

**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»**

**Tarixin fəlsəfəsi: retrospektiv və perspektiv  
Философия истории: ретроспектива и перспектива  
The Philosophy of History: Retrospective and Perspective**

**BAKİ - БАКУ – BAKU - 2018**

Məqalələr toplusu AMEA Fəlsəfə İnstitutunun Müasir fəlsəfə problemləri şöbəsinin -- ----- 2018 - ci il tarixli iclasında müzakirə edilmiş ( - sayılı protokol), AMEA Fəlsəfə İnstitutu Elmi şurasının -- - ----- 2018 - ci il tarixli qərarı ilə (- sayılı protokol) çapa məsləhət görülmüşdür.

**Elmi redaktorlar:**

Fəlsəfə elmləri doktoru, professor Əli Abasov

Fəlsəfə elmləri doktoru, professor, Rusiya Pyotr Akademiyasının müxbir üzvü Əbülhəsən Abbasov

**Redaksiya heyəti:**

Abasov Əli – fəlsəfə elmləri doktoru, professor

Abbasov Əbülhəsən – fəlsəfə elmləri doktoru, professor

Şirinov Aydın – professor

Rauf Məmmədov – fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru

**Məsul katib:** Mahrux Abbas - fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru

Tarixin fəlsəfəsi: retrospektiv və perspektiv. Bakı, “Azərbaycan” nəşriyyatı - 2018, 704 səh.

**İSBN....**

“-----” nəşriyyatı, 2018

**Kitab Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin 100 illiyinə  
həsr olunur**

**Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası  
Fəlsəfə İnstitutu**

**«Müasir Fəlsəfə Problemləri» şöbəsi  
Книга посвящается 100-летию Азербайджанской  
Демократической Республики**

**Национальная Академия Наук Азербайджана  
Институт философии**

**Отдел: «Современные проблемы философии»**

**The book is dedicated to the 100<sup>th</sup> anniversary of Azer-  
baijan Democratic Republic**

**National Academy of Sciences of Azerbaijan Institute  
of Philosophy**

**Department: «Modern Problems of Philosophy»**

**Tarixin fəlsəfəsi: retrospektiv və perspektiv**

**Философия истории: ретроспектива и перспектива**

**The Philosophy of History: Retrospective and Perspective**

**BAKİ - БАКУ – BAKU - 2018**

## Mündəricat – Оглавление – Table of Contents

|                                          |  |
|------------------------------------------|--|
| <b>Ön söz – Əbülhəsən Abbasov.....</b>   |  |
| <b>Вместо введения – Али Абасов.....</b> |  |

### I. Tarix və Fəlsəfə – История и Философия – History and Philosophy

|                                                                                                                               |  |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--|
| <b>Эльдар Исмаилов.</b> От автора.....                                                                                        |  |
| <b>Шаин Мустафаев.</b> Некоторые теоретические вопросы современной азербайджанской историографии.....                         |  |
| <b>Əbülhəsən Abbasov.</b> İctimai meqatrend: problemin tarix fəlsəfəsi kontekstində təhlili.....                              |  |
| <b>Анатолий Левко.</b> Постнеклассическая философия истории: основные методологические подходы и принципы.....                |  |
| <b>Тадеуш Адуло.</b> Постигание человеческой истории – императив XXI века...                                                  |  |
| <b>Ануар Галиев.</b> Мифологизация истории на постсоветском пространстве: смысл и назначение...                               |  |
| <b>Газиз Телебаев.</b> Категории «TEŇIRI» И «QUT» в тюркских письменных источниках.....                                       |  |
| <b>Сафар Колдыбаев.</b> Теоретические аспекты соотношения формационного и цивилизационного подходов к истории Казахстана..... |  |
| <b>Aydın Şirinov.</b> Tarixdə təkamül və zorakılıq problemi.....                                                              |  |
| <b>Али Абасов.</b> Философия истории: ретроспектива и перспектива.....                                                        |  |
| <b>Ариф Буниятов.</b> Особенности философии истории в немецкой классической традиции....                                      |  |
| <b>Фарда Асадов.</b> Ориенталистика и ориентализм в государствах Центральной Азии и Кавказа.....                              |  |
| <b>გიორგი ხეოშვილი.</b> Историософия Константина Леонтьева.....                                                               |  |
| <b>Rövşən Nəsiyev.</b> Tarixi prosesin dövrləşdirilməsinə dair əsas konsepsiyaların təhlili.....                              |  |
| <b>Xəliyəddin Xəlilli.</b> Tarixin fəlsəfi problemləri.....                                                                   |  |

### II. AXC – 100; АДР – 100; АДР - 100

|                                                                                                                               |  |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--|
| <b>Айдын Балаев.</b> Отношение Ахмед бека Агаоглу к идее независимости Азербайджана.....                                      |  |
| <b>Айдын Балаев.</b> М.Э. Расулзаде: критическое переосмысление опыта государственного строительства (1918-1920 гг.).....     |  |
| <b>Faiq Ələkbərli.</b> “Azərbaycan”, “Azərbaycan türkçülüğü”, “Azərbaycan Cümhuriyyəti” ideyalarına tarixi-fəlsəfi baxış..... |  |
| <b>Heydar Baş.</b> Milli devlet ve globalleşme.....                                                                           |  |

**Radif Mustafayev.** Məhəmməd Əmin Rəsulzadənin millətçilik fəlsəfəsi...  
**Yasəmən Qaraqoyunlu.** Azadlıq mübarizəsinin iki mərhələsi:  
Ə.B.Topçubaşov və M.Ə.Rəsulzadə...

### **III. Tarix - Mədəniyyət – Elm   История – Культура – Наука   History - Culture - Science**

**Ядвига Яскевич.** Рационализм и гуманистические стратегии в модернизации современного общества: историко-философская реконструкция.....  
**Нигинахон Шермухамедова.** Гуманизация образования как способ сохранения национальной идентичности.....  
**Валентина Мирзаева.** Современный этап исторического процесса в зеркале культуры.....  
**Виктор Башкевич.** Мировоззренчески-методологические проблемы философии науки .....  
**Георгий Почепцов.** Перестройка как вариант виртуальной войны.....  
**Еркин Байдаров.** Анализ многовекторности и безопасности во внешней политике государств Центральной Азии.....  
**Mətləb Mahmudov.** Sosiomədəni ehtiyatlar məkan-zaman tarixi kontekstində....  
**Rauf Məmmədov.** Tarixdə qadının yeri və rolu.....  
**Zeynəddin Şabanov.** İdarəetmə və hakimiyyət məsələlərinə retrospektiv baxış....  
**Mahrux Abbas.** Hanna Arendt. Müasirliyin tənqidi.....

### **IV. Şifahi və gender tarixi - Устная и гендерная история   Oral and gender history**

**Həcər Abdallı.** Azərbaycanlıların soyqırımı tarixi faktlar əsasında.....  
**Nəzakət Salmanova.** Bəşər tarixində qadına münasibət.....  
**Qüdsiyyə Əliyeva.** Cənubi Qafqazın ən yeni tarix fəlsəfəsi.....  
**Elmira Təhməzova.** N.Gəncəvinin əsərlərində tarixə fəlsəfi baxış.....  
**Фарида Багирова.** Философия и образ женщины в истории. ....  
**Xalidə Nəzərova.** Tarixin fəlsəfəsində səbəbiyyət prinsipi....  
**Asya Əhmədova.** O kənd bizim kəndimizdi...  
**Nailə Əlicanova.** AXC dövründə qadın siyasəti və onun tarixi əhəmiyyəti...  
**Xülasə - Резюме – Summary**.....  
**Müəlliflər haqqında məlumat – Сведения об авторах – Information about authors**.....

## Ön söz

*Bu (sayca doqquzuncu) tematik elmi məcmuə bütün Şərqdə ilk demokratik, hüquqi və dünyəvi dövlət nümunəsi olan, xalqımızın tarixində ilk parlamentli respublika kimi fəaliyyət göstərmiş, mütərəqqi ideya-idealları ilə xoşbəxt gələcəyə işıq saçıan və yol açan Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin 100 illiyinə həsr edilir.*

Məlumat üçün bildirim ki, indiyə qədər tematik mövzularla bağlı “Müasir fəlsəfə problemləri” şöbəsi tərəfindən aşağıdakı elmi məcmuələr nəşr edilmişdir:

1. Müasir fəlsəfə və Azərbaycan: tarix, nəzəriyyə, təhsil (2011).
2. Müasir fəlsəfə, elm və mədəniyyət: postneoklassik epistemologiya (2011).
3. Milli strategiyalar, ideologiyalar və beynəlxalq münasibətlər: tarix, nəzəriyyə və müasir praktikalar (2012).
4. Cəmiyyət, din, dövlət (2013).
5. Müasir fəlsəfə: idrakin ən yeni istiqamətləri (2013).
6. Postneoklassik epistemologiya və postmodernizm dövrünün mədəniyyəti (2014-2015).
7. Geosiyasətin fəlsəfəsi və müasir dünya nizamı: postneoklassik dövrün epistemologiyası (2016).
8. İqtisadiyyatın fəlsəfəsi: tarix və müasirlik (2017).

İnsan və bəşəriyyət, fərdi və kollektiv həyat, xalqlar və dövlətlər, ictimai quruluş və iqtisadiyyat, idarəetmə və mədəniyyət, mülkiyyət, sərvətlər bölgüsü, siyasət və hakimiyyət, tarix və cəmiyyətin hərəkətverici qüvvələri...Sadaladığım və burada qeyd etmədiyim bütün bu məfhumlar tarix fəlsəfəsinin predmetidir. Məncə, tarix fəlsəfəsi yeganə, əlahiddə elm sahəsidir ki, özündə bu qədər tələyüklü məfhumları (idrak predmetlərini), daha doğrusu, onlar haqda bilgiləri ehtiva edir. Tarix fəlsəfəsindən söhbət gedirsə, deməli, ən ibtidai dövrdən başlamış indiyə qədər insanların, xalqlar və ölkələrin, dövlət və ictimai quruluşların tələyindən, həyatın (lokal, regional və global miqyasda) təşkili və idarə olunmasından bəhs edilir. Bu talenin məğzindən, onun nüvəsini təşkil edən mahiyyətdən və səciyyəvi xüsusiyyətlərdən danışılır. Nəhayət, obyektiv (və subyektiv) ruhun dinamikası və dialektikasından, təfəkkür refleksiyasından, şüur və özünüdərkədən söhbət açılır. Bir sözlə, tarix fəlsəfəsi – ən tələyüklü mətləblər, ən sirli və dərin mahiyyətlər, müəyyənədic qüvvələr və əlaqələr, dominant və törədici amillər, ruhlandırıcı və sövqedici ideya-ideallar haqqında elmdir. Fərdlərin və xalqların xoşbəxt, firavan, nizamlı və ədalətli həyatı naminə böyük fikir sahiblərinin ağır zəhmət, fədakarlıq hesabına ortaya qoyduqları möhtəşəm elmi-fəlsəfi biliklər sistemidir.

Yəqin ki, bu istiqamətdə çalışıb töhfə vermək istəyənlər çox olub, lakin, sözün həqiqi mənasında, tarixə düşmüşlərin adı tək-təkdir. Belə ki, tarixən tanınmış filosoflar az olmayıb, ancaq heç də onların hamısı tarix fəlsəfəsinə ciddi töhfə verməkdə uğur qazana, bu elmin möhtəşəm missiyasının ödənilməsində xüsusi xidmətlərə imza ata bilməyib. Yalnız nadir zəka sahibləri, tarix fəlsəfəsinin ağır yükünü daşıyaraq, nəyəse müvəffəq olublar. Görkəmli alman filosofu Georq Vilhelm Fridrix Hegel bu nadir şəxsiyyətlər sırasında birincidir. Bu, mənim qəti qənaətimdir və onu hörmətli oxuculardan gizli saxlamaq fikrim yoxdur. Belə fundamental məsələrdə, düşünürəm ki, aşkarlıq, şəffaflıq olduqca vacibdir, çünki söhbət, söylədiyim kimi, bilavasitə insan və xalqların taleyindən, bəşəriyyətin xoşbəxtliyindən və bunu necə təşkil etməkdən gedir. Gələcək barədə deyə bilmərəm, ancaq bu günə qədər tarix fəlsəfəsinin möhtəşəmliyinə müvafiq surətdə heç kim Hegel səviyyəsində fundamental fəlsəfi biliklər sistemi işləyib müasirlərinə və yeni-yeni nəsillərə ərməğan etməyib. Desək ki, dolaşığa düşmüş hazırkı dünyanın kilidlənmiş bir çox qıfillarının açılması üçün də Hegel təlimi kifayət qədər yararlıdır və işlək açar rolunu oynaya bilər, yanımlarıq. Əfsuslar ki, müasir dolaşıqlardan çıxmaq istəyində olan əksəriyyət fundamental elmi-fəlsəfi bilgilərə müraciət etməkdənsə, yenə də “asan iş” müstəvisində əlləşir və daha çox özünü çıxılmaz vəziyyətə salır. Hegel kimi nəhəglərə yox, özünü İslam alimi simasında təqdim edən, əslində isə məənəviyyat və zəka düşməni olan Harun Yəhya kimi fırıldaqçılara, fəndgirlərə üz çevirir, onların cəfəng gözləntilərə rəvac verən dini “əsaslandırma”larında nicat axtarırlar.

İndiyə qədər mövcud olmuş və rəhbər tutulmuş ideya-siyasi, sosial-fəlsəfi cərəyanların dərin böhran yaşadığı bir reallıqdır. Bir çox tanınmış mütəxəssislər bunu təkzibolunmaz fakt kimi qeyd edirlər. Nə sağ, nə də solçu cərəyanlar birmənalı surətdə ictimai və bəşəri tələbatları ödəmir. Sanki ideya-siyasi daşıyıcıların özündə daxili tükənmə, təpərsizlik var. Əlbəttə ki, belə vəziyyət həyatın gedişatını daha da mürəkkəbləşdirir və dolaşığa salır. Düşünürəm ki, bu mənada da tarix fəlsəfəsinin üzərinə əhəmiyyətli vəzifə düşür. Nicat yolu məhz tarix fəlsəfəsindən keçir. Onun əməli yardımını olmadan hansısa uğurdan, səmərəli çıxış yolundan danışmaq əbəsdir. Burada bütün ümidləri siyasətçi və tarixçilərlə, dövlət xadimləri və diplomatiya ilə bağlamaq düzgün iş deyil. İnteqrativ fəlsəfi fikir, ilk növbədə, tarix fəlsəfəsi öz töhfəsini verməlidir. O, intəhasız davam edən “çağırış – cavab” prosesininə görə məsuliyyət daşıyan ən başlıca aktordur. Bu kontekstə məsələlərə yanaşdıqda müasir Azərbaycan fəlsəfəsinin üzərinə düşən vəzifələrin aktuallığı da xeyli dərəcədə artır. Bu vəzifələrin ödənilməsindən bir sıra vacib problemlərin həlli bilavasitə asılıdır.

Bir də ki, deyim: hər bir xalqın xoşbəxtliyi və tərəqqisi onun özünü tanımasından və qiymətləndirməsindən, azadlığa doğru əzablı yolları (nəzəri dərk və praktiki reallaşdırma baxımından) necə keçməsindən asılıdır. Bu, həm də, o deməkdir ki, xalq fəlsəfi fikir generasiyasında, tarix fəlsəfəsinin inkişafında öz imzasını atmağa hazır və qadir olur.

Əks halda xalq, istər-istəməz, tənəzzül prosesini yaşamalılı olur, azadlığın dərkində və reallaşmasında geriləyir. Son nəticədə – kölə vəziyyətində yaşamağa vərmiş edir. Görkəmli ingilis tarixçisi və filosofu Tomas Karleyl (1795-1881) isə özünün “Həyat etikası” əsərində belə yazırdı: “Əgər biz köləyiksə, bizim üçün qəhrəman ola bilməz. Biz onu tanıya bilmərik, biz şarlatanı qəhrəman kimi görə biləcəyik”.

İdraki məhsul istehsalı baxımından tarix fəlsəfəsinin gördüyü iş ən çətin, ağır başa gələndir. Bu sahədə valehedici kamil məhsul ortaya qoymaq nəinki fitri istedad, ensiklopedik bilik, sərrast fəlsəfi təfəkkür, həm də hər kəsin qadir olmadığı fəvqəladə zəhmətsevərlik, fədakarlıq tələb edir. Məhz bunu rəhbər tutaraq tarix fəlsəfəsinə həsr ediləcək toplusunun hazırlanması barədə professor Əli Abasovun təklifinə mən ilk anlarda xeyli dərəcədə həvəssiz yanaşmışdım. “Yeni bir şey söyləyə, cəlbədici və faydalı idraki məhsul ortaya qoya bilərikmi?” sualı düşündürürdü və ona cavab tapmaqda çətinlik çəkirdim. Son anda, nəhayət, razılaşıma baş tutdu və qərar verildi: növbəti kitab kimi tarix fəlsəfəsinə həsr edilmiş tematik elmi məqalələr məcmuəsi buraxılsın!

Əsas mövzunun təklif edilən ümumi plan-prospekti bundan ibarət idi: Fəlsəfi bilik sistemində tarix fəlsəfəsi. Tarixin fəlsəfi mahiyyəti: retrospektiv və perspektiv. Klassikaya qədərki tarixin fəlsəfi səciyyəsi. Klassik tarixin fəlsəfi əsasları və spesifikliyi. Neoklassik tarixin fəlsəfi əsasları və spesifikliyi. Postneoklassik tarix: aparıcı ideya və prinsiplər. Ənənəviçilik – modernizm – postmodernizm tarixi nəzəriyyələrin inkişaf mərhələləri kimi. Tarixə formasion, sivilizasion, kulturoloji, pozitivist, dünya-sistem, sinergetik və digər yanaşmalar. Tarixi prosesin epistemoloji təqdimatları. Tarixi prosesin sinergetik dərkli və şərhli. Mürəkkəblik fəlsəfəsi tarixin postneoklassik dərkli əsası kimi. Qlobal, regional və lokal tarixlərin qarşılıqlı əlaqəsi və qarşılıqlı təsiri. İnsan kapitalının reallaşması tarixi dinamikanın mühüm amili kimi. Tarixin öyrənilməsinə sosiomədəni yanaşmalar. Feminist və gender tarix nəzəriyyələri. Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti tarix fəlsəfəsi kontekstində. Sovetlər tarixinin fəlsəfi mahiyyəti və spesifikliyi. Postsovet tarixin xüsusiyyətləri. Kütləvi və elitar mədəniyyətlər. Orta sinif, vətəndaş cəmiyyəti və hüquqi dövlət problemləri. Cəmiyyət və dövlət: qarşılıqlı əlaqə modelləri. Dövlət – cəmiyyət münasibətləri dünya təcrübəsi kontekstində. Tarixi proses: keçmiş, bu gün,



gələcək. Tarix qloballaşma kontekstində. Tarix fəlsəfəsinin inkişafı: müasirlik və perspektivə dair futuroloji baxışlar. Tarix fəlsəfəsində rəşionallıq problemi.Tarixi səbəbiyyət problemi.Tarixdə tərəqqi problemi.Tarixdə azadlıq və zərurət problemi.Tarixin integrativ konsepsiyası.Tarix fəlsəfəsində “tarixi monizm” və “tarixi pluralizm” mövqelərindən yanaşmalar.Tarix görkəmli mütəfəkkirlərin təqdimatında: İbn Xəldun, Herder, Hegel, K.Marks, M.Veber, A.Toynbi, Y.Habermas və b.

Artıq məcmuə hörmətli oxucuların ixtiyarına buraxılır, qiymət verib dəyərləndirmək onların səlahiyyətindədir. Əlbəttə, plan-prospektdə nəzərdən tutulan bütün məsələlərin hərtərəfli və dərinəndə tədqiq olunmasını söyləyə bilmərik. Hər halda, biz bacardığımız qədər çalışdıq. Və qətiyyənlə, bu kitabı təqdim etməklə, şahənəlik əzəmətilə fərqlənən elmi fikir məhsuluna iddialı deyilik. Ədalət nəminə onu da dərin minnətdarlıqla vurğulayım ki, görülmüş işin ağır yükünü əsasən hörmətli Əli Abasov daşımışdır - **Əbülhəsən Abbasov**.

### **Вместо введения**

Отдел современных проблем философии Института философии Национальной Академии наук Азербайджана с 2010 года приступил к подготовке и публикации серии коллективных монографий, посвященных исследованию современного состояния философии постнеклассического этапа развития познания. Представленная монография «Философия истории: ретроспектива и перспектива» является девятой в серии книг, посвященных анализу влияния философии на современную социокультурную, духовную, политическую и экономическую ситуацию в мире и в познании.

Ранее отделом были опубликованы следующие коллективные монографии:

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).

Состояние философии, в целом познания становящегося XXI века определенно напоминает ситуацию начала прошлого века, когда возникновение 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 истории 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 ряда других направлений, 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 свидетели завершения инновационного потенциала философии? Что может в этом случае заменить нам основу мировоззрения и общей методологии познания?

Представленная серия монографий задумана как попытка определиться в сложившейся ситуации, естественно, не претендуя на высказывание абсолютных истин в век гегемонии постмодернистской неопределенности. Да и сама ситуация в познании скорее соответствует этапу «собирания камней».

Тематика изданных монографий свидетельствует, что мы еще далеки от завершения этого процесса. Вместе с тем, на наш взгляд, представленная серия способствует выявлению связей между различными дисциплинами, ранее отстоящими в познании далеко друг от друга. Она открывает дискуссию о специфике и основаниях четвертого этапа познания, название которого (в зависимости от личных предпочтений) может быть: всеобщее, единое, универсальное... познание.

Выбор темы представленного в данной монографии исследования диктовался необычайно широким обращением научных кругов, практических специалистов и, наконец, простых представителей общества к многогранным проблемам истории. Превращение глобализации в главный фактор трансформации человеческого сообщества, двигатель современной истории, зарождение новых нелинейных, топологиче-

ских, синергийных моделей и концептов исследования исторического процесса, так называемая «постмодернистская катастрофа» в ее приложении к истории и историографии, мощное развитие «неформальной», феминистической, гендерной, устной, «живой» и т.д. историй, предстоящее будущее мира и постсоветских государств в частности определили выбор темы и направления ее исследования в представленной монографии.

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 выводят 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.

Предлагаемый авторам коллективной монографии общий план-проспект предполагал обсуждение следующих тем: философия истории в системе философского знания; философская сущность истории: ретроспектива и перспектива; философские основания и специфика классической истории; философские основания и специфика неоклассической истории; постнеклассическая история: ведущие идеи и принципы; традиционализм – модернизм – постмодернизм – этапы развития исторических теорий; формационный, цивилизационный, культурологический, позитивистский, мир-системный, синергетический и другие подходы к истории; методология и эпистемология исторического процесса; синергетическая методология в исторических теориях; взаимосвязи и взаимовлияние глобальной, региональной и локальной истории; реализация человеческого капитала как фактор динамики истории; социокультурные подходы к изучению истории; феминистические и гендерные теории истории; особенности постсоветской истории; массовая и элитарная культура; проблемы среднего класса, гражданского общества и правового государства; государство и общество: модели взаимодействия; мировой опыт и современное состояние государств и обществ; исторический процесс: прошлое, настоящее, будущее; история в контексте глобализации; развитие философии истории: прогнозы, перспективы, футурология.

Не все из отмеченных тем нашли свое отражение в представленных статьях, однако они так или иначе затрагиваются в них и нередко взаимосвязываются в работах авторов, представляющих Азербайджан, Беларусь, Грузию, Казахстан, Турцию, Узбекистан, Украину.

Сегодня история развивается в контексте постнеклассической парадигмы, вбирая в себя такие направления как синергетика, сложностной подход и т. д. Методология ее исследования должна основываться на междисциплинарном подходе и глобальном эволюционизме; методом анализа должен стать принцип нелинейной рефлексии. Все эти парадигмы, направления, методы и методологии являются предметом и объектом самого пристального изучения философии. Поэтому одной из целей, преследуемых в данной монографии, стал системный анализ *философии истории*, способствующий раскрытию современного состояния этой дисциплины и уяснению нюансов ее применения на практике.

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

Как и бывает обычно в случаях коллективного творчества, некоторые статьи несколько выпадают из заявленной темы, а уровень исследований в статьях значительно разниться. Ответственность за публикацию этих статей берут на себя главные редакторы издания.

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

### **От автора<sup>1</sup>**

28 мая 1918 года на политической карте мира появилось государство с совершенно новым наименованием – Азербайджанская Республика. С тех пор недруги и откровенные недоброжелатели, а порой и те, кто заикнулись на устоявшихся стереотипах в понимании базовых вопросов возникновения государств и наций, то и дело ставят вопрос о правомерности образования Азербайджанской государственности. Между тем, последовавшие после образования государства события протяженностью более 90 лет, сколь не сложными для восприятия и противоречивыми они не были, убедительно доказали, что выбор названия оказался весьма правомерным. Оправданным этот выбор оказался, прежде всего, потому, что опирался на исторический опыт развития края на протяжении всех предшествующих столетий, и в должной мере содержал в себе заботу о будущем населявшего его народа. Те, кто сеют семена сомнения в закономерность существования на Южном Кавказе Азербайджанского государства, обычно обосновывают свою точку зрения тем, что истории до известного времени не был известен народ под названием азербайджанцы. Да, согласимся, народ с таким названием стал выделяться в общей этнической палитре на карте мировой истории не так давно. Но кто вправе поставить под сомнение, что народ этот существовал и проживал именно на этой территории с самых древних времен? Кто может не согласиться с тем, что к сегодняшнему своему качественному состоянию он пришел в результате сложных перипетий, характеризующих в комплексе особенности развития конфессиональных, этнических и межгосударственных отношений на всем Ближнем и Среднем Востоке на протяжении нескольких тысячелетий? В истории не существует модели, в рамки которой может быть помещена схема исторического развития каждого народа, каждого этноса. Любая такая попытка обречена на неудачу. И классическим примером такой неудачи может служить по-

---

<sup>1</sup>Представленная статья, в силу её значимости и соответствия тематике данного сборника, взята из книги ныне покойного Эльдара Исмаилова. См.: Эльдар Исмаилов. Очерки по истории Азербайджана. М., «Флинта», 2010, с. 6 – 14.

пытка изобразить историю всех бывших советских республик и проживавших в них титульных этносов по единой схеме. Формационная основа в подходах к периодизации прошлого, упор на изображении классовой борьбы, как на непрменный атрибут мирового прогресса, постоянное присутствие сюжетов национально-освободительного и антирелигиозного движений являлись основными составными частями предлагаемым историкам советских республик в качестве предметов изображения прошлого своих народов. В результате, история всех советских народов оказалась в своих основных чертах как две капли воды похожа одна на другую, а по своей магистральной направленности очень уж напоминала историю России. Не стала исключением и история Азербайджана в освещении азербайджанских, советских историков.

В азербайджанской историографии упорно проводилась мысль о существовании в Азербайджане всех пяти указанных К.Марксом общественно-экономических формаций. Особенно настаивали на прохождении стадии капиталистического развития. Сегодня совершенно очевиден схематизм предложенной К.Марксом схемы исторических путей, пройденных человечеством в своем развитии. Большие сомнения вызывает тезис о существовании некогда отдельного рабовладельческого строя, уже хотя бы потому, что рабы никогда и нигде не могли быть основной производительной силой. Что касается упорного настаивания на том, что Азербайджан в должной мере прошел стадию формирования буржуазных отношений, то это в большей мере было связано не с историческими реалиями, а на желании обосновать существование социально-экономических предпосылок социалистической революции в Азербайджане, иными словами доказать закономерный характер социалистических экспериментов в последующие годы.

Азербайджанские историки на протяжении десятилетий без устали были заняты поиском примеров классовой борьбы, крестьянских войн, или на худой конец крестьянских выступлений, революционного, рабочего движения. И, порой, приходили к совершенно абсурдным выводам относительно характера тех или иных событий отечественной истории. Наиболее ярким примером в этом смысле может служить отношение к восстанию под руководством Бабека, имевшем место в IX веке. В литературе можно встретить мысль, что это была «крестьянская война», «антиисламское движение», «национально-освободительная борьба». Вряд ли применимо по отношению к тому, столь отдаленному от нашего времени периоду, разбрасываться таки-

ми характеризующими выражениями, да еще настаивать на том, что восстание проходило под пролетарским «красным стягом».

Следуя сложившимся стереотипам, азербайджанские историки очень часто пытались изобразить предыдущую историю, как цепь событий, состоящих из примеров непрерывной борьбы азербайджанского народа против иноземных, в том числе иранских и турецких захватчиков. Безусловно, борьба против иноземных завоевателей имела место в отдельные периоды истории. Но нельзя игнорировать и той истины, что предки нынешних азербайджанцев гораздо чаще выступали в роли одного из государствообразующих этносов на всем пространстве Ближнего и Среднего Востока. Именно по этой главной причине, их никак нельзя рассматривать как угнетенный этнос в составе большинства государств, в состав которых в те или иные времена входил Азербайджан. Тем более, когда речь идет о мусульманских государствах. Правовое неравенство подданных этих государств, естественно, существовало. Но вовсе не на этнической, а на социальной и религиозной основе. В этой связи положение предков азербайджанцев в составе различных государств, вплоть до вхождения Северного Азербайджана в состав России, никак нельзя отождествлять с правовым положением представителей иных, немусульманских конфессиональных категорий населения. Можно смело утверждать, что предки азербайджанцев, используя современную терминологию, являлись одним из представителей титульных этносов этих государств, а в отдельные периоды, объективно, занимали лидирующее положение в формировании политических элит. Это есть непреложная истина, как и то, что азербайджанцы утратили свое особое положение на Южном Кавказе в системе межнациональных отношений после присоединения Северного Азербайджана к православной России.

Все эти и некоторые другие примеры внешнего воздействия на формирование стереотипов в азербайджанской советской историографии оказали сдерживающее влияние на создание обобщающих трудов по всей истории Азербайджана. Осознавая несоответствие затребованных стандартов конкретным реалиям прошлого, при этом, испытывая сильный идеологический пресс официальной идеологии, азербайджанские историки долгое время не могли осилить, а возможно и решиться на создание такого труда. Лишь в 1958-1963 годах была издана первая многотомная история Азербайджана в 3-х томах, четырех книгах. Первый опыт написания обобщающего труда по истории страны, явился крупным достижением азербайджанской историографии. Но при всех своих достоинствах, многотомная История, наряду с тем, что

в ней были опущены многие судьбоносные страницы отечественной истории, страдала главным недостатком – она была написана в отсутствии оригинальной концепции, отражающей самобытный характер развития страны и особенности формирования азербайджанского народа. Опыт написания обобщающей истории Азербайджана в советское время был дополнен учебником истории для средней школы в двух частях. И все. Так и не были созданы учебники для высших учебных заведений.

После обретения Азербайджаном независимости, создались благоприятные объективные условия как для монографического изучения отдельных проблем отечественной истории, избавления от набивших оскомину трафаретных «истин» прежней марксистско-ленинской, а, по сути, крайне политизированной концепции, так и создания обобщающих произведения по всем периодам истории Азербайджана. Ответом стало появление семитомной истории Азербайджана, многочисленных учебников для средней и высшей школы. В новых условиях появилась возможность для творческого переосмысления большинства проблем азербайджанской истории, избавления от многих, накопившихся, но так и не получивших освещения или преподносимых в искаженном виде, «белых пятен». В целом ряде случаев предоставленная возможность была реализована. Так, достаточно тщательно изучались темы, связанные с событиями, предшествующими утверждению в Азербайджане Советской власти: антинародной, антиазербайджанской политике Бакинского Совета в 1917–1918 гг., возникновению и деятельности Азербайджанской Демократической Республики, жизни и деятельности ее создателей. Новыми для азербайджанской историографии стали исследования по истории Южного Азербайджана, послевоенной истории республики. Некоторые монографии азербайджанских ученых вызвали интерес за рубежом и были изданы там. Появилось немало работ, в которых разрабатывались проблемы других периодов отечественной истории. Но, следует признать, что во многих случаях, груз методологических представлений, оставшихся в наследстве от прежних исследовательских подходов, не был преодолен. Более того, историографию захлестнула волна новых популистских стереотипов, являвшихся оборотной стороной прежних догматических установок. Как показывает практика, в большинстве случаев эти недостатки характерны для национальных историографий всего постсоветского пространства. К числу самых типичных из них следует отнести попытки модернизации истории, перенесения сегодняшних представлений на события далекого прошлого. С этим тесно связана другая



порочная тенденция, ничего общего не имеющей с научным изучением истории. Речь идет о попытках искусственного удревления истории народа, завышения уровня его развития применительно ко всем предыдущим периодам истории. Как ни странно, с влиянием прошлой советской историографии связана и та, часто проявляющаяся тенденция, которая характеризуется огульным отрицанием всего того положительного, что связано с нахождением Азербайджана в составе России и СССР. Парадоксально, что и в этом случае сказалось влияние утвердившихся в прошлом в советской историографии методологических принципов, чаще всего замешанных на конкретных политических интересах. Прежде всего, сказались одномерные, применяемые ко всем случаям мировой истории и ко всем странам понятия «империя» и «колониализм».

Азербайджанская историография сегодня, испытывает воздействие фактора политического. И на это есть оправдание. Непрерывающаяся вот уже более 20 лет откровенная интервенция Армении, оккупация ее вооруженными силами около 20% территории страны, отказ армянской стороны от заключения мира на основе признания принципа неприкосновенности сложившихся границ и территориальной целостности Азербайджана, сопровождалась и продолжает сопровождаться безудержной идеологической экспансией. В ходе этой экспансии армянские националисты в целях оправдания своих неумных амбиций, пытаются убедить мировое сообщество в исторической обоснованности своих территориальных претензий. Искажая историю Кавказа, всего Ближнего и Среднего Востока, армянские историки и публицисты не только отравляют сознание собственного народа, заражая его ядом непримиримой ненависти к ближайшим соседям, но и в худших традициях нацистской пропаганды оскорбляют последних, затрагивают честь и достоинство азербайджанского народа. Естественно, что азербайджанская сторона всеми средствами обязана была во имя национальных интересов опровергать откровенную фальсификацию противной стороны. И азербайджанские историки это делали не раз. Однако в пылу полемики они, порой, сбивались на те же методы, какие использовала армянская сторона. Армянские историки и публицисты заявляли, что армяне едва не самый древний народ в мире и на Кавказе, а в ответ азербайджанские историки со всем жаром доказывают, что они являются коренными жителями Азербайджана, а армяне являются лишь пришельцами. Иными словами пытаются отстоять аксиоматическую истину, которая не требует доказательств. Правда же состоит в том, что армянской государственности, во всяком случае, на Южном

Кавказе никогда не существовало. Поэтому разговоры об исторических границах Армении являются лишь досужими домыслами комплексующих дилетантов от науки. Армянская Республика сегодня – это результат компромиссного решения межгосударственных проблем на определенном этапе исторического развития. По сути образование Армянской государственности на Кавказе явилось серьезной уступкой азербайджанского народа, сделанной, безусловно, под мощным воздействием внешних факторов и обстоятельств. Это вовсе не означает отрицания права армянского народа на самоопределение. Такое право ему предоставлено во имя национального мира и безопасности в регионе. Но это вовсе не предполагает поощрения дальнейших территориальных амбиций Армении. И заявления армянских «знатоков», в которых отрицаются права Азербайджана на конкретные территории должны быть отмечены в корне. В том числе и на основе добротного исторического повествования истории Азербайджана. А такое повествование предполагает изложение подлинной, а не запрограммированной некогда схемы. Попытку изложения такой истории и предпринял автор настоящего издания. Осмысление предыдущего опыта историографии, его переосмысление на основе учета современных методологических подходов определили основные направления и структуру повествования.

Автор, работая над книгой, пришел к выводу, что азербайджанский народ прошел три главных этапа в своем развитии. Первый из них относится к доисламскому периоду развития. На этом этапе проживавшие в Азербайджане малочисленные племена и этнические группы трудно отнести к сугубо азербайджанским. Ареал их расселения, видимо, не ограничивался пределами территории лишь в будущем получившим наименование Азербайджана, или замыкался в масштабах локальных географических зон. Несерьезными выглядят аргументы, к которым прибегают, кстати, часто, армянские историки, в попытках обосновать четкие национальные границы этносов и этнических государств уже тогда. Во-первых, говорить о каких-либо национальных границах, применительно к древней и раннесредневековой истории, нет никаких оснований. И, во-вторых, не может быть речи и об утвердившихся в это время национальных государствах, тем более с титульными этносами и устоявшимися этническими составами. Повествование о первом периоде истории Азербайджана – это рассказ об основных, происшедших на данной конкретной территории событиях, существовавших здесь государствах, разноразличных племенах, племенных объединениях, их взаимоотношениях с грозными большими госу-

дарствами того времени, старавшихся их покорить или подчинить своему влиянию.

Второй большой период начинается с приходом в Азербайджан арабов в VII веке и утверждением ислама. Главная характеризующая черта этого периода состоит в приобщении основной части населения Азербайджана к мусульманской религии. С началом этого периода в оборот вводится пока еще только как понятие географическое, название Азербайджан, а последний становится на долгие века составной, неотъемлемой частью исламского мира. В соответствии с этим население Азербайджана формируется как одна из составных частей единой мусульманской общности, в определенной степени напоминающей современные представления национальной самоидентичности. Особенностью этого периода является окончательное утверждение на просторах Азербайджана ведущей роли тюркского этноса. Население края все в большей степени в языковом отношении становится однородным по своему составу. Иными словами, Азербайджан окончательно становится преимущественно страной тюркской. При этом турки Азербайджана самоиндифицируют себя как представители единой мусульманской общности. Все новые пополнения тюрков с Востока, только тогда воспринимались как «свои», когда становились мусульманами. Раскол в исламском обществе на «шиитов» и «суннитов» сопровождался расколом и среди тюрков. Тюрки воспринимали своими только тех, кто исповедовал, по их мнению, истинный ислам. Этническая принадлежность существенной роли в этом не играла. Тем не менее, несмотря на внутриконфессиональный раскол, принадлежность к миру ислама имела определяющее значение в особенностях политической, экономической и духовной жизни Азербайджана всего этого периода.

Новый этап в развитии народа приходится на период с начала XIX века. Большую роль в этом сыграло несколько факторов, среди которых следует выделить два: присоединение Северного Азербайджана к России, интенсификацию контактов с Европой. Впрочем, оба этих фактора находились в тесном взаимодействии, поскольку присоединение части Азербайджана к России также как и второй фактор, способствовали приобщению к некоторым представлениям, сформировавшихся к этому времени в рамках европейской цивилизации. Решающую роль сыграло признание частью, наиболее «продвинутых» в образовательных и интеллектуальных отношениях представителей азербайджанских тюрков, приоритета этнических над религиозными факторами в вопросах национальной самоидентификации. В результате, постепен-

но, шаг за шагом, развивался процесс осознания себя отдельной национальной общностью, прежде всего, на этнической основе. Вначале, в форме осознания себя тюрками, как составной частью некой единой тюркской нации, а позже, как выделившихся из тюркского мира, интегрировавших в своем составе различные в языковом отношении нетюркские, небольшие по численности этнические группы, отдельной самобытной нацией – азербайджанцев, а, иногда, в качестве азербайджанских тюрков. Закономерным итогом этого процесса стало рождение отдельного независимого государства – Азербайджанской Демократической Республики, в которой азербайджанцы по праву могут считаться единственной титульной нацией. На протяжении веков предки азербайджанцев активно участвовали в создании различных государств Востока, многие из которых они по праву могли считать своими, поскольку в этническом плане играли роль государствообразующего фактора. Но создание именно Азербайджанского государства имело в судьбах азербайджанской нации, всего населения Азербайджана особую роль. По словам одного из основателей Азербайджанского государства Мамед Эмина Расулзаде, с его созданием «географическое, этнографическое и лингвистическое определения понятия «Азербайджан» обрело политический смысл». И даже лишившись независимости, в силу необратимости зародившейся новой исторической традиции, азербайджанская государственность, пусть даже в сильно урезанном виде, сохранилась в советское время. Сохранилась для того, чтобы при благоприятных исторических условиях вновь обрести статус независимого государства. Оправдалось историческое пророчество Расулзаде, что однажды взвившееся трехцветное знамя, вновь будет реять над Азербайджаном. И, по словам другого выдающегося деятеля современного Азербайджана, покойного Президента Республики Гейдара Алиева, Азербайджан вновь стал независимым «навечно, навсегда», и независимость его приобрела «необратимый характер».

В настоящей книге автор постарался осветить широкий круг вопросов многовековой истории Азербайджана. Тем не менее, он далек от мысли, что ему удалось охватить весь спектр вопросов, которые давали бы основание утверждать об изложении предмета. Он лишь претендует на попытку представления своего видения некоторых, носящих концептуальный характер проблем истории Азербайджана. Далеко не все вопросы изложены в настоящем повествовании в равной степени подробно. Некоторые сюжеты национальной истории вовсе не отражены. Относительно небольшой формат издания и не предполагает всестороннего и всеобъемлющего изложения, которое доведено до событий,

связанных с восстановлением независимости Азербайджана в 1991 году. С этого события начинается, на наш взгляд, совершенно иной, новый период национальной истории, подлинное, научное осмысление которого предполагает либо выдержать определенную временную паузу, дабы не впасть в сети политической и пропагандистской конъюнктуры, либо приступить к основательному, всестороннему изучению этого периода. Современное же состояние историографии такой возможности не предоставляет. Автор же, при подготовке книги, опирался, в основном, на уже достигнутые в процессе развития исторической науки результаты. И при всех достигнутых азербайджанской историографией успехах, следует признать, что существует немало проблем либо вовсе не затронутых исследовательскими разработками, либо изученных не на должном научном уровне. Это все существенно ограничивало возможности автора по созданию обобщающего труда. Тем не менее, хочется надеяться, что настоящее издание встретит доброжелательное отношение читательской аудитории, с пониманием и интересом будет воспринято всеми, кто проявляет интерес к истории Азербайджана.

**Шаин Мустафаев**

### **Некоторые теоретические вопросы современной азербайджанской историографии<sup>2</sup>**

То, что Н. Бердяев считал мессианским духом русской истории (1), продолжало влиять на умы и души людей и в XX столетии, и во многом определяло направление исторических поисков в бывшем СССР. Трансформировавшееся в советскую эпоху историческое видение полагало, что суть истории – это не хаотичное движение событий и людских воль, а исполнение великой миссии, некое направленное движение к единой и конечной цели, некий закономерный процесс неизбежного объединения всего человечества в гармоничное социальное общество, в котором не будет места для эксплуатации человека и будут созданы условия для духовного расцвета личности.

Многие древние и средневековые традиционные исторические учения неизменно включали в себя концепцию «золотого века» – канув-

---

<sup>2</sup> Представленная статья впервые была опубликована в журнале AMEA akademik Z.M.Bünyadov adına Şərqşünaslıq İnstitutu “Elmi araşdırmaları”, (X buraxılış, 2014, c. 185-210.

шей в лету эпохи справедливости и процветания, которая представляла собой идеал для подражания. Советская историческая наука переместила «золотой век» из прошлого в будущее, тем самым придав истории удивительный динамизм и оптимизм вместо ностальгического в прошлом духа. Она же возложила на русский народ историческую миссию вести человечество к светлому будущему. Таким образом, при всех ссылках на марксистский материализм и экономические законы, русское историческое видение и в советскую эпоху внутренне оставалось проникнутым глубоким идеализмом.

Поскольку эта миссия не могла осуществляться в вакууме, и для действующего субъекта истории был необходим и объект воздействия, то советской наукой была осуществлена грандиозная работа по переосмыслению всей мировой истории и созданию новой концепции ее развития. Центральным ее событием была признана социалистическая революция 1917 г., с которой началось торжественное движение всего человечества к светлому будущему. Вся предыдущая история в той или иной степени осмысливалась сквозь призму общемирового значения этого события и, так или иначе, имела подчиненное значение.

Особое место во всей этой концепции занимала история народов бывшего СССР. Сопричастность к судьбе русского народа, разделение с ним единых ценностей, соучастие в строительстве коммунистического будущего было важной мотивацией для «синхронизации» исторических судеб России и этих народов. При всей многогранности и разности культурных и цивилизационных типологий, история этих народов переосмысливалась через определенный набор советских идеологических штампов. Категории классовой борьбы, движение через антагонистические общественно-экономические формации к социализму и т.д. были важным категориальным инструментарием для исторического анализа представителей национальных исторических школ. В наиболее простой и стандартной форме это проявлялось в школьных учебниках по истории СССР. История национальных регионов и окраин занимала в этом школьном учебнике незначительное и подчиненное положение и призвана была подтверждать генеральную мысль о добровольности включения их в состав России и прогрессивности данных актов с точки зрения интересов этих народов. Правда, аргументация этой прогрессивности варьировалась в каждом конкретном случае, хотя и не отличалась большим разнообразием. В приложении к разным регионам и народам она сводилась к двум основным постулатам.

Первый постулат гласил об освободительной миссии России и спасении этих народов от иноземных захватчиков. Это положение применялось, в том числе, к азербайджанцам, грузинам, армянам, которые в течение многих столетий «страдали от турецкого и персидского гнета». К примеру, типичное выражение этой мысли встречается в «Очерке истории Ирана» М.С. Иванова: *«Туркманчайский договор положил конец русско-иранским войнам начала XIX века. Эти войны по своим объективным результатам имели освободительный характер для грузин, армян и азербайджанцев. Они принесли этим народам освобождение от персидского и турецкого ига, от власти персидских и турецких ассимиляторов, которые в течение длительного времени «кромсали, терзали и истребляли» их»* (2). Неадекватность этой версии очевидна. Как можно применять ее одновременно к трем народам, когда в отличие от грузин и армян, азербайджанцы сами являлись частью пресловутого «турецкого и персидского мира»? Однако для стандартизированной истории важно было представить единство и нерасторжимость судеб этих народов и их неизбежное сближение с Россией. Идентичная версия применялась к истории других народов, например, украинцев и белорусов, которых Россия «спасала» от турецко-татарских нашествий и власти польской шляхты.

Второй постулат включал в себя культуртрегерский аспект. Как страна, стоявшая на более высокой ступени развития, Россия выступала носителем цивилизаторской миссии. Входя в ее состав, более отсталые народы получали возможность быстрее преодолеть патриархально-феодальные порядки, влиться в общее русло русского революционного движения, приобщиться к передовой русской и мировой культуре. В той же книге М.С. Иванова отмечается, что *«Присоединение Закавказья к России ... привело к ликвидации феодальной раздробленности и прекращению ханских междоусобиц, а также к установлению более тесных экономических связей с Россией. Все это не могло не приводить к ускорению процесса разложения феодально-патриархальных отношений и в дальнейшем к развитию буржуазных отношений. Северный Азербайджан, например, в составе России ушел впоследствии намного вперед в своем экономическом развитии по сравнению с Южным Азербайджаном, который остался под гнетом иранских шахов и ханов. Наконец, присоединение к России открыло для грузинского, армянского и азербайджанского народов более широкую возможность общения с передовой русской культурой. Передовая революционно-демократическая русская культура, классики*

*русской литературы, ученые сыграли огромную роль в развитии прогрессивной общественной мысли этих народов» (3).*

При этом для каждого народа выделялись знаковые исторические фигуры – большей частью люди культуры или государственные деятели, которые были призваны символизировать вечное единство этих народов с Россией, например, Богдан Хмельницкий и Тарас Шевченко у украинцев, Абулхайр-хан и Чокан Валиханов у казахов, Фатали-хан Кубинский и Дербентский и Мирза Фатали Ахундов у азербайджанцев, Салават Юлаев у башкир, Хачатур Абовян у армян и т.д.

Таким образом, можно было читать историю Узбекской ССР, Грузинской ССР или любой другой советской республики – разные имена, разные события, разные культуры, однако трудно было отделаться от ощущения схематичности исторического видения, некой стандартной заданности исторических судеб этих народов, которым суждено было в конце концов слиться в единый братский союз. Эта ситуация, конечно же, не могла удовлетворить интеллектуальные запросы пытливающей части интеллигенции в бывшем СССР – как русской, так и национальной. Поэтому любые выходы за рамки идеологического круга вызывали пристальное внимание как общества, так и идеологического руководства. Так, появление книги «Аз и Я» Олжаса Сулейменова вызвало идеологический скандал и оживленные дискуссии в интеллектуальных кругах страны (4).

Ситуация резко изменилась с развалом СССР. Вместе с единым политическим и экономическим пространством распалось и общее идеологическое и информационное пространство. Наряду с парадом суверенитетов начался и парад национальных историй.

Новые независимые государства нуждаются в переосмыслении своего места на политической карте, что должно подтверждаться и их историческим статусом. История в новых условиях, как и в советское время, продолжает в определенной степени нести политическую нагрузку. Не случайно во многих межэтнических конфликтах на постсоветском пространстве, в том числе, в армяно-азербайджанском, грузино-абхазском, российско-украинском конфликте за Крым историческая составляющая или проблема исторического права на землю была и остается существенной. Во всяком случае, в восприятии в массовом сознании такого рода проблем, как правило, срабатывают не столько политико-правовые нормы, сколько исторические стереотипы. Немаловажной функциональной «нагрузкой» истории является и ее довольно активное использование в процессе национального строительства во многих постсоветских странах. Достаточно лишь упомянуть о том,



что начало 1990-х гг. стало свидетелем исторической канонизации и возведения в официальный культ Саманидов в Таджикистане и Тимура в Узбекистане.

Излишне говорить о том, насколько серьезные вызовы новые условия поставили перед историками в постсоветских странах, в том числе, в Азербайджане. В первую очередь стоит вопрос о пересмотре ряда фундаментальных мировоззренческих и методологических основ исторических исследований. Ученые стоят отнюдь не перед простыми проблемами, связанными с базовыми принципами исторической науки, от решения которых во многом может зависеть ее дальнейшее развитие в стране.

### **Вопросы методологии**

Азербайджанская историография как самостоятельная научная дисциплина сформировалась в советское время, и, естественно, методологической базой исторических исследований здесь однозначно выступала марксистская теория в ее советской официальной версии. В основе этой методологии лежит восприятие мирового исторического процесса как череды сменяющих друг друга общественно-экономических формаций (т.н. классическая марксистская «пятичленка»), вызываемых развитием производительных сил и производственных отношений, т.е. базисной основы общества. Согласно марксистской конструкции история человечества начинается с первобытно-общинного строя, который в результате возникновения имущественного неравенства и формирования антагонистических социальных классов постепенно сменяется рабовладельческим строем (древность и античность), при котором возникает государство, орган подчинения и эксплуатации имущими классами неимущих. В результате дальнейшей эволюции производительных сил и производственных отношений рабовладельческий строй сменяется феодальным (средние века). На смену последнему в новое время после серии буржуазных революций приходит капитализм (новое время). И, наконец, пролетариат, самый организованный и передовой класс свержает власть буржуазии и открывает новую эру в истории человечества – социализм (новейшая история).

Как бы данная теория ни выглядела сегодня продуктом «исторического идеализма», если слегка перефразировать марксистскую терминологию, она, в целом, придавала истории оптимистический дух, поскольку постулировала неизменное движение человеческого общества по восходящей линии развития. В то же время, ее нельзя оценивать

однозначно, поскольку она имела как вполне позитивные научные стороны, так и серьезные изъяны. Прежде всего, следует подчеркнуть ее слабое звено, которое, впрочем, было имманентно присуще скорее не самой теории, а тем советским идеологическим рамкам, в которых она разрабатывалась и пестовалась. Это ее догматизм и жесткость идеологической конструкции, которая лишала ее внутренней эластичности и возможности безболезненно эволюционировать в соответствии с требованиями времени. В чем это проявлялось? «Пятичленка» была задана как универсальная идеологическая парадигма исторического развития всего человечества. Иными словами, она была призвана вобрать в себя все гигантское разнообразие исторических векторов, линий развития, судеб различных народов на всех континентах и во все времена. Согласно марксистской концепции все народы, так или иначе, развивались по единой исторической линии, должны были пройти одинаковые стадии, кто раньше, а кто позже, и прийти к единому результату. При этом следует особо подчеркнуть, что К.Маркс и Ф.Энгельс разрабатывали свою историческую концепцию в XIX в., в основном, на базе европейской истории, которая была изучена лучше, чем история восточных народов. Хотя, следует признать, что в целом, историческая наука в середине XIX столетия не накопила еще достаточного фактического материала, который позволял применить эту концепцию к развитию всех докапиталистических обществ. Научное востоковедение же в Европе в это время только переживало период становления.

То, что Восток не вполне вписывался в прокрустово ложе «пятичленной» схемы, сознавали и сами авторы концепции. Это отражено в ряде их работ, в частности, в «Формах, предшествующих капиталистическому производству» К.Маркса, письмах Ф.Энгельса и т.д. (5) В частности, сложно найти в истории Востока, где в сфере орошаемого земледелия (или в так называемых «гидравлических» обществах, по К.Виттфогелю (6)) были, в основном, заняты общинные крестьяне, те классические формы рабовладельческого строя, которые характерны для античного европейского Средиземноморья, или сеньориально-вассальные отношения, составлявшие суть классического западноевропейского феодализма. Как известно, для Востока от Китая до Передней Азии были характерны, скорее, примат государства над обществом. Гипертрофированная роль государства, как организатора и регулятора общественной жизни, была вызвана тем, что здесь большая часть основных средств производства, т.е. земли, исторически находилась в государственной собственности. Это способствовало появле-

нию широкого и разветвленного управленческого (бюрократического) слоя. По сути, классическим типом государства на Востоке являлась централизованная бюрократическая структура. Иными словами, в отличие от Запада, где высший слой государства состоял из наследственной аристократии, владевшей на правах частной собственности землей, недвижимостью и людьми, на Востоке эти функции выполняла бюрократия, с тем существенным отличием, что она формально не являлась владельцем средств производства, считалась наемным слоем и не имела наследственного характера.

Еще одним принципиальным отличием Востока от Европы являлось присутствие номадизма. Аридные зоны обширных евразийских степей были обиталищем кочевых народов, которые своими нашествиями, приграничной торговлей или в иных формах вносили существенные коррективы в историческую эволюцию восточных обществ, становились неотъемлемой частью истории Востока. Иначе говоря, в отличие от Запада, Восток исторически представлял собой симбиоз седентаризма и номадизма. Данный фактор также был тем элементом, который не позволял безапелляционно применять «пятичленную» марксистскую конструкцию в исторических исследованиях восточных обществ, в том числе, в Азербайджане.

Таким образом, достаточно проблематично говорить о безболезненной смене общественно-экономических формаций в марксистском понимании этого слова в процессе исторического развития восточных обществ. Этот вывод был очевиден для историков-востоковедов. Поэтому для учета и маркировки отличительных черт восточной истории в советской исторической науке были изобретены особые термины, как «восточный феодализм», «кочевой феодализм» и т.д. Не случайно именно в востоковедной среде в советский период несколько раз (в конце 20-х гг., в 60-е гг. и в 80-е гг. XX в.) были инициированы серьезные дискуссии о специфике исторического развития Востока, в которых принимали участие ведущие историки-востоковеды. Несмотря на их оживленный и продуктивный характер, бурные обсуждения так называемых «азиатского способа производства», «государственного способа производства», «восточного феодализма» и других терминов, предлагаемых для обозначения типологической сущности общественных отношений на Востоке и составляющих фундаментальную особенность его исторического развития, участникам дискуссий не удалось переломить «терминологический» догматизм советской исторической науки (7). Древняя и средневековая история народов «восточных» республик Советского Союза – Азербайджана, Узбекистана,

Туркменистана и др., равно как и стран зарубежного Востока, продолжала, в целом, изучаться в рамках общепринятой концепции.

К сожалению, сама азербайджанская историческая наука не особо отличалась повышенным интересом к теоретическим вопросам, предпочитая заниматься больше исторической эмпирикой, временами лишь формально облеченной во фразеологию «исторического материализма» (пожалуй, лишь некоторые работы академика А.А. Али-заде составляют приятное исключение). К ней вполне применима оценка Ю. Брегеля, данная им в адрес центрально-азиатских историков: *«Центрально-азиатские историки почти без исключения не испытывают какого-либо интереса к общим методологическим проблемам... и продолжают использовать практически без изменений прежние марксистские клише безотносительно к исследуемому периоду или теме»* (8).

Впрочем, это явление абсолютно естественно и объяснимо. Перед молодой азербайджанской исторической наукой на этапе ее становления стояла вполне конкретная задача – очертить контуры исторического пространства, описать ее событийный ход, выявить основные периоды ее эволюции. Она была далека от обобщения эмпирического материала на теоретическом уровне, от идеи вписать историю азербайджанского народа в общемировой контекст, осознать место Азербайджана в глобальном историческом времени и пространстве. Эти слова отнюдь не должны восприниматься в качестве критики, они лишь констатируют уровень развития и потенциал азербайджанской исторической науки в XX в. Можно ли было добиться больших успехов в этот период? Вероятно, да, если бы азербайджанские историки проявляли больше интереса к теоретическим проблемам, вопросам философии истории, или же хотя бы внимательнее отслеживали те теоретические дискуссии, которые время от времени разворачивались в советской исторической науке, особенно среди медиевистов-востоковедов. Однако, несмотря на вышесказанное, в целом, следует по достоинству оценить весомый труд нескольких поколений азербайджанских историков советского периода, которые заложили основу национальной историографии – Абдулкерима Али-заде, Зии Буниятова, Играра Алиева, Гаси Абдуллаева, Микаила Гейдарова, Октая Эфендиева, Абдуллы Рахмани, и других.

Таким образом, очевидно, что принципы периодизации истории Азербайджана, принятые в советский период, были целиком и без достаточного критического осмысления заимствованы из арсенала «исторического материализма» и не всегда учитывали реальные ступени

исторической эволюции общества и государственности на территории Азербайджана, особенно в докапиталистический период. В наиболее академической форме данная классификация нашла свое отражение в трехтомнике «Истории Азербайджана», где она дана в приблизительно следующем виде:

1. До IX в. до н.э. – первобытно-общинный строй
2. IX в. до н.э. - III-V в. н.э. – рабовладельческий строй (древность)
3. V-XVIII вв. н.э. – феодальный строй (делится на подстадии – раннее средневековье или формирование феодальных отношений, развитое средневековье или период зрелых феодальных отношений, позднее средневековье или период упадка феодализма)
4. XIX-нач. XX в. – развитие капиталистических отношений в Азербайджане (новое время или колониальный период)
5. XX в. (после 1917 г.) – социалистическая эпоха (новейшая история)

Разумеется, длительное господство в азербайджанской историографии марксистской теории, пусть даже в ее догматической форме, не следует воспринимать как однозначно негативное явление. Более того, она скорее принесла немало позитивного в нашу науку. Главным образом, потому, что марксистская теория нацелена на выявление во всемирном историческом процессе неких глубинных закономерностей, базирующихся, прежде всего, на социальных и экономических принципах. Она выстраивает историю в определенную схему последовательной смены эпох (общественно-экономических формаций), вызванной не субъективными причинами, а объективными законами общественного развития. Таким образом, она вооружает историка достаточно разработанной методологией и инструментарием для научного исследования, дает возможность писать историю широкими мазками, возвышаясь над властью факта, обозревать масштабность исторической панорамы, воспаряя на высоту птичьего полета. При всех возможных натяжках в интерпретации тех или иных исторических деталей в угоду схеме, марксистская теория выгодно отличается от банальной трактовки истории как некоего нагромождения политических и военных фактов. Ее сильные стороны сегодня подчеркивают и многие представители западной гуманитарной мысли, особенно левого толка. К примеру, Э. Хобсбаум пишет о современном состоянии «боев за историю»: *«Настало время заново оформить коалицию тех, кто видит историю как рациональное исследование хода трансформаций человечества, против тех, кто искажает ее в угоду политическим*

*интересам – и, более широко, против релятивистов и постмодернистов, которые отрицают саму возможность такого исследования... Марксистский подход – обязательный элемент воссоздания авангарда разума» (9).*

В то же время, очевидно, что требовался фундаментальный пересмотр методологической базы исторических исследований в Азербайджане, особенно, после восстановления независимости. Это было необходимо в силу ряда объективных причин. Прежде всего, с распадом Советского Союза и крахом коммунистической идеи во всемирном масштабе распалась сама логическая цепь, внутренний монолит марксистской «пятичленки», призванной демонстрировать непреложность закона победы более «прогрессивных» формаций над формациями, отжившими свой век, и доказать тем самым конечную победу социализма над капитализмом. Жизнь не подтвердила правильность подобного взгляда на историю. Следовательно, и методология исторического исследования в рамках этой концепции требовала пересмотра. Вторая причина заключалась в необходимости более внимательно и вдумчиво учитывать специфику исторического развития Азербайджана в доиндустриальную эпоху в рамках общей истории Востока. А последняя, как было отмечено, вписывалась в марксистскую «пятичленку» достаточно формально.

Таким образом, в современных условиях применение для исторических исследований, и особенно, периодизации истории Азербайджана в чистом виде марксистской теории общественно-экономических формаций представляется невозможным и нецелесообразным. При этом следует особо подчеркнуть, что это не означает, в целом, игнорирования важной роли социально-экономических факторов в исторической эволюции того или иного народа. Азербайджанским историкам следует всерьез задуматься о развитии теоретической мысли, изучении и применении в исследованиях наиболее адекватных методологических принципов, бытующих сегодня в мировой исторической науке.

### **Вопросы периодизации**

Ключевой проблемой в комплексном исследовании истории любого народа является вопрос периодизации. В мировой историографии существует множество типов периодизации, основанных на различных критериях. Как правило, для «дописьменной» эпохи истории человечества используются принципы **археологической периодизации**, основанной на классификации памятников материальной культуры в зависимости от материала и техники изготовления орудий труда, а также

костных останков древних людей и животных. Согласно археологической периодизации история делится на так называемые каменный, бронзовый и железный века. В основу археологической периодизации были положены воззрения римского философа и поэта Лукреция Кара, который в своей поэме «О природе вещей» нарисовал картину смены каменных орудий медными, а медных - железными. Много позднее с ним солидаризировался датский учёный К. Томпсен, который, опираясь уже на археологические данные, ввел понятие трех вышеназванных веков.

Более многовариантны методы периодизации истории «письменного периода», которые базируются на различных критериях — политических, династических, социально-экономических, социокультурных и иных.

К примеру, традиционной системой периодизации китайской истории, в целом, взятой за основу даже в историографии коммунистического Китая, является династический метод, когда вся история китайского народа подразделяется на периоды правления различных династий (например, 616-917 гг. — Танский период, т.е. эпоха правления династии Тан и расцвета китайской государственности и культуры; 918-957 гг. — правление пяти династий; 958-1279 гг. — правление династии Сун; 1280-1368 гг. — Юаньский период, т.е. время владычества чужеземной монгольской династии и упадка государственности; 1368-1644 гг. — Минский период, т.е. правление ханьской по происхождению династии Мин и возрождения китайской государственности и культуры, 1644-1911 гг. — Цинский период, т.е. эпоха правления маньчжурской династии Цин и постепенного упадка и колониального закабаления западом Китая).

Проблема периодизации истории Азербайджана является, пожалуй, наиболее дискуссионной в нашей историографии. Нелегко ответить на вопрос — какие же принципы должны быть положены в основу периодизации. Очевидно, что руководствоваться лишь социально-экономическими показателями, как это было принято в азербайджанской историографии советского периода, не представляется возможным по той простой причине, что социально-экономическая история Азербайджана в докапиталистическую эпоху недостаточно разработана. По эпохе древности в наличии имеется слишком мало письменных источников, дающих ясное представление об этапах общественной и хозяйственной эволюции на территории Азербайджана в течение столетий. Археологические материалы дают больше сведений, однако они охватывают, в основном, территорию нынешней Азербайджан-

ской Республики. О территории Южного (Иранского) Азербайджана, к сожалению, в нашем распоряжении имеется недостаточно археологического материала. Эпоха средневековья, особенно после арабского завоевания, намного лучше освещена в письменных исторических источниках – арабских, персоязычных, византийских, армянских, грузинских, османских. Поэтому, соответственно, этот период значительно детальнее исследован в трудах азербайджанских историков как советского периода, так и за последние 20 лет. Тем не менее, все еще нельзя с уверенностью утверждать, что уровень нашего знания этого периода позволяет убедительно судить о последовательности исторических этапов, связанных с социально-экономическими факторами.

Точно так же нецелесообразно принимать за основу периодизации истории Азербайджана лишь династический или этатистский подход, поскольку невозможно говорить о непрерывной цепи азербайджанской государственности в течение длительного исторического времени. Особенность истории азербайджанского народа, как и ряда соседних с ним народов, заключается в том, что в силу географического расположения страны на пересечении важнейших стратегических и торговых магистралей, соединяющих восток с западом и север с югом, он часто входил в состав обширных империй, формировавшихся вдоль них. Не следует забывать, что важнейшие трассы Шелкового пути пересекали территорию Азербайджана, причем как на юге страны (через Тебриз), так и на севере (т.н. «дорога Страбона» – водный путь, соединявший Центральную Азию через Каспий и Южный Кавказ с Черным морем) (10). Именно эти магистрали часто детерминировали возникновение крупных государственных образований, призванных контролировать международные торговые трассы. Азербайджан, естественно, не оставался в стороне от этих глобальных трендов древнего и средневекового периода. Причем эти империи могли быть как «внешнего» происхождения, как, к примеру, Ахемениды, Парфия, Сасаниды, халифат, так и те, в которых Азербайджан занимал метропольное положение, как, например, при Ильханидах и в постмонгольских государствах (Джелаириды, Кара-Коюнлу, Ак-Коюнлу, Сефевиды).

В то же время можно с уверенностью утверждать, что исторический облик Азербайджана во многом определялся социокультурными факторами. Территория Азербайджана, несомненно, еще несколько тысячелетий назад входила в древнейшую зону (очаг) производящего хозяйства, в которой происходил революционный по своей значимости для всей истории человечества переход от присваивающего к производящему типу хозяйства. Более того, примерно в VII-VI тысячеле-



тиях до н.э. в переднеазиатском и восточно-средиземноморском ареале, и в VI-V тысячелетиях до н.э. в иранском и центральноазиатском ареале древнейшего ирригационного земледелия происходит дальнейшая историческая эволюция человеческого общества и начинается развитие первых форм цивилизации. Территория Азербайджана также примыкает к этим ареалам. Не случайно уже в глубокой древности здесь наблюдаются первые признаки протогосударственных образований – союзов племен каспиев, луллубеев, кутиев. И уже в XI в. до н.э. ассирийские письменные памятники фиксируют формирование первого государственного образования в районе озера Урмия – государства Манна.

Важным социокультурным признаком исторической эволюции общества на территории Азербайджана также является распространение здесь мировых религий. Сложно указать на много других регионов, где в ходе исторического развития происходит последовательная смена известных религий. На территории Азербайджана в разные исторические периоды наблюдается массовое распространение и зороастризма, и христианства, и ислама. Эти признаки, безусловно, являются достаточно зримыми маркерами смены исторических эпох.

Учитывая вышесказанное, наиболее оптимальным решением проблемы представляется применение комбинированного подхода к периодизации истории Азербайджана, когда за основу принимаются, главным образом, социокультурные критерии, однако не исключается при этом и учет как социально-экономических факторов, так и династических (вернее, этатистских) изменений.

Следует также подчеркнуть, что, разрабатывая критерии периодизации истории Азербайджана, необходимо придерживаться принципа **целостности и единства** этой истории, что означает недопустимость деления исторических этапов на «наши» и «не наши» с точки зрения этнокультурной идентичности. Сегодня в этнологической науке общепринято очевидное мнение, что не существует так называемых «этнически чистых» и автохтонных народов, что в процессе антропогенеза и этногенеза на Земле миграции и этнические смешения всегда играли неоспоримую роль. И азербайджанский народ в этом смысле не является исключением. Поэтому, независимо от того в каких хронологических рамках воспринимается формирование современного азербайджанского народа с его оригинальным тюркским языком, культурой и системой ценностей, именно он является полноправным носителем всего многообразия исторического и культурного наследия, которое веками вырабатывалось на этой земле с древности до современности.

Иными словами, азербайджанский народ органически вобрал в себя исторический опыт земли своего обитания. Именно он хранит, развивает и передает будущим поколениям весь комплекс историко-культурных традиций Азербайджана.

В то же время, пожалуй, мы могли бы с полным правом повторить о себе слова Ф.Броделя, сказанные им в адрес его родной Франции: *«Что ни говори, цельной Франции противостоит Франция многоликая, и мы не вправе изучать только первую, игнорируя вторую. Не признав за нашей родиной многоликости, мы никогда не сможем разобраться в нашем национальном прошлом, сущность которого – подспудное отторжение одной области от другой, противоречия, непонимание или взаимопомощь (случалось и такое!), – но также и ссоры, ненависть, насмешки»* (11). Впрочем, какой мыслящий историк не согласится, что это утверждение великого француза имеет универсальный для всех народов характер.

Принцип целостности и единства истории приобретает особую актуальность сегодня, когда, к сожалению, усиливаются нападки на историко-культурное наследие азербайджанского народа, когда в попытках спровоцировать межнациональные трения в Азербайджане учащаются пропагандистские утверждения о том, что азербайджанцы, будучи «наследниками кочевых тюркских племен», якобы подавлявших культуру «местных» этносов, являются «пришлым» народом. Безусловно, вся эта шумиха, которая нагнетается извне в неблагоприятных и явно политических целях, является продуктом ярко выраженного архаичного и расистского мировоззрения и не имеет ничего общего с научным подходом. Азербайджанская историческая наука, признавая роль тюркского субстрата в этнокультурном генезисе азербайджанского народа, совершенно не отрицает участие в данном процессе и представителей других, прежде всего, ираноязычных и кавказоязычных этносов. При этом, рассматривая этничность в рамках конструктивистского дискурса, следует отметить, что современный азербайджанский народ является этносом не «по крови», а «по культуре», т.е. в состав азербайджанцев включаются все те, кто считает:

- а) Азербайджан своей родиной в гражданском или историко-культурном смысле этого слова,
- б) азербайджанский язык – своим родным языком,
- в) азербайджанскую культуру – неотъемлемой частью своей идентичности.

Соответственно, следуя принципу целостности и единства истории Азербайджана необходимо рассматривать ее в контексте неразрывной

связи и преемственности территориально-географического и культурного пространств и признать весь многотысячелетний исторический опыт этой земли неотъемлемой частью историко-культурного наследия азербайджанского народа.

Таким образом, основные этапы истории Азербайджана представляются в следующем виде:

- Эпоха «археологических» периодов (до IX в. до н.э.)
- Эпоха «осевого времени» (800–200 гг. до н.э.)
- Эпоха «кристаллизации» государств (III в. до н.э. – VI в. н.э.)
- Эпоха включения в исламскую цивилизацию (VII–XVIII вв. н.э.)
- Эпоха модернизации (XIX в. – по наше время)

Рассмотрим эти исторические периоды в истории Азербайджана подробнее.

● **Эпоха «археологических» периодов** (начиная с древнейшего периода заселения человеком территории Азербайджана, и включая первые известные протогосударственные образования – племен и племенных союзов *кутиев* или *гутиев* – III-II тыс. до н.э., *луллубеев* – III-I тыс. до н.э., *хурритов* – III-I тыс. до н.э., *каспиев* – I тыс. до н.э.)

● **Эпоха «осевого времени»**, когда в истории человечества, по определению К.Ясперса, произошли фундаментальные интеллектуально-мировоззренческие сдвиги, определившие ее дальнейшее развитие, и на смену мифологическому мировоззрению пришло рациональное, философское видение мира, сформировавшее тот тип человека, который существует поныне. Ясперс датирует «осевое время» **800–200 годами до н.э.** и пишет о его сути: *«Новое, возникшее в эту эпоху, ... сводится к тому, что человек осознает бытие в целом, самого себя и свои границы. В эту эпоху были разработаны основные категории, которыми мы мыслим по сей день, заложены основы мировых религий, и сегодня определяющих жизнь людей» (12).* Это время, когда возникли учения Лао-цзы и Конфуция, Будды, библейских пророков, Зороастра, когда жили и творили Фалес, Пифагор, Анаксимандр и т.д. (13).

Для Азербайджана «осевое время» знаменательно тем, что на его территории формируются первые государства (Манна – IX-VIII вв. до н.э.), или же он входит в состав могущественных государственных образований древности – Мидии (VII-VI вв. до н.э.) и Ахеменидской империи (VI-IV вв. до н.э.), тем самым, включаясь в мировой исторический процесс. Важным признаком этого является включение территории Азербайджана в мировой ареал распространения зороастризма.

● **Эпоха «кристаллизации» государств** на территории Азербайджана (III в. до н.э. – VI в. н.э.) является важнейшим этапом в истории Азербайджана, когда с падением Ахеменидской империи под ударами Александра Македонского впервые на юге исторического Азербайджана получает номинальную независимость государство Атропатена. Начинается формирование культурно-политических границ Азербайджана, когда страна получает свое историческое наименование, дошедшее до наших дней (Атурпатакан – Адербадаган – Азербайджан – совр. Азербайджан). По сути, именно в этот период оформляются границы, в которых продолжает существовать современный Азербайджан (включающий как территорию Азербайджанской Республики, так и Южного или Иранского Азербайджана). Именно в самом конце «осевого времени» (по К.Ясперсу, т.е. к 200 г. до н.э.) территория Атропатены достигает максимального географического расширения и охватывает земли не только южнее, но и севернее Аракса. По сообщению древнегреческого автора Полибия, писавшего свой труд во II веке до н.э., в последней четверти III века до н.э. некоторые части Атропатены *«возвышаются над Понтом (Черным морем - И. А.) в местах выше Фасиса (по-видимому, р. Риони. – И. А.), а с другой стороны она доходит до Гирканского (Каспийского – И. А.) моря»* (14). Этот факт, кстати, имеет важное историческое значение в дискуссии с теми, кто утверждает, что исторически границы Азербайджана всегда были ограничены на севере рекой Аракс. Несмотря на последовавшее за этим ослабление, потерю политической независимости и попадание в зависимость от могущественных империй древней Персии – Парфии и Сасанидского государства, Атропатена сохранила свой историко-культурный облик и пространство, дав начало жизни Азербайджану.

Примерно в это же время (конец II – начало I в. до н.э.) в восточной части Южного Кавказа возникает другое государство Албания, которое также превращается в историческую целостность и при этом формирует, развивает и сохраняет в течение длительного периода свою политическую и культурную идентичность. Этому в значительной мере способствовало принятие Албанией христианства, создание собственного оригинального алфавита, следовательно, и общего литературного языка, а также собственной автокефальной церкви, которая, несмотря на периоды зависимости от армянской и византийской церквей, смогла сохранить самостоятельное существование.

Таким образом, длительный период политической и культурной «кристаллизации» двух государственных образований – Атропатены и

Албании, очертил исторические границы, в рамках которых уже в эпоху ислама мы начинаем наблюдать формирование Азербайджана. Не случайно акад. З.М. Буниятов отмечает во введении к сборнику «Историческая география Азербайджан», что *«понятие Азербайджан, применяемое на картах, правомерно употреблять по отношению к территориям Северного и Южного Азербайджана начиная с VI в.»* (15).

● **Эпоха включения в исламскую цивилизацию (VII-XVIII вв. н.э.)** является длительным и важным этапом в истории Азербайджана. Появление и распространение исламской религии в огромном регионе от Китая до Северной Африки стало важнейшей вехой всемирной истории и ознаменовало рождение новой динамичной и яркой цивилизации, составившей наряду с конфуцианской, буддийско-индуистской и христианской цивилизациями важнейшую часть историко-культурной панорамы человечества. Азербайджан стал частью этой цивилизации, что составило основной вектор его дальнейшего исторического развития и определило всю сущность его духовного, культурного, социального и политического бытия. Тот период в истории человечества, который в науке принято называть Средними веками, в истории Азербайджана связан с пребыванием в рамках исламской цивилизации. Эта эпоха в истории Азербайджана освещена источниками намного лучше по сравнению с предыдущими периодами и, соответственно, более детально исследованы ее стадийные особенности. Это дает возможность достаточно уверенно подразделять ее на соответствующие периоды.

**Период раннего ислама и халифата (VII-X вв. н.э.)** представляет собой переломный этап в истории Азербайджана. В VII в. арабы разгромили и уничтожили Сасанидскую империю, после чего территории бывшей Атропатены и Кавказской Албании были включены в состав арабского халифата. Азербайджан стал частью исламской цивилизации. Хотя следует учесть, что мусульманская религия не сразу победила и вытеснила первоначальные религиозные верования населения Азербайджана – зороастризм и христианство (достаточно указать на восстание Бабека), и этот процесс растянулся, по крайней мере, на 2-3 столетия, что и определяет хронологические рубежи предлагаемой исторической эпохи.

Основные вехи этого периода заключаются в том, что, во-первых, конфессиональная гомогенизация (исламизация) большей части населения Албании и Атропатены создала достаточно устойчивую духовно-идеологическую базу для его последующей этнолингвистической

гомогенизации, т.е. распространению тюркского этнического элемента и его языка, способствовавших формированию единого народа. Во-вторых, территория Азербайджана оказалась на стыке границ ислама и христианства, что способствовало формированию особого типа ментальности местного населения. С одной стороны, постоянное противостояние с соседними христианскими народами было важным фактором внутренней консолидации населения Азербайджана. Отражением этой консолидации и одновременно способствующим ей фактором было возникновение в этот период вассальных от халифата или независимых государственных образований на территории Азербайджана – Саджидов, Саларидов, Раввадидов, Ширваншахов, Шаддадидов. В то же время, противопоставление себя как части мусульманской уммы византийско-грузино-армянскому христианскому давлению дало населению Азербайджана возможность укрепить и сохранить собственную культурную самобытность, если учесть, к примеру, довольно агрессивную ассимиляторскую деятельность Армянской церкви в некоторых областях Кавказской Албании в этот период. С другой стороны, наряду с противостоянием, несомненно, постоянно происходили и активные контакты и культурный обмен между населением Азербайджана и его христианскими соседями, что формировало особую культурную ментальность региона, отличающуюся и по сей день открытостью и склонностью к культурному синтезу. Еще одной фундаментальной особенностью раннеисламского периода в истории Азербайджана были спорадические, но довольно массовые переселения различных тюркских племен, особенно хазар, на его территорию. Наряду с более ранними проникновениями гуннов, булгар, савилов и других, эти миграции создали этноязыковую базу для окончательного доминирования тюрков в Азербайджане, связанного с периодом сельджукских и монгольских завоеваний.

*Сельджукский период (XI-начало XIII в.)* является ключевым в истории Азербайджана. Если в предыдущий период распространение ислама обеспечило духовно-религиозное единство населения Азербайджана, то массовая миграция огузов из Средней Азии и Хорасана в Азербайджан и их расселение здесь дали возможность для формирования этнолингвистического единства на территории от Дербента на севере и почти до Хамадана на юге. Известно, что сельджукские завоевания качественно изменили этнокультурный облик всего ближневосточного мира и положили начало длительной эпохе политической гегемонии тюркского элемента в этом регионе. В истории Азербайджана эта эпоха ознаменована возникновением Государства атабеков

Азербайджана – политического образования, которое с полным правом может рассматриваться как ключевой этап тюркской государственности в Азербайджане. Ибо впервые при атабеках совместились территориальные границы Азербайджана с ее ведущей тюркской этнической составляющей. Как справедливо отметил акад. З.М. Бунятов, *«Период существования Государства атабеков Азербайджана (1136-1225) является временем консолидации всех азербайджанских земель под эгидой представителей династии Ильдегизидов. Именно в этот почти столетний отрезок многовековой истории Азербайджана его политические границы и этносоциальные рубежи приняли четкое очертание. Границы эти по тем или иным причинам в течение последующих столетий менялись, но не менялись аборигены – азербайджанцы...»* (16). И что не менее важно, впервые (если не считать Атропатену) в названии государства появилось слово Азербайджан. Возникнув как осколок гибнущей Сельджукской империи, Государство атабеков стало одним из сильнейших политических образований мусульманского мира в XII веке. При атабеках Азербайджан стал доминирующим центром, вокруг которого на протяжении ряда последующих нескольких столетий формировались мощные государства и империи от Ильханидов до Сефевидов.

**Монгольский период** в истории Азербайджана охватывает **начало XIII-XIV вв.** Как известно, в 1219 году войска Чингиз-хана завоевали Хорезм; бежавший от их преследования хорезмшах Джалал ад-Дин в свою очередь сверг господство атабеков Азербайджана и установил здесь свою власть. Пытаясь организовать совместное с соседними мусульманскими правителями сопротивление монголам, он погиб в войне с Сельджукидами Анатолии. Таким образом, в 1239 году Азербайджан был окончательно покорен монгольскими войсками. В первые годы страна подверглась жестокому разрушению. Была осуществлена резня населения ряда крупных городов, которые превратились в руины; на время захирели ремесло и торговля; часть сельских жителей вынуждены были бросить свои земли и спасаться бегством, в результате чего обширные сельскохозяйственные угодья превратились в пастбища кочевников, и т.д. Однако с образованием в середине XIII в. монгольского государства Ильханидов с центром в Азербайджане и со столицей в Мараге, Тебризе и Султанйе ситуация изменилась и началась эпоха экономического и культурного подъема и процветания. Вообще, роль монгольского периода в истории этнополитического развития Азербайджана все еще недостаточно осмыслена. Однозначно отрицательные оценки этой эпохи, характерные для догматической ис-

ториографии советской эпохи, были вызваны следованием традициям русской историографии, одной из основных задач которой было изобличение т.н. «монголо-татарского ига». Между тем, как указывал еще В.В. Бартольд, *«о монгольском нашествии писали, конечно, историки всех стран, завоеванных или опустошенных монголами»* (17). Тот же автор отмечает, что *«монголы принесли с собою очень сильную государственную организацию, которая, несмотря на все недостатки, была более стройно выражена, чем прежние государственные системы, и она оказала сильное влияние во всех областях, вошедших в состав монгольской империи»* (18). Азербайджан, как осевая область новой Ильханидской империи, оказался в эпицентре фундаментальных исторических изменений, вызванных монгольским завоеванием. Неопровержимым фактом является то, что при монголах произошло значительное усиление тюркского этнического элемента на территории Азербайджана. Если и не возникновение, то уж точно широкое распространение классической тюркоязычной азербайджанской литературы обязано этому времени. Сами Ильханиды быстро ассимилировались и стали частью этнокультурной среды Азербайджана. При них также произошло значительное усиление традиций тюрко-монгольской государственности на Ближнем Востоке. Нормы обычного права тюрков и монголов *Тёре* и *Яса* продолжали применяться в Азербайджане и в последующие столетия. Религиозный плюрализм при монголах открыл путь инакомыслию в исламе и широкому распространению гетеродоксальных религиозных течений. Идеологический зародыш будущего государства Сефевидов – ардебильский Сефевидский орден в Азербайджане – также возник при Ильханидах. Все эти и другие вопросы должны стать объектом серьезного изучения, чтобы попытаться понять процесс исторического развития азербайджанской государственности.

**Туркманскому периоду (XV в.)** в истории Азербайджана предшествовало кратковременное правление Тимура. Яркую художественную характеристику этого периода еще в начале XX в. дал в своем стихотворении «Фахрийе» известный азербайджанский поэт-сатирик Сабир, который с горечью писал о том, как единый народ был разделен на два враждующих между собой лагеря в войне среднеазиатского завоевателя Тимура с османским султаном Баязидом, и эта война привела лишь к взаимному уничтожению и саморазрушению народа. Такая оценка события общетюркской истории была довольно распространенной. Она отражена во многих литературных и исторических произведениях, особенно авторов «туранского» толка, в том числе, извест-



ного азербайджанского драматурга Г.Джавида. В то же время, этот взгляд применим в более локальном и узком смысле и к истории Азербайджана. Известно, что правитель северо-восточного Азербайджана ширваншах Ибрагим I, который в советской историографии был объявлен историческим героем Азербайджана, являлся верным союзником Тимура. Его войска не раз сражались в составе армии Тимура, в том числе, в войне против Османского государства. В то же время, одним из непримиримых врагов Тимура, с которым ему так и не удалось справиться, был глава конфедерации туркманских племен Кара-Коюнлу Кара Юсиф. Последний находился в союзе с османским султаном Баязидом. Ибрагим I и Кара Юсиф, яркие персонажи истории Азербайджана на переломе XIV-XV вв., соперничали между собой и в стремлении установить свою власть над всем Азербайджаном. Как известно, после смерти Тимура это удалось сделать Кара Юсифу, который оттеснил ширваншаха и основал новое государство Кара-Коюнлу со столицей в г. Тебриз.

Тем не менее, краткосрочное правление Тимура явилось важным переломным этапом в истории Азербайджана. Оно подвело черту под эпохой правления династий монгольского происхождения. В начале XV в. в Азербайджане была возрождена власть тюркских или туркманских династий в лице сменивших друг друга государств Кара-Коюнлу и Ак-Коюнлу. Этот период занимает особое место в истории азербайджанской государственности. Возникнув как небольшие бейлики (княжества) в Восточной Анатолии, Кара-Коюнлу и Ак-Коюнлу обрели статус признанных государств лишь с переселением в Азербайджан и превращением города Тебриз в столицу. Именно в этот период впервые наблюдается отчетливое самовыделение туркман Азербайджана из общетюркской этнической среды Ближнего Востока, и тем самым, ассоциирование своих интересов с политическими границами Азербайджана и прилегающих областей. Происходит этнополитическое противопоставление населением Азербайджана себя прочим ведущим тюрко-мусульманским государствам – Османской империи на западе и Тимуридам на востоке. Не случайно в средневековых источниках этого периода представители последних Джелаиридов и туркманских династий начали упоминаться как «Азербайджанские шахи», «правители Азербайджана» и т.д. В стремлении к легитимации эти династии апеллировали к огузским этническим ценностям и генеалогическим мифам «Огуз-наме». Законодательная деятельность правителей этих государств опиралась больше на традиции тюрко-монгольской, а не ирано-исламской государственности. К примеру,

законоположения Узун Хасана Ак-Коюнлу носили название *яса* в подражание языческим неисламским традициям Чингиз-хана (19). Кроме того, в правление этих династий азербайджанский тюркский язык и литература на нем получили небывалое ранее развитие и распространение.

**Сефевидский период (XVI-начало XVIII в.)** можно считать, образно выражаясь, «венцом» истории Азербайджана. Несмотря на свой противоречивый характер, именно он окончательно сформировал духовный и облик народа, оформил систему культурных и религиозных ценностей, на которых и сегодня зиждется азербайджанская психологическая «матрица». В начале XVI в. шейх сефевидского суфийского ордена в Ардебиле Исмаил при поддержке своих последователей из воинственных тюркских племен, получивших название кызылбашей, сверг власть династии Ак-Коюнлу в Азербайджане и провозгласил создание нового государства со столицей в Тебризе. Шиизм был объявлен официальной религией. Вслед за этим последовали длительные войны Сефевидского государства с Османской империей, которые продолжались с перерывами более ста лет. При первых Сефевидях, особенно шахе Исмаиле, который был талантливым государственным деятелем и правителем, продолжались традиции предыдущих азербайджанских государств. Т.е. власть опиралась, прежде всего, на военную и политическую мощь азербайджанского тюркского населения. Азербайджанский язык был языком двора и армии и стал использоваться также в дипломатической переписке. При них же продолжалось развитие и распространение классической и народная литература на азербайджанском языке. Строгая шиитская политика Сефевидов, противопоставление себя османским туркам на западе и узбекам на востоке способствовали этнической консолидации азербайджанского народа, окончательному самовыделению им себя из общетюркской этнической среды и развитию этнокультурной идентичности. В то же время, религиозные суннитско-шиитские войны между османами и сефевидами, подобно религиозным войнам между католиками и протестантами в Европе, привели к страшным опустошениям и упадку экономической жизни в Азербайджане. При шахе Аббасе I столица государства была перенесена в центральные области Ирана. Сефевидское государство все более стало обретать персидский облик.

**Период ханств (середина XVIII-начало XIX в.).** Правление Надир-шаха из тюркского племени *афшар* в 30-40-е гг. XVIII столетия стало важной вехой в истории всего Ближнего Востока. Интересно, что еще до советской эпохи в поисках исторического героя азербайджанская

литература не раз обращалась именно к образу Надир-шаха, как воплощению великого государственного деятеля. Такова, например, драма Н. Нариманова «Надир-шах», написанная в 1899 г. Сабир также в вышеуказанном своем стихотворении подчеркивает положительную сторону деятельности этого выдающегося правителя, который стремился избавить народ от ужасов религиозного раскола и суннитско-шиитских войн. Однако Надир-шах был предательски умерщвлен и все его замыслы остались нереализованными. Действительно, этот неординарный человек пришел к власти после падения Сефевидов благодаря своим политическим способностям и военному таланту и на волне патриотической борьбы против иноземных захватчиков – афганцев, России и Османской империи. В соответствии с древними тюрко-монгольскими традициями государственности он был провозглашен шахом на всеобщем съезде (*курултае*) представителей всей страны, который был созван в 1736 г. в Муганской степи в Азербайджане. Чтобы положить конец религиозной вражде и войнам с Турцией, Надир-шах предложил османскому султану совместными усилиями осуществить реформы в исламе, что звучало поистине революционно для того времени. Однако его предложения натолкнулись на косность и консерватизм мусульманского духовенства. После убийства Надир-шаха Афшара в стране стали набирать силу центробежные устремления. Именно эти процессы положили начало новому этапу в истории Азербайджана. Как было указано выше, после шаха Аббаса I позиции азербайджанской тюркской военно-политической элиты в системе государственного управления значительно ослабили и властные органы стали выразителями интересов, главным образом, персидской бюрократии и шиитского духовенства. Поэтому образование самостоятельных и полусамостоятельных азербайджанских ханств после смерти Надир-шаха следует рассматривать как важный шаг в процессе развития азербайджанской государственности. В середине XVIII в. Карабагское, Гянджинское, Кубинское, Шекинское и другие ханства одно за другим стали отходить от центральной власти и вести себя как независимые государственные образования. Самостоятельные сношения с Османской империей, Россией, правителями Северного Кавказа и Грузии были призваны подтвердить их независимый государственный статус. Наступление России на Кавказ в начале XIX века драматичным образом изменило ситуацию. С русским завоеванием Южного Кавказа был положен конец существованию независимых азербайджанских ханств. Тем не менее, этот период не прошел бесследно. В азербайджанской фольклорной литературе даже после столетнего

правления русской колониальной администрации сохранились воспоминания о временах независимых ханов и все еще воспевался героизм Гянджинского правителя Джавад-хана, который погиб, защищая свой город от русских войск.

● **Эпоха модернизации** в истории Азербайджана охватывает время от начала XIX века по сегодняшний день. Это время фундаментальной трансформации, суть которой заключалась в модернизации всей социальной и духовной жизни народа. Это время, когда происходит отрыв от традиционного типа общества и переход к современному обществу как на базовом уровне социальных и экономических отношений, так и на уровне мировоззренческих, культурных, политических ценностей. Азербайджан выходит из сферы безраздельного господства средневековой исламской цивилизации и вовлекается в сферу влияния иной, западной цивилизации, усваивает базовые ценности того нового типа культурно-общественной системы, которую некоторые предпочитают называть Модерном.

В целом, эту эпоху можно подразделить на три основных периода, которые с точки зрения хронологических границ достаточно четко маркируются знаковыми историческими событиями – 1) Русско-иранская война и включение северного Азербайджана в состав Российской империи в 1813 г.; 2) Октябрьская революция и последующая советизация Азербайджана в 1920 г.; 3) Распад Советского Союза и обретение независимости Азербайджаном в 1991 г.

*Период перехода к современному обществу (XIX-начало XX в.)* вызывает в азербайджанской историографии противоречивые оценки по ряду причин. Во-первых, этому процессу предшествовало русское завоевание северо-азербайджанских ханств, когда река Аракс вновь получила статус политической границы, разделяющей единый народ и его земли на две части между Российской империей и Каджарским Ираном. Во-вторых, Азербайджан переживал процесс перехода от традиционного общества к современному не в качестве самостоятельной и независимой страны, а в качестве колониального придатка империи со всеми вытекающими из этого негативными последствиями. Российская империя, сама в определенной степени являвшаяся образцом зависимого развития, оказалась метрополией для своих окраин, в том числе, Азербайджана. Речь в данном случае идет, конечно же, о северной части Азербайджана, а не южной, ибо после раздела страны они следовали разными путями развития.

Тем не менее, русское завоевание означало для Азербайджана его постепенное включение в новую капиталистическую миросистему.

Невозможно переоценить для Азербайджана значение той фундаментальной трансформации, суть которой заключалась в модернизации всей социальной и духовной жизни народа. Это период становления современной азербайджанской нации со всеми ее институциональными признаками – развитием рыночных отношений, современной прессой, литературой, определением собственной национально-культурной идентичности. Вершиной этого процесса явилось создание парламентской республики в Азербайджане в 1918-1920 гг.

**Советский период** в истории Азербайджана (1920-1991 гг.) можно оценивать по-разному – 1) как насильственный откат в результате большевистской революции от той магистральной линии развития, по которой двигалось все остальное человечество; 2) как колоссальный в истории человечества социальный эксперимент, нацеленный на создание нового типа общества, в котором воплощается вековая утопия о свободе и справедливости; и т.д. В любом случае, при всех страшных испытаниях, выпавших на долю Азербайджана в годы сталинизма, основной типологической характеристикой советского периода является продолжение в новых условиях модернизационной трансформации азербайджанского общества, выразившейся, прежде всего, в ускоренной индустриализации экономики, введении всеобщего обязательного образования, подрыве позиций традиционных религиозных институтов, внедрении общих культурных стандартов, дальнейшем развитии азербайджанской этнокультурной идентичности и т.д. Несмотря на фактор «зависимого» развития, достижения Азербайджана на этапе т.н. «развитого социализма» в вышеназванных областях были впечатляющи и, в определенной степени, выгодно отличали «советскую» модель модернизации от опыта ряда соседних стран мусульманского Востока. В этом плане данный исторический период нуждается в серьезном научном исследовании.

**Период политической независимости (с 1991 г. по настоящее время)** – это качественно новый этап в современной истории Азербайджана, когда он впервые за последние столетия получил возможность самостоятельно определять свою политическую судьбу, строить отношения с мировым сообществом, распоряжаться собственными экономическими ресурсами, разрабатывать планы будущего развития. По своей исторической сути это время призвано стать своеобразным тестом на стойкость и необратимость результатов того процесса модернизации, который проходил Азербайджан за последние двести лет.

## Вопросы этнополитической истории и истории

### государственности

Одной из ключевых проблем истории Азербайджана, которая все еще ожидает глубокого исследования как в теоретическом, так и практическом аспекте, является вопрос этнополитического развития и государственности. Здесь следует акцентировать внимание на двух основных вопросах. Первый вопрос – что следует считать истоками (историческими корнями) азербайджанской государственности и с какого периода нужно начинать ее историю? Второй вопрос касается этнополитической составляющей государственности, и в частности, в чем причина постепенной эволюции азербайджанской государственности после раннеселевкийского периода, тюркский характер которой четко обозначен в исторических источниках, в сторону «иранской» или «персидской» государственности в правление Аббаса I, и в чем заключалась глубинная суть этой трансформации?

Взгляды на историю государственности в Азербайджане, которые выражались в разное время и разными авторами, в целом, можно свести к трем основным концепциям, в основе которых лежат различные принципы и подходы.

***Территориальный (географический) принцип.*** Структурообразующим элементом этой концепции является территориальный (географический) фактор, который предполагает некую целостность исторического развития азербайджанского этноса и государственности начиная с эпохи древности и до наших дней. Согласно этому видению, история государственности на территории Азербайджана начинается с первого известного по письменным источникам государства Манна (IX в. до н.э.) и эта цепь включает в себя все государства, существовавшие на данной территории вплоть до наших дней. Данный подход был разработан и принят в советскую эпоху и являлся официальной концепцией истории Азербайджана в СССР. Наиболее последовательное выражение она нашла в академическом издании трехтомника «Истории Азербайджана» в Баку в 1950-е годы, а затем повторялась в других академических и учебных изданиях, в том числе, в «Большой Советской Энциклопедии», в «Советской Исторической Энциклопедии» и других.

Надо сказать, что эта концепция разрабатывалась в тесной взаимосвязи с т.н. «теорией этногенеза азербайджанского народа» и сыграла немаловажную роль в процессе консолидации азербайджанцев, который продолжался и в XX веке. Чувство причастности к единой исторической родине и осознание общности судьбы сплачивало людей, давало импульс патриотическим настроениям. Безусловно, несмотря

на все препоны советского идеологического контроля, в людях усиливалось чувство азербайджанского патриотизма. Эта концепция способствовала развитию, укоренению азербайджанской идентичности. Введение в постоянный и обязательный учебный процесс в школах и вузах единого стандартного изложения отечественной истории способствовало массовому, хотя подчас поверхностному распространению исторических знаний в Азербайджане, чего никогда прежде не было. Если перефразировать Б. Андерсона, то «принт-социализм» также вносил свою ленту в дело созидания «воображаемых сообществ».

Возникла интересная ситуация, когда одновременно в ранг исторических героев были возведены Джаваншир – христианский князь Кавказской Албании в VII в., Бабек – предводитель антиарабского и антимусульманского повстанческого движения в Азербайджане в IX в., и ширваншах Ибрагим Дербенди – правитель государства Ширван в XIV-XV вв. Объединение этих персонажей из абсолютно разных эпох и с разным этнорелигиозным происхождением было возможно лишь в пантеоне азербайджанского патриотизма, поскольку все эти лица служили делу азербайджанской государственности.

Вместе с тем, эта концепция имеет и весьма слабые стороны, что делало и делает ее уязвимой для критики. Прежде всего, само ее возникновение и обретение ею официального статуса обязано в значительной степени политике национального строительства в СССР. Согласно региональному делению, Южный Кавказ (или Закавказье, согласно советской терминологии) был выделен в особый экономический и географический регион, и предполагалось, что он одновременно является и особой культурной зоной, где три титульные нации (грузины, армяне, азербайджанцы) близки между собой по этнопсихологическому складу и культурным традициям. Соответственно, согласно этой схеме, выстраивались и синхронизировались исторические судьбы этих трех народов – они были «признаны» автохтонами этой территории; они издревле являлись соседями и оказывали взаимное влияние друг на друга; их объединяла взаимопомощь в борьбе с иноземными захватчиками – турками и персами, и, в конечном итоге, «освобождение от турецкого и персидского гнета» с помощью России. Как было выше отмечено, по крайней мере, азербайджанцы отнюдь не вписывались в эту схему.

Видимо, не будет преувеличением сказать, что эта концепция получила официальный статус в значительной мере и по политическим мотивам. В 20-30 гг. в эпоху сталинизма, когда борьба с т.н. пантюркиз-

мом была в полном разгаре, необходимо было подорвать его позиции в Азербайджане – одном из главных его форпостов в СССР, по мнению советских идеологов. Поэтому осуществлялось искоренение самого упоминания о тюркских культурных корнях в Азербайджане. В рамках этой компании и был дан импульс вышеозначенной концепции истории Азербайджана. Безусловно, этому способствовала и позиция самого И. Сталина, который, по признанию У. Гаджибекова, в 30-е гг. дал установку о правильном этнониме народа – «азербайджанцы», вместо «тюрки» или «татары», которые использовались до этого (20).

Таким образом, была выстроена парадигма этнополитической истории Азербайджана, что и легло в основу официальной концепции. Являясь автохтонами и будучи потомками древних разноразличных племен и народов, азербайджанцы становились прямыми наследниками всех государств, когда-либо существовавших на данной территории. Отныне на многие вопросы древней и особенно средневековой истории предстояло искать ответы лишь в историко-географических пределах Азербайджана. Поэтому не удивительно, что в советское время структура Института истории Азербайджана в АН была выстроена так, что сфера ее научных изысканий ограничивалась исключительно географическими рамками Азербайджана без учета широких этнокультурных связей с ареалом тюркских и мусульманских народов. Однако это ограничение в определенной степени «компенсировалось» признанием автохтонности азербайджанцев, что поистине стало идеей-фикс в азербайджанской историографии советского периода. Квинтэссенция этнической составляющей этой концепции звучит в устах одного из ее авторов академика И.Алиева следующим образом:

*«Согласно этой концепции в сложении азербайджанского народа основную роль сыграли племена и народности, населявшие Атропатену (Южный Азербайджан) и Кавказскую Албанию (Северный Азербайджан) – маннеи, каспи, мидяне Атропаты (атропатенцы-адурбадаганцы), албаны и др., говорившие на языках разных семей, в т.ч. кавказских (албаны) и иранских (например, мидяне). На протяжении веков на территорию исторического Азербайджана проникали разноразличное племена (киммерийцы, скифы, саки, аланы, гунны, хазары, огузы и др.), также сыгравшие значительную роль в этногенезе населения Азербайджана. Переход населения края на тюркскую речь произошел в завершающий период этногенеза – уже в эпоху средних веков. Такова в самом кратком виде картина сложения азербайджанского народа ...»(21).*



Между тем, эта концепция является палкой о двух концах. При всех ее заслугах в деле национальной консолидации, она не позволяла в полной мере учитывать всю специфику исторического развития Азербайджана, а с точки зрения этнической истории она больше запутывала ситуацию, нежели вносила в нее ясность. Кстати, такое видение истории Азербайджана в советскую эпоху повлияло и на весь спектр гуманитарного азербайджановедения, в том числе, лингвистику и литературоведение, где вопросы этнической идентичности имеют более чувствительный характер. Может вызвать лишь удивление, что в учебниках по азербайджанской литературе Авестийские «Гаты» преподносились как образцы древнеазербайджанской литературы, поскольку, по мнению их авторов, зороастризм территориально имел отношение к Азербайджану (22). В то же время, творчество средневековых поэтов и ашугов Анатолии, таких как Юнус Эмре, преподавалось в рамках курса по зарубежной литературе, хотя лингвистически и тематически оно однотипно с творчеством их азербайджанских современников.

Очевидно, что такое положение не могло целиком удовлетворить запросы людей, стремящихся, так или иначе, осознать свою идентичность, особенно пытливой части гуманитарной интеллигенции. Первую серьезную трещину, получившую общественный резонанс, эта концепция дала во время подготовки к изданию первого тома Азербайджанской Советской Энциклопедии в конце 60-х гг., сразу после хрущевской оттепели. В статьях по истории и культуре Азербайджана были допущены некоторые «вольности», которые не вписывались в рамки официальной концепции. Не меньший общественный резонанс вызвали и дискуссии об этногенезе азербайджанского народа, которые шли в академических кругах в 1970-80 гг. Официальная концепция, представляемая Институтом истории АН Азербайджана, как было сказано выше, заключалась в мысли о том, что азербайджанцы являются лингвистически тюркизированным народом, сформировавшимся на базе этнического смешения, сплава разных племен – ираноязычных, кавказоязычных, а позже и тюркоязычных. Против этой официальной точки зрения выступала группа ученых, в основном филологов, которые на основе анализа лингвистического материала, настаивала на версии тюркского происхождения азербайджанцев. Некоторые результаты своих исследований этой группе удалось опубликовать в сборнике «Вопросы азербайджанской филологии» в 1983 и 1984 гг. (23). Независимо от уровня вескости доводов этих ученых,

важно было то, что эти дискуссии выходили за рамки академизма и, в известной степени, имели общественное значение.

Интересно, кстати, с социологической точки зрения то, что в рамках советской системы организации науки в Азербайджане наблюдалось некое скрытое соперничество между академической и университетской профессурой. Если первые считались более консервативной корпорацией, которая стояла на страже официальной концепции, то вузовские преподаватели иногда позволяли себе более «вольную» интерпретацию истории.

Так, не прошло незамеченным и появление в 1982 г. книги университетских филологов Т. Гаджиева и К. Велиева «История азербайджанского языка», в которой модная в то время тема древних шумеротюркских лингвистических связей, по мнению авторов, могла стать хорошим контекстом для нового взгляда на всю этническую историю азербайджанского народа (24). Излишне говорить, что эти изыскания мало соответствовали канонам официальной концепции. Идентичные идеи на более детальном лингвистическом материале высказывались в исследованиях другого филолога А. Мамедова (25).

Впервые возможность более свободного пересмотра этнополитической истории Азербайджана специалисты получили после восстановления в 1991 г. политической независимости, которая дала импульс для переосмысления всей истории Азербайджана в новых категориях и нормах. Наряду с работами, посвященными отдельным ее проблемам и выдержанными в новом «антиколониальном» духе, стали выходить и коллективные труды по общей истории Азербайджана. В некоторых из них предпринимается попытка переоценки многих основополагающих положений старой официальной концепции, в том числе истории государственности в Азербайджане. Интересно, что авторами этих изданий снова оказалась большей частью университетская, а не академическая профессура. Так, в 1994 г. вышла в свет книга по общей истории Азербайджана, в которой вопреки всем достижениям исторической науки по древнему периоду присутствие тюркского этноса на Ближнем Востоке, в том числе Азербайджане, «удревняется» на несколько тысячелетий, соответственно, меняется взгляд на всю последующую этнополитическую историю Азербайджана (26). В 1996 г. был издан солидный том, освещающий общую историю Азербайджана с древнейших времен до 1870-х гг. (27). Трудно сказать, почему хронологически рамки ограничены именно 70-ми гг. XIX в. Важно то, что была предпринята попытка создания альтернативной интерпретации исторического развития Азербайджана. В аннотации книги отмечено, что

она выдержана «в стиле новых научных категорий и нацелена на слом магии конъюнктурных догматических фальсификаций». Но, несмотря на смелое экспериментирование с этнической историей, внесение новых элементов в методику исследования, в целом авторы сами оказались в плену «магии» все той же старой концепции.

Идея переосмысления истории Азербайджана, тем не менее, продолжает витать в воздухе. Потребность в пересмотре достигнутых результатов и накопленного опыта, а главное – целей и методов исследования, открыто признается рядом авторов, главным образом, опять же не из академической среды. К примеру, в одной статье под названием «Проблема переосмысления истории Азербайджана» говорится:

*«В силу ряда исторических обстоятельств допущена фальсификация и ошибочная трактовка некоторых аспектов нашей истории, приведшая к тому стереотипу, образу истории Азербайджана в мировой историографии, который мы считаем необъективным. Необъективность и целенаправленная односторонность исследовательского метода привела к тому, что в научной историографии Азербайджана, зародившейся в условиях идеологизированного Советского государства, не все темы одинаково разработаны, с точки зрения углубленности исследования и обоснованности исторических выводов и оценок. При изучении и воссоздании истории Азербайджана порой применялась ошибочная, с моей точки зрения, методика, приводившая к утверждению ущербной истории государственности и этнического генезиса. Отсутствие в некоторых случаях в нашей историографии признанных в мировой науке методов привели азербайджанскую историографию к отклонениям, она стала жертвой имперских интересов, (как исторических, так и историографических) царской России, ее преемника в лице СССР и некоторых сопредельных стран» (28).*

Далее автор приводит развернутый план масштабного пересмотра всей истории Азербайджана, включая ее пути и методику, стратегические проблемы этнической истории, государственности, периодизации и т.д. и пишет, между прочим, в разделе о государственности, что *«Политическая история Азербайджана не может быть объяснена с помощью принятых в нашей историографии оценок, когда она преподносится как история несвязанных между собой этнополитической генетикой различных государств» (29).*

Таким образом, попытки пересмотра господствовавшей в течение десятилетий концепции истории Азербайджана с приходом новых поколений ученых, вне всяких сомнений, будут продолжаться и далее.

**Этно-исторический принцип.** Второй подход к оценке этнополитической истории и истории государственности в Азербайджане основан на этно-историческом принципе, когда история Азербайджана (вернее, азербайджанского народа) рассматривается как составная и органичная часть общетюркской истории. Трудно такой подход назвать полноценной концепцией истории азербайджанской государственности, поскольку для нее нехарактерно вообще само признание существования в средние века самостоятельной и специфической азербайджанской государственности со своей особой характеристикой и структурообразующей ролью в формировании азербайджанского народа. В сущности, поэтому и нет обобщающей работы, отражающей эту концепцию целиком, и на которую можно было бы сослаться. Но это видение просматривается в трудах некоторых ведущих турецких историков. Пожалуй, наиболее полное отражение оно нашло во «Введении в общетюркскую историю» З. В. Тогана (30). Государства, существовавшие на территории Азербайджана в средние века, получают здесь характеристику универсального тюрко-монгольского, тюрко-огузского, оцениваясь в категориях этно-исторического подхода. Территориальные же характеристики присутствуют лишь в географическом аспекте. Примерно такого же подхода придерживался и Ф. Сумер в его широко известном труде «Роль анатолийских турок в образовании государства Сефевидов» (31).

Эти авторы предпочитают писать историческую панораму широкими мазками, не фокусируя взгляд на таком на первый взгляд локальном вопросе – какую роль играли государства на территории Азербайджана в этнической консолидации населения, какие изменения происходили при этом в этноидентификационной динамике. Правда, справедливости ради надо отметить, что и у З. В. Тогана, и у Ф. Сумера есть статьи, в которых эти вопросы рассматриваются в той или иной степени. Но все-таки это статьи, а не фундаментальные научные труды.

Важно учесть, что эти работы в определенной степени появились на свет в ответ на устоявшуюся традицию западного востоковедения, которая оценивает государства, созданные тюрками и монголами на территории Азербайджана и Ирана продолжением единой линии персидской государственности. В частности, совершенно ярким образчиком персоцентристских взглядов являлось господствовавшее многие десятилетия в западном востоковедении убеждение в том, что Сефевидское государство якобы явило собой возрождение «персидского национального духа». В последние десятилетия произошла серьезная

переоценка этой точки зрения, признание ведущей роли тюркского элемента в создании и развитии этих государств. Не последнюю роль в этом сыграли и работы вышеозначенных авторов.

Но в этой широкой эпической борьбе, условно выражаясь, «иранской и туранской» теорий фактор Азербайджана не получал должного внимания, воспринимаясь больше как локальное явление. Поэтому одной из своих задач азербайджанская историография в советское время считала «отпор буржуазным фальсификаторам» средневековой истории. Наряду с критическими работами в адрес иранских и западных авторов, преподносивших историю Азербайджана как неразрывную часть персидской истории, подвергались критике и труды вышеуказанных турецких ученых — сторонников этно-исторического подхода к истории Азербайджана. В частности, можно привести в качестве примера статью известного азербайджанского специалиста по истории Сефевидов О. Эфендиева на вышеназванную монографию Ф. Сумера, в которой, по мнению автора, нет признания азербайджанского характера Сефевидского государства, и история Азербайджана этого периода преподносится как продолжение истории анатолийских турок (32).

В то же время труды вышеуказанных авторов не прошли бесследно для азербайджанской историографии. В условиях возрождения интереса к истории тюркских народов в Азербайджане их работы все больше привлекаются к написанию учебников по всемирной истории. В отличие от советских времен история древних и средневековых тюркских государств Центральной Азии и Ближнего Востока занимает заметный процент материала в этих учебниках.

**Этно-территориальный** или **этно-географический принцип.** Согласно этой концепции географический фактор и этническая составляющая суверенитета являются равнозначными и объединяются. В рамках этой концепции приобретает особое значение не только анализ процесса развития государственности на территории Азербайджана, но и выявление в этом процессе роли тюркского элемента, который, как полагают сторонники концепции, явился этническим субстратом для формирования азербайджанского народа. Поэтому при признании ранних спорадических проникновений тюркских племен на территорию Азербайджана еще в эпоху древности, в целом, начальной точкой генезиса азербайджанского тюркского народа и становления на этой базе азербайджанской государственности признается Сельджукская эпоха в XI веке. Этот взгляд отражен в трудах ряда известных истори-

ков-востоковедов, в частности В.В. Бартольда. В целом, элементы этой концепции присущи и работам З.М. Буниятова.

Однако следует отметить, что сегодня, как и в советские времена, эта концепция пользуется небольшой популярностью в Азербайджане, причем среди сторонников разных, часто противоположных взглядов. Для последователей официального в советское время **территориального** или **географического** подхода неприемлема сама идея прерывистости, этнической дисперсности истории Азербайджана. При всех этнополитических изменениях на этой территории важна сама идея единства истории, непрерывности азербайджанской государственности на протяжении тысячелетий. Поэтому древняя Манна в IX в. до н.э. или христианская Албания в VI в. н.э. в не меньшей степени и с не меньшим правом считаются стадиями единой цепи азербайджанской государственности, как, например, и тюрко-мусульманские государства Ак-Коюнлу или Сефевидов в XV-XVI вв. н. э. Кроме того, в силу ряда причин некоторые сторонники этой школы довольно «ревниво» относятся к мысли о тюркском этническом облике азербайджанского народа и его культуры. По их мнению, лингвистическая тюркизация, которая произошла в Азербайджане в результате поздней тюркской миграции, еще не означает перемены в этническом составляющем народа, поскольку сам азербайджанский народ сложился как этнокультурное сообщество задолго до того, как перешел на тюркский язык. Согласно этому видению, в целом незначительное по сравнению с местным населением количество пришлых тюркских кочевников было недостаточно, чтобы составить этнический субстрат. Поэтому сами тюрки были ассимилированы местным населением, однако, передав при этом последнему свой язык.

С другой стороны, их вечные противники – последователи, условно выражаясь, «филологического» подхода к истории Азербайджана – также не соглашались начинать историю азербайджанской государственности с Сельджуков. Как было сказано выше, основываясь, главным образом, на анализе лингвистического материала и фольклорных данных они связывают этнополитическую гегемонию тюркского элемента на территории Азербайджана и ряда районов Ближнего Востока с эпохой древности. К примеру, автор «Истории азербайджанского языка» Г. Казимов считает, что самым значительным научным достижением «последних десятилетий было доказательство тюркского присутствия в Передней Азии в III-I тысячелетиях до н.э.» (33). Ссылаясь на работы таких историков как Ю. Юсифов и Г. Гейбуллаев, он приходит к выводу, что «аборигенное население Азербайджана было тюр-

коязычным» (34). Согласно такому видению истории, азербайджанский народ как тюркская этнокультурная общность сложился задолго до прихода сельджуков в XI столетии. Сельджуки якобы лишь придали окончательное оформление и огузскую доминанту этническому облику азербайджанцев. Соответственно, в представлении сторонников данной концепции предыдущая история государственности невольно окрашивается в тюркский цвет. К примеру, если кавказские албанцы этнически были тюрками, то, следовательно, Кавказская Албания также является тюркским государством. Надо сказать, что эта концепция, возникшая как зеркальный ответ на попытки некоторых армянских авторов объявить Кавказскую Албанию северо-восточной провинцией исторической Армении, в не меньшей степени игнорирует достижения науки в области древней и античной истории, чем последняя.

Таким образом, вопрос о хронологически исходной точке этнополитической истории и истории азербайджанской государственности является и еще долго будет оставаться предметом острых дискуссий, причем не всегда академических. Особый эмоциональный накал им придают территориальные притязания Армении, армяно-азербайджанская война и потеря земель в Карабаге и вокруг него, что явилось тяжелейшей психологической травмой для нынешних поколений азербайджанцев. Поэтому этот сугубо научный вопрос сегодня приобрел выраженную политическую остроту. Искать истоки своей государственности в XI столетии, в столь «позднюю» эпоху Сельджуков, когда у соседей стало обыкновением праздновать тысячелетние «юбилеи» своих государств и столиц, считается политически некорректным, если не больше.

Таковы основные концепции этнополитической истории и истории государственности в Азербайджане. Несмотря на всю разницу изложенных выше концепций, все они обладают одной общей чертой, а именно, имеют выраженный примордиалистский характер. В них просматривается влияние теории этносов и этногенеза Ю. Бромлея, патриарха советской этнологической школы. Как известно, в советской науке вопрос формирования и развития этносов традиционно рассматривался в рамках естественного, биосоциального процесса. Считалось, что этносы существуют независимо от нашего сознания и представляют собой часть объективной социальной реальности. Основа этноса — люди, живые и вполне материальные, составляющие важнейшую часть материальных производительных сил, люди, вступающие в объективные производственные отношения. Между тем, современные исследования показывают несостоятельность в чистом виде примордиа-

листского подхода к вопросу формирования этносов и наций в силу ряда причин. В частности, как отмечает Д. Мак-Кэй, *«примордиальная перспектива чрезвычайно полезна для понимания эмоциональной основы этничности и прочности этнических связей. Но из-за психологического редуccionизма, неспособности принимать во внимание социальное изменение и пренебрежение политическими и экономическими влияниями ей не удастся дать исчерпывающее теоретическое обоснование этнического феномена»* (35). В последние десятилетия западная наука трудами Б. Андерсона, П. Бурдьё, Ф. Барта, Э. Геллнера, Э. Хобсбаума и других сформулировала конструктивистские методы анализа этнологических процессов. Вкратце суть их сводится к тому, что этносы или народы формируются в процессе социального конструирования общности людей, основанной на вере, что они связаны естественными и природными связями, единым типом культуры и представлением или мифом об общности происхождения и общей истории. Соответственно, этническая или национальная принадлежность представляется не врожденной, а динамичной, изменяющейся характеристикой человека. Безусловно, последующая разработка проблем этнической истории азербайджанского народа должна вестись с учетом достижений западной этнологии и антропологии в рамках конструктивистских подходов.

### **Западное востоковедение и история Азербайджана**

Изучение истории азербайджанского народа немыслимо без обращения к достижениям западной востоковедческой мысли. К сожалению, в течение длительного времени, особенно, в советский период фундаментальные исследования западных медиевистов недооценивались в азербайджанской исторической науке в силу различных объективных причин:

- а) опасения широко обращаться к трудам «буржуазных» авторов;
- б) сложности доступа к западной литературе;
- в) затрудненности общения и свободного обмена мнениями с зарубежными авторами из-за «железного занавеса»;
- г) а иногда и просто из-за слабого знакомства с западными языками.

Между тем, западное востоковедение все эти годы не стояло на месте. Западные авторы развивали как теоретическую историческую мысль, так и создавали произведения по конкретным вопросам истории арабских стран, Ирана, Турции, Центральной Азии. В частности, в азербайджанской историографии нашли широкий отклик фундамен-



тальные исследования В. Минорского в области кавказоведения и иранистики. Для специалистов, занимающихся средневековой историей Азербайджана, имеют также непреходящее значение классические работы В. Хинца, А. К. С. Лэмбтон, Х. Рёмера, Р. Сейвори, И. Меликофф, Ж. Обэна, М. Маззави, Дж. Вудса и других. В то же время следует подчеркнуть, что за последние два десятилетия на Западе на сцену вышли новые поколения молодых и талантливых историков-востоковедов, которые нередко демонстрируют свежее видение и новую интерпретацию исторических событий. К сожалению, несмотря на снятие всяческих ограничений для участия в международных научных проектах и конференциях, расширившиеся возможности непосредственного общения с зарубежными коллегами, получения информации из интернет-ресурсов и т.д., в современной азербайджанской исторической науке, за небольшим пока исключением, все еще слабо ощущается обмен мнениями и идеями с западным востоковедением. Этот факт, безусловно, свидетельствует о ее все еще сохраняющейся локальности, относительной изолированности от мейнстримов мирового востоковедения.

Следует отметить важный аспект западного востоковедения, на который необходимо обратить особое внимание азербайджанским историкам. В западной исторической науке сложилась устойчивая традиция рассматривать историю Азербайджана не как самостоятельную дисциплину, а как составную часть истории более широкого культурно-географического региона, известного под названием Иран (или Персия в западной традиции). Эта традиция имеет очень глубокие корни в европейской общественно-культурной жизни, поскольку, начиная с эпохи античности, история древней Греции, колыбели современной европейской цивилизации, непосредственно соприкасалась с историей древней Персии. Греко-персидские войны, походы Александра Македонского, разгромившего Ахеменидское царство, распространение на востоке эллинизма, воплощавшего в себе синтез западных и азиатских культурных ценностей – все эти глобальные события, запечатленные в античной литературе, создали в европейской культурно-интеллектуальной традиции устойчивый стереотип Персии и персидской культуры, как древнего и богатого пласта общечеловеческой цивилизации, достойного восхищения и поклонения. Эта традиция проходит красной нитью через всю историю развития европейской мысли. Еще в средние века христианский монах Иероним предложил периодизацию истории человечества по четырем монархиям (империям). Опираясь на библейский текст о четырех царствах и

некоторые античные идеи, он предложил схему, согласно которой последовательными этапами развития человечества являются четыре великие исторические империи: Вавилонская, Персидская, Македонская и Римская. Эта периодизация получила одобрение Августина Блаженного и была воспринята всей средневековой европейской историографией. Таким образом, Персидская империя заняла в европейской исторической мысли место одного из четырех столпов всемирной истории. В эпоху Просвещения Руссо писал, что *«древние персы – удивительная нация, где изучали добродетель, как у нас науку, которая с такой легкостью покорила Азию и, которая единственная прославилась тем, что история ее установлений стала восприниматься как философский роман»* (36). Поэтому не удивительно, что на заре зарождения западного научного востоковедения история и культура Персии заняли в нем столь важное место.

В западной востоковедческой мысли широкое признание получила концепция «единой и непрерывной» иранской (персидской) государственности. В трудах авторов – сторонников этой теории, подспудно проводится и поддерживается мысль о продолжительном существовании начиная с древних времен некой единой линии государственности Ирана (или Персии) независимо от этнических и религиозных корней династий, которые правили в этой стране на протяжении столетий. Сразу оговоримся, что эта концепция как уходит корнями в историю европейской исторической мысли, так и питается из средневековой персоязычной историографии. В последней упорно отстаивалось мнение, что в Персии некая линия правления, которая началась в глубокой древности с мифической династии Каянидских царей, передаваясь через Ахеменидов, Сасанидов, нашла свое воплощение уже в средние века, т.е. в эпоху ислама, в лице правителей из династий Саманидов, Газневидов, Сельджукидов, Ильханидов, Джелайридов, Тимуридов, Каракоюнлу, Ак-Коюнлу и Сефевидов. Таким образом, длинная вереница правителей, будь то легендарный Джамшид или Каюмарс, Кей-хосров или Дарий, Нушираван или Шапур, а также султан Махмуд, Мелик-шах, Газан-хан, Шейх Увейс, Джахан-шах, Узун Хасан или Шах Исмаил – все они воспринимались как звенья некой общей цепи иранской государственности. Несмотря на принадлежность всех этих государей к абсолютно разным этноконфессиональным корням, общей и объединяющей их чертой было то, что они являлись т.н. «иранскими шахами». Тем самым, объявляя «шахами Ирана (Персии)» всех тюркских и монгольских государей, которые в течение столетий правили в «центральных мусульманских землях», средневековые персидские ав-

торы, а вслед за ними и некоторые западные ученые, вольно или невольно «растворяли» историю тюрко-монгольских государств Ближнего Востока, в том числе Азербайджана, в общем «котле» иранской (персидской) государственности (37). Надо сказать, что политической манифестацией этой идеи было торжественное празднование при шахе Мохаммеде Реза Пехлеви 2500-летия персидской монархии в октябре 1971 г. в древней столице Ирана Персеполисе.

Очевидно, что эта концепция оказала ощутимое влияние на всю мусульманскую историографию, а затем и на западное востоковедение. Основную причину этого следует усматривать в том, что центральное место в средневековой исторической мысли как Европы, так и Востока занимала идея об «универсальной (вселенской) империи». На Западе эта идея получала вдохновение от обращения к опыту античной Римской империи, так что Карл Великий стремился к объединению Западной Европы под знаменем христианства и под именем «Священной Римской империи». Точно так же, на Дальнем Востоке все правившие в Китае династии, независимо от их этнического происхождения, следовали модели «Поднебесной империи». Именно поэтому все императорские династии, будь они монгольского, маньчжурского или иного происхождения воспринимались как звенья «единой и непрерывной китайской государственности». На Ближнем Востоке же в качестве модели универсальной империи служила в какой-то степени идея древнеиранской (персидской) государственности или империи. В средние века благодаря творчеству представителей культурно-интеллектуального течения *шуубий* и их последователей – Фирдовси, Низам ал-мулька, Рашид ад-Дина и других литераторов и историков – древнеперсидская история мифологизировалась и приобрела в определенной мере даже сакральный характер, ибо образы ее глубоко проникли в средневековую общемусульманскую культурную традицию и укоренились в ней.

Безусловно, в западной востоковедческой медиевистике признавался факт фундаментальных социально-политических и этнокультурных изменений, произошедших в Иране после арабского завоевания и распространения ислама, и особенно после тюркского и монгольского завоевания. Ф. Бродель говорит о *«двух нашествиях, по сути дела, двух рядах следующих друг за другом потрясений, затронувших весь регион вплоть до основания, «двух зияющих ранах», о которых говорит Ксавье де Планьо́ль – нашествиях арабов начиная с VII века и нашествиях турок начиная с XI века»* (38). Однако, в целом, эти события оценивались как стадии в общей истории Ирана, когда происходит определенный

регресс в политической, социальной и, что важнее, культурной эволюции этой страны, поскольку завоеватели (тюрки и монголы) находились якобы на более низкой ступени развития, чем народ завоеванной страны. В том Кембриджской истории Ирана, пожалуй, самого фундаментального англоязычного академического исследования в западном востоковедении в этой области, начинается со следующей сентенции: *«Около тысячи лет вплоть до нашего столетия Ираном управляли неперсидские династии, как правило, тюркские, временами монгольские и курдские. Это господство на высшем уровне повлияло на иранскую национальную психологию и литературное сознание в меньшей степени, чем можно было ожидать, ибо все эти чужеземные династии происходили от рас с более низким уровнем культурного развития, и поэтому не обладали достаточным опытом управления страной с древней оседлой цивилизацией. Волей-неволей они заимствовали иранскую культуру в своей придворной жизни и были вынуждены использовать иранское чиновничество для управления страной и взимания налогов» (39).*

Более того, как было отмечено выше, долгое время в западной иранистике господствовало мнение о том, что приход к власти в Иране Сефевидской династии, которая якобы имела «местные» иранские корни, после многих столетий господства в стране «чужеземцев» и объявление шиизма, близкого к персидским массам, официальным религиозным толком, знаменовало собой возрождение «персидского национального духа». Иными словами, возрождение Ирана как национального государства после Ахеменидов и Сасанидов стало происходить именно при Сефевидях. Эта идея была выражена в работах ряда известных западных востоковедов, в частности, В. Хинца, Дж. Э. Бойля, Р. Сейвори и др. Несмотря на свою полную научную несостоятельность, замешанность на модной некогда в Европе расовой теории, она имела поддержку в научных и околonaучных кругах Запада и стала постепенно изживаться лишь с 70-х гг. прошлого века (40).

Однако все вышесказанное отнюдь не означает, что все западное востоковедение без обиняков подвержено влиянию данной концепции. Особенно в последние десятилетия, в целом, произошел пересмотр многих ее положений. Сегодня о могущественных державах, которые существовали в средние века на «центральных мусульманских землях» (по Дж. Вудсу), или занимали территорию современного Ирана и сопредельных стран, были созданы и управлялись тюрко-монгольскими династиями, принято говорить как *тюрко-иранских государств*. При этом признается факт выдающегося вклада тюрков и монголов в

развитие государственности на данной территории, неопровержимость факта политического господства тюркского элемента на обширной территории Ближнего и Среднего Востока, в том числе, Иране с XI по XX столетие. Более того, чтобы обозначить территорию современного Ирана и сопредельных стран как зону сосуществования двух ведущих этносов – тюркоязычного и ираноязычного населения, как зону контакта и взаимодействия двух культур, западными учеными был введен термин **тюрко-иранский мир**, который активно используется в западных исторических штудиях последних трех десятилетий.

Безусловно, с точки зрения возможностей утверждения в западной востоковедческой науке истории Азербайджана как самостоятельного направления, имеющего право на существование, ссылка на данный тезис открывает многообещающие перспективы. Если азербайджанские ученые желают добиться этого, то необходимо стараться в рамках данного тезиса детально исследовать и описать процесс формирования и этнополитической консолидации азербайджанского народа, как носителя тюркского языка и культуры, являвшегося основным государствообразующим элементом в «тюрко-иранском мире» на протяжении последнего тысячелетия. Следует иметь в виду, что восстановление в Азербайджане независимой государственности, признанной мировым сообществом, будет подстегивать историческую науку как у нас в стране, так и западную востоковедческую медиевистику к поиску исторических истоков и корней этой государственности. Этот факт как минимум будет стимулирующим импульсом к пересмотру ряда сложившихся стереотипов западного востоковедения и изменению угла зрения на этнополитическую историю и историю государственности на «центральных мусульманских землях» в средние века.

### **Источники и примечания:**

1. Бердяев Н. Истоки и смысл русского коммунизма. Москва: «Наука», 1990.
2. Иванов М.С. Очерк истории Ирана. Москва: «Государственное издательство политической литературы», 1952, с. 141-142.
3. Там же, с. 142-143.
4. Ram H. Imagining Eurasia: The Poetics and Ideology of Olzhas Suleimenov's *Az i Ia* / *Slavic Revue* 60 (2), 2001, p. 289-311.
5. Достаточно, к примеру, вспомнить известную мысль из письма Ф. Энгельса К. Марксу: «Отсутствие частной собственности на землю действительно является ключом к пониманию всего Востока. В этом основа всей его политической и религиозной истории. Но почему восточные народы не пришли к частной собственности на землю, даже к феодальной собственности?

Мне кажется, что это объясняется главным образом климатом и характером почвы, в особенности же великой полосой пустынь, которая тянется от Сахары через Аравию, Персию, Индию и Татарию вплоть до наиболее возвышенной части азиатского плоскогорья. Первое условие земледелия здесь – это искусственное орошение, а оно является делом либо общин, либо провинций, либо центрального правительства». – К.Маркс, Ф.Энгельс. Избранные сочинения. Т. 4. Москва: «Издательство политической литературы», 1986, с. 510-511.

6. См. K.A.Wittfogel. *Oriental Despotism. A Comparative Study of Total Power*. New Haven: Yale University Press, 1957.

7. О сути дискуссий о специфике исторического развития Востока, широко развернувшихся в советской исторической и востоковедной науке, см.: Никифоров В.Н. Восток и всемирная история. Москва: «Наука», 1977.

8. Bregel Yu. Notes on the study of Central Asia / Papers on Inner Asia, 28. Bloomington, Indiana: Indiana University Research Institute for Inner Asia Studies, 1996, p. 18.

9. Хобсбаум Э. В защиту истории ([http://scepsis.net/library/id\\_2342.html](http://scepsis.net/library/id_2342.html))

10. См. «Дорога Страбона как часть Великого Шелкового пути». Материалы международной конференции (Баку, 28-29 ноября 2008 г.). Самарканд-Ташкент: «СМИ-Азия», 2009.

11. Бродель Ф. Что такое Франция? Книга I. Пространство и история. Москва: «Изд-во Сабашниковых», 1994, с. 25.

12. Ясперс К. Смысл и назначение истории. Москва: «Политиздат», 1991, с. 33.

13. Гуломов Х.Г., Татыбаев А.С. Центральная Азия и мировая история. Ташкент: «Университет», 1994, с. 9.

14. Алиев И. Очерк истории Атропатены. Баку: «Азербайджанское Государственное Издательство», 1989, с.53, 69.

15. Историческая география Азербайджана. Баку: «Элм», 1987, с. 6.

16. Буниятов З.М. Этнополитические рубежи Азербайджана в период правления Илденизидов. / «Историческая география Азербайджана». Баку: «Элм», 1987, с. 93.

17. Бартольд В.В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия / Бартольд В.В. Сочинения. Т. I. Москва: «Издательство восточной литературы», 1963, с. 84.

18. Бартольд В.В. Место прикаспийских областей в истории мусульманского мира / Бартольд В.В. Сочинения. Т. II, часть 1. Москва: «Издательство восточной литературы», 1963, с. 719

19. Мустафаев Ш.М. Восточная Анатолия: от Ак-Коюнлу к Османской империи. Москва: «Главная редакция восточной литературы», 1994, с.6.

20. Исмаилов Э. Власть и народ: 1945-1953. Баку: «Адилоглу», 2003, с. 277.

21. История Азербайджана с древнейших времен до начала XX в. Баку: «Элм», 1995, с. 11-12

22. Səfərli Ə., Yusifov X. Qədim və orta əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatı. Bakı: “Maarif”, 1982, s. 9-16
23. Azərbaycan filologiyası məsələləri. Bakı: “Azərbaycan nəşriyyatı”, 1983; Azərbaycan filologiyası məsələləri. Bakı: “Elm”, 1984.
24. Hacıyev T., Vəliyev K. Azərbaycan dili tarixi. Bakı: “Maarif”, 1982.
25. Мамедов А. Тюркские согласные: анлаут и комбинаторика (сравнительно-исторические и историко-типологические проблемы фонологических и морфологических изменений согласных в тюркских языках). Баку: «Элм», 1985.
26. Azərbaycan tarixi (ən qədim zamanlardan XX əsrədək). Bakı: “Azərbaycan Dövlət nəşriyyatı”, 1994.
27. Azərbaycan tarixi (uzaq keçmişdən 1870-ci illərə qədər). Bakı: “Azərbaycan nəşriyyatı”, 1996
28. Гасанов Г. Проблемы переосмысления истории Азербайджана / “Elmi araşdırmalar”, V buraxılış, 2003, s. 286.
29. Там же, с. 289.
30. Ümumi Türk Tarihine Giriş. I cilt. İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1946
31. Sümer F. Safevi Devletinin kuruluşu ve gelişmesinde Anadolu Türklerinin rolü. Ankara: TTKB, 1972
32. Эфендиев О.А. Новый труд по истории Сефевидского государства / Известия АН Азербайджанской ССР. Серия истории, философии и права. 1979, № 4, с.138
33. Kazimov Q. Azərbaycan dilinin tarixi. Ən qədim dövrlərdən XIII əsrə qədər. Bakı: “Təhsil”, 2003, s. 6
34. Там же
35. Цит. по Шакурова Г.Р. Современные подходы к изучению этничности (<http://ns-rus.com/podhodi-k-identichnosti/>)
36. Руссо Ж.-Ж. Трактаты. Москва: «Наука», 1969, с. 15
37. Подробнее см.: Мустафаев Ш.М. «Рум» и «Аджам» в османской исторической литературе / «Тюркологический сборник. 2011-2012». Москва: «Наука – Восточная литература», 2013, с. 263-284
38. Бродель Ф. Средиземное море и средиземноморский мир в эпоху Филиппа II. Часть I. Роль среды. Перевод с французского М.А. Юсима. Москва: «Языки славянской культуры», 2002, с. 110
39. The Cambridge History of Iran. Volume 5. The Saljuq and Mongol Periods. Edited by J.A. Boyle. Cambridge: University Press, p. 1
40. Хотя рецидивы подобного взгляда на историю Сефевидского государства все еще продолжают временами проявляться в западном востоковедении, пусть даже лишь в названиях новых книг как дань уходящей моде, как, например, относительно недавно изданная книга Эндрю Ньюмана под названием «Сефевидский Иран. Возрождение Персидской империи» (Andrew J. Newman. Safavid Iran. Rebirth of a Persian Empire. London – New York: I.B.Tauris, 2006)

**İctimai meqatrend: problemin tarix fəlsəfəsi kontekstində təhlili**

İctimai-tarixi prosesin mahiyyəti, qanunauyğunluqları və hərəkətverici qüvvələri haqqında nəzəriyyə kimi çıxış edən tarix fəlsəfəsi elmlər sistemində, bəlkə də, ən mühüm və əhəmiyyətli sahədir. Belə ki, bu fəlsəfi elm sahəsi hesabına insanların, xalqlar və millətlərin, cəmiyyət və dövlətlərin taleyi, bugünü və gələcəyi müəyyənləşir – onlar ya tərəqqi və xoşbəxtliyə, ya da tənəzzül və bədbəxtliyə doğru gedirlər. İctimai praktikanın fundamentində dayanan nəzəriyyə, istər-istəməz, öz təsir gücünü göstərir, ictimai-tarixi gedişatın məzmun-mahiyyətini şərtləndirir.

Tarix fəlsəfəsinə öz töhfəsini vermiş görkəmli mütəfəkkirlərə məxsus belə fikir var: ümumdünya tarixi – azadlıq anlayışının inkişafıdır; tarix – azadlığın dərkində tərəqqidir. Bu fikir xüsusən Hegelin tarix fəlsəfəsində güclü və qabarıq verilir. Hegelin “Tarix fəlsəfəsi” əsərindəki titanik ideyalardan vəcdə gələn F. Engels 1840-cı ildə yazırdı: “Onun (Hegelin) tarix fəlsəfəsi sanki mənim qəlbimdən oxunub” (7, s. 546). Böyük filosofa görə, ümumdünya tarixi – bəşəriyyətin keşməkeşli tarixidir, burada da ən başlıca məqam insanlıq potensialının artması və güclənməsidir. İnsanlığın isə nüvəsini, məğzini daxili azadlıq təşkil edir. Və hər bir şəxs, xalq layiq olduğu qədər azadlığa çatır. Hegel hətta deyirdi: “İnsanın mahiyyəti azadlıqdır, lakin o, əvvəlcə bu azadlıq üçün yetişməlidir” (5, s. 94). Bu prosesdə insana hərtərəfli yardım zəruridir, onu azadlığın dərkı prosesində təkbəşinə qoymaq böyük səhv olardı. Mütəfəkkirlərin, səlahiyyət sahiblərinin də başlıca vəzifələrindən biri ondan ibarətdir ki, azadlığın dərkı yolunda kamilləşmək üçün insanlara yol göstərsinlər, vacib mətləbləri aydınlaşdırsınlar, onlara şərait və imkan yaratsınlar, kömək etsinlər. K. Marks deyirdi: “Bir halda ki insanın xarakterini şərait formalaşdırır, deməli, şəraiti insaniləşdirmək lazımdır” (8, s. 160).

Ayrı-ayrı filosofların ümumdünya fəlsəfəsinə verdikləri töhfələr də məhz bundan ibarət olmuşdur ki, insanları, xalqları və cəmiyyətləri azadlığa yetişdirmək üçün müvafiq baxışlar sistemi, nəzəriyyələr ortaya qoysunlar, ictimai praktika üçün müfəssəl zəminlər yaratsınlar. Diqqətlə nəzər yetirsək görürük ki, bu missiyanın yükü altında çalışıb, zəhmət çəkmişlər heç də az olmayıb: Əl-Fərabi və İbn Xəldundan tutmuş Qerderə, Kanta və Fixteyə, Şelling və Hegelə, Marksa və Engelsə, Toynbi və Habermasa kimi. Bütün elmi-yaradıcılıq fərqlərinə, səciyyəvi xüsusiyyətlərə baxmayaraq, biz bütün bu korifeylərə minnətdar olmalıyıq. İndinin özündə də bu bəşəri xəzinədən bəhrələnmək üçün kifayət qədər əsas və zərurət var. Müasir dünyanın yenidən formatlaşması dövründə bu zərurət daha da qabarıq özünü göstərir.



Məqsədi insanları azadlıq üçün yetişdirmək və bununla onları xoşbəxt etməkdən ibarət olan nəzəriyyə və təlimlərin yaradılması, əslində, hansısa yeni rasionallıq şəbəkəsinin, epistemoloji paradigmanın işlənilməsi və təklif edilməsi deməkdir. Bu missiya qətiyyənlə xoş arzu və niyyətlər toplusunu ortaya atmaqdan, tarixi hadisələrin xronologiyasını verməkdən, səlnamə yaratmaqdan ibarət deyil. Birmənalı olaraq deyə bilərik: burada təqdim olunan nəticə köhnə biliyin yox, mütəfəkkir tərəfindən generasiya olunmuş yeni biliyin məhsuludur. Köhnə bilik elementləri yeni bilgilər sistemini yaratmaq üçün yalnız vasitələrdən biri ola bilər. Fundamental əsaslara söykənən yeni bilik sistemini isə yalnız epistemoloji yaqınlıq şərtləri daxilində yaratmaq mümkündür. Bu, o deməkdir ki, qnoseoloji zəminlər, metodoloji yanaşmalar, məntiqi qanunauyğunluqlar və aksioloji məqamlar baxımından bir müəyyənəlmə var. Ümumiyyətlə, yeni elmi məhsulu yalnız köhnə biliklə, ənənəvi idraki vasitələrlə kifayətlənməklə əldə etmək mümkün olmur. Əvvəlcədən verilmiş, artıq mövcud olan biliklər hesabına yalnız “yaxşı padşah” nağılları, yaxud da – “ideal dövlət” haqqında utopik baxışlar toplusu quraşdırmaq olar. Başqa cür desək, ümumdünya tarixinin sirrlərinə, ictimai-tarixi proseslərin mahiyyətinə varmaq yalnız professional fəlsəfəçilik səviyyəsindən mümkündür. Bu iş, bu missiya həvəskar üçün hesablanmayıb, onun gücü çərçivəsində deyil! Missiyanın möhtəşəmliyinin bir səbəbi də elə bundadır.

Düşünürəm ki, konkret zaman-məkan çərçivəsində ictimai meqatrendin müəyyənəlməsi, hərəkət və inkişaf düsturunun formalaşdırılması bu missiya daxilində ən mühüm məsələlərdəndir. Meqatrend dedikdə, cəmiyyətin simasını və mahiyyətini, fəaliyyət dinamikasını və dayanıqlığını, aparıcı vektorunu və inkişaf hədəflərini müəyyənəldirən əsas hərəkət paradigması nəzərdə tutulur ki, özündə ideya-siyasi, sosial-iqtisadi, hüquqi-əxlaqi, mənəvi-psixoloji ünsür və parametrlərin sintezləşmiş cəmini daşıyır. İctimai meqatrendi müəyyənəlməmiş cəmiyyət – müfəssəl nəzəri-ideoloji bazası olmayan cəmiyyətdir ki, onun da hansısa uğurlara imza atması mümkün deyil. Belə cəmiyyətlər mövcudluqlarını saxlamaq naminə yalnız bir seçim edə bilərlər – get-gedə daha çox avtoritarizmə və totalitarizmə doğru yuvarlanmaq! Tarix dəfələrlə bunu sübuta yetirib.

Bəşər tarixində belə hallar da olub ki, müəyyən zaman intervalllarında ayrı-ayrı cəmiyyətlərin fəaliyyətini istiqamətləndirən və tənzimləyən nəzəri-ideoloji baxışlar sistemi, formal da olsa, öz təsirini göstərüb. Lakin bu təsir ya qısamüddətli, yaxud da, ümumən, elə əvvəlcədən effektsiz və qeyri-məhsuldar olub. Bünövrəsindən reallıqlarla hesablaşmayan, ifrat xəyalpərəstliyə, sübyektivliyə söykənən “nəzəriyyə”, faktiki, cəmiyyətlərin

lehinə yox, əleyhinə işləyib. Son nəticədə, insanları azadlığın dərkı məsələsində irəliyə doğru deyil, geriye aparıb. Müəyyən dərəcədə bu aqibət keçmiş sovet xalqları üçün də xarakterik olub. SSRİ-nin süqutundan sonra postsovet ölkələrində baş vermiş hadisələr, bu gün də cərəyan edən xoşagəlməz, həttə dramatik proseslər tam aydınlığı ilə deyilənləri təsdiqləyir. Həyat göstərdi ki, postsovet məkanında yaşayan əksər xalqlar həqiqi azadlığın həm dərkı, həm də praktikada reallaşması baxımından, Hegelin təbircinə desək, lazımcına yetişməmişlər. Bir daha aydın oldu ki, ənənəvi buxovların və sərhədlərin götürülməsi heç də hələ azadlığa nail olmaq deyil.

Cəmiyyətlərin dolğun inkişafı üçün ictimai meqatrendin müəyyənələşməsi qədər də onun reallıqla, gerçəkliklə uzlaşması vacibdir. Başqa sözlə, hər bir meqatrend gerçəklikdən qaynaqlanmalı və gerçəkliyin davamı kimi çıxış etməlidir. Burada cəmiyyətin öz səciyyəvi xüsusiyyətlərini, yaşadığı keçmişini və bu gününü, zamanənin tələblərini və verdiyi imkanları, əhalinin xarakterini və potensialını, xarici əlaqələr müstəvisində onun tutduğu yerin nədən ibarət olmasını, artıq fəaliyyət göstərən iqtisadi, siyasi, sosial institutların vəziyyətini və mənəvi durumun keyfiyyətini, coğrafi faktorları və geosiyasi məqamları nəzərə almaq əhəmiyyətli məsələlərdəndir. Meqatrendin gücü və optimallığı cəmiyyətin, xalqın səciyyəvi xüsusiyyətlərinə, keyfiyyət göstəricilərinə adekvat olmalıdır. Onun əsas məzmunu cəmiyyətin öz daxilindən gələn tellər-köklər hesabına qidalanmalıdır. Əks təqdirdə heç bir meqatrend fəaliyyət qabiliyyətli, optimal ola bilməz. Bəşəri sərvət sayılan “demokratiya”, “hüquqi dövlət”, “liberal dəyərlər” kimi məfhumlar, əgər onların qərarlaşması vacib bilinirsə, yalnız bu zəmində reallaşaraq öz məzmun-mahiyyətlərini ifadə edə bilərlər. Vurğulamaq istərdim ki, hazırda aktual olan və faktiki reallaşdırılan dünyanın yenidən formatlaşması məsələsi ictimai meqatrend problemi ilə bilavasitə bağlıdır. Yenidən formatlaşmanın necəliyi məhz meqatredlərin müəyyənələşməsindən asılıdır. Meqatrend seçimləri, habelə, geosiyasi və geoiqtisadi mənzərəni müəyyənələşdirən başlıca amillərdəndir.

Dünyanın yenidən formatlaşdırılması, deməli, müvafiq geosiyasi fəlsəfə zəminində kompleks işlərin həyata keçirilməsi, əlbəttə ki, ümdə bir problemə münasibətdə aydınlıq tələb edir. Bu problem sual şəklində belə səslənir: bəşəriyyətin düşdüyü “ölü ilmə”dən çıxış yolu nədən ibarətdir? Hansı istiqamətlə getməli, bəşəriyyət nəyə üstünlük verməlidir? Əlbəttə ki, mövqelər müxtəlifdir. Bir-birinə tamamilə zidd olan yanaşmalar da var, bir-birilə uzlaşan, elementləri çarpazlaşanlar da. İri planda isə mövqeləri iki qrupa bölmək olar: kapitalist xətti dəstəkləyənlər və sosialist xəttə üstünlük

verənlər. Hər bir qrupun da daxilində yüzlərcə qollar, axınlar mövcuddur. Bir sözlə, yekcins olmayan mənzərə göz önündədir.

Öz mövqeyimi açıqlayaraq, deyə bilərəm ki, bəşəriyyətin nicatı, düşdüyü “ölü ilmə”dən çıxışı, əsasən, sosial ədalət prinsipini, şəxsiyyət suverenliyini və qanunçuluğu rəhbər tutan sosialist vektorundadır. Bu vektor üzrə hərəkət qətiyyənlə Lenin-Stalin təcrübəsini təkrarlamağı, onu yenidən bəşəriyyətə yaşatmağı nəzərdə tutmur. Ümumi bəşəri meqatrend, eynilə Çin modelini olduğu kimi götürüb, tirajlamaqda da deyil. Şübhəsiz, Çin təcrübəsi, onun ortaya qoyduğu qazanclar, işlək mexanizmlər istifadə olunmalıdır və olunacaq – bir zəmin, nümunə və təkan kimi! Ümumi dünyagörüşü, ideya-siyasi və nəzəri elementlər baxımından da Çin meqatrendi faydalıdır və şübhəsiz, istinad ediləcək. Habelə, Şimali Avropa ölkələrinin, Yaponiya, Cənubi Koreya, Tayvan və Sinqapurun nümunəvi islahatlar təcrübəsindən istifadə olunmalıdır. Lakin, prinsipcə, mənim nəzərdə tutduğum ictimai və ümumbəşəri meqatrend öz mahiyyəti etibarilə tam yeni elmi, ideya-siyasi və sosial-iqtisadi biliklər sistemidir. Habelə, yeni mədəniyyət və geosiyasət fəlsəfəsidir. Burada məqbul və vacib sayılan köhnə bilik yeni biliyin bir ünsürü, zəruri tərkib hissəsidir.

Yüz il əvvəl də bəşəriyyət analoji dərin böhranla üzləşmiş və alternativlər axtarışında idi. 1917-ci ilin Böyük Oktyabr sosialist inqilabı bu alternativlərdən seçimə cavab olaraq baş vermişdir. Onun hazırlanması, həyata keçirilməsi və bunun davamı olaraq, yeni dövlətin qurulması əvvəlcədən və məqsədli surətdə zorakılıqdan, sərt üsullardan, amansız rəftar qaydalarından istifadəni məqbul və hətta zəruri sayırdı. Bunlar artıq inqilabın nəzəri əsaslarında təsbit olunmuş və hər vəchlə təbliğ-təşviq edilirdi. V. İ. Leninin o dövrün bir çox sosial-demokratları ilə, sosialist vektoruna üstünlük verənlərlə mübahisəsi, kəskin çəkişməsi də elə əsasən bu səbəbdən və bu mövzu ətrafında idi. Bu kontekstdə, ilk növbədə, onun Aleksandr Aleksandroviç Boqdanovla baş vermiş fikir toqquşmalarını xüsusi qəd etməyi vacib bilirəm.

Təşkilatlanma və idarəetmə nəzəriyyəsi məktəbinin parlaq nümayəndələrindən olmuş A.A. Boqdanov (1873-1928) öz zamanəsini fikir cərəyanı, idraki gücü və potensialı baxımından xeyli qabaqlamış, “tektologiya” adlanan ümumi təşkilatlanma elmini yaratmışdır. Onun onilliklər sonra formalaşacaq sistem yanaşmaya, bütövlük problematikasına, mürəkkəb sistemlər nəzəriyyəsinə, sinergetika və xaos nəzəriyyələrinə təsiri danılmazdır. Yaradıcılığına yaxından bələd olan bir adam kimi deyə bilərəm ki, A. Boqdanovu tam əsasla bu gün mən işlədiyim və təbliğ etdiyim postneoklassik epistemologiyanın ideya sələfləri sırasına da aid

etmək olar. Bu qənaətlərimi 80-90-cı illərdə yazığım əsərlərdə ətraflı arqumentləşdirməyə çalışmışam (1).

Rusiya imperiyasında həqiqi sosializm barədə Leninlə Boqdanovun mübahisəsi, demək olar ki, onların Kapridəki söhbətləri ilə tamamlanıb. Sosialist Boqdanov 1905-ci il inqilabının məğlubiyyəti şəraitində ısrarla çalışıb ki, sosializmin mənəvi-etik dəyərlərini və idarəetmə elminin perspektiv tələblərinə cavab verən potensialını inkişaf etdirdirsin, bu yönümdə ortada olan zərurətin ödənilməsinin nə qədər vacib olduğunu sosialist xəttinə mənsub aparıcı şəxslərin, o cümlədən, V. Leninin diqqətinə çatdırsın. Onun tektologiya elminin (bir növ, kompüterəqədərki kibernetikanın!) əsas qayəsi də elə buradan qaynaqlanır. Bu məqsədlə o, hətta “İnsan və maşın arasında” adlı kitabında (1913-cü ildə nəşr olunub) idarəetmə sistemləri üzrə zamanəsinin ən məşhur mütəxəssisi F. Teylorun nəzəriyyəsini dərinləndirən təhlil edib, əhəmiyyətli nəticələr ortaya qoyub.

Boqdanov bəşəriyyətin işıqlı gələcəyini, belə deyək, kommunizmi bütün varlığı ilə istəyən və buna çalışan alicənab adam olub. Lakin V. Lenin və L. Trotski kimi odlu-alovlu inqilabçılardan fərqli olaraq, əvvəldən axıracan bu ideala doğru aparıcı yolun necəliyi, onun insani-humanist dəyərlər və vasitələr hesabına reallaşması barədə düşüncəyə düşüb. Sadəcə, düşünməyib, bunun üçün çalışıb, əlindən gələni edib. Onun üçün məqsədin (nəticənin) əhəmiyyətliyi hədəfə çatma prosesinin optimallığı ilə ölçülüb. Bu, həqiqətən də, böyük alim və əsl insan mövqeyi olub!

Lenin (habelə, lev Trotski) üçün isə hər vəchlə, insani dəyərlərin amansızcasına təkzibi və tapdalanması hesabına belə, hakimiyyətə yiyələnmək məsələsi vacib idi. İdeal-məqsədə aparıcı yolun necəliyi, prosesin dramatikliyi, üsul və vasitələrin məqbulluğu məsələsi onu qətiyyənlə düşündürmürdü. Aydın ki, məntiqi olaraq, Leninin cəmiyyəti kökündən dəyişdirmək düsturu aşağıda sadalanan məqamları-elementləri özündə daşımalı idi:

- mənəvi-etik dəyərlərlə və fərqli maraq daşıyıcıları ilə hesablaşmamaq;
- müxalif mövqeli aktorları ictimai prosesdən xaric etmək, hər vasitə ilə onların fəallığına son qoymaq;
- diktat və gücdən, amansız təqib və zordan istifadə;
- “Mən”in suverenliyini çərçivələmək, yəni, yox etmək, fərdi və kollektiv düşüncəni fəvqəlideyaya tabe etmək;
- sinergetik başlanğıcları söndürmək, özünüidarə və özünütənzimləmə qabiliyyətlərini fəvqəlideya istiqamətində nəzarətə almaq, onları hökm və direktivlər basqısı altında saxlamaq;
- cəmiyyətin bütün seqmentlərinə sərt müdaxiləni və şiddətli mübarizə amansızlığını rəhbər tutmaq;

- təbliğat-təşviqat, dezinformasiya, yalan və qorxu amilini önə çəkmək;
- donosçuluğa-seksotluğa, satqınlığa rəvac vermək;
- fərdin və ictimai qrupların tamamilə dövlətə-hakimiyyətə tabe edilməsi;
- siyasətdə və iqtisadiyyatda ciddi fikir müxtəlifliyinə, rəqabətə yol verməmək, təbii opponetlik institutunu səhnədən silmək;
- ictimai nəzarət mexanizmlərini bilavasitə dövlət-hakimiyyət nəzarət sisteminin tərkib hissəsinə çevirmək;
- elm və təhsildə, mədəniyyətdə, incəsənət və ədəbiyyatda, mənəvi həyatın bütün sahələrində partiyalılıq prinsipini rəhbər tutmaq.

Sonralar, bildiyimiz kimi, Stalin məhz həmin prinsipləri həyata keçirmişdir. Onun dövlət quruculuğuna xas olan sərt idarəçilik, həttə qəddarlıq və amansızlıq, necə deyərlər, bolşevizmin təməl nəzəri müddəalarından, şübhəyə alınmayan imperativlərindən qaynaqlanırdı. Bunu Lenin-Trotski fəlsəfəsindən, ümumən, dövrün dominant inqilab nəzəriyyəsiindən irəli gələn bolşevizmin nizamnaməsi-məramnaməsi tələb edirdi. Hər halda, Stalinin adına yazılan qəddarlıq və amansızlıq yalnız onun şəxsi keyfiyyətlərinin, anadangəlmə təbiətinin törəməsi və məhsulu deyildi.

Həqiqətə qalanda, məsələ təkcə nəzəri müddəalarda-prinsiplərdə də deyildi, belə ki, başqa alternativ də yox idi. Qanlı-qadalı vətəndaş müharibəsindən, Birinci dünya savaşından çıxmış ölkəni, bütün həyat sahələri tənəzzülə uğramış, alt-üst olmuş məmləkəti başqa yolla, özü də qısa bir müddətdə dirçəltmək, bəlkə də, mümkün deyildi. Yumşaq və rəhimdil dövlət quruculuğu, mülayim idarəçilik, yəqin ki, dövrün tarixi şərtləri ilə uzlaşmırdı. Xüsusən də kapitalist dünyasının şiddətli basqı və həmlələrini nəzərə alsaq, daha aydın olar ki, mövcud tarixi şərait Stalin üçün başqa alternativə yol vermirdi. Bu fəvqəlinə da məhz tarixin diqtə etdiyi alternativ üzrə hərəkət etmişdir.

Yumşaq, mülayim idarəçilik Stalindən sonra, Xruşşovun gəlişilə başlamış və SSRI-nin tənəzzül xətti də elə o zamandan özünə yer etmişdir. Əslində, Xruşşovun gətirdiyi “rəhimdillik”, “mülayimlik” sovet xalqından, sadə insanlardan çox, bürokratiyaya, nomenklaturaya hesablanmışdır, yuxarı-aşağı, müxtəlif ierarxiya pillələrində çalışan məmurların maraqlarına xidmət edirdi. Stalinin yaratdığı və sərt tələblər çərçivəsində saat mexanizmi kimi işləyən dövlət

idarəetmə sistemi – sovet məmurunu bərk əldə saxlamaq, onu görməli işinə cavabdeh və məsul etmək düsturu – artıq çoxdan nomenklaturanı, yüksək vəzifəli məmurları qane etmirdi. Nomenklatura daim başının üstündə zərbə vurmağa hazır olan “Domokl qılıncı”ndan yaxa qurtarmaq istəyirdi. O, sərbəstliyə, öz fəaliyyət sahəsində padşahlığa, şəxsi istəklərini təmin etməyə can atırdı. Xruşşovun hakimiyyət başına yüksəlməsi də, habelə

olduqca sərt və tələbkar L.P. Beriyanın tezliklə aradan götürülməsi də elə əsasən bu motivlərlə izah oluna bilər.

Bəli, Stalinin ciddi nəzarəti, sərt tələbləri altında məhz xalq və dövlət üçün fəaliyyətə məcbur edilmiş Siyasi Büro üzvləri, yuxarı eşelonda təmsil olunan məmurlar, ağır məsuliyyət yükündən yayınmaq, artıq özləri, ailələri üçün yaşamaq istəyirdilər, həm də qat-qat yaxşı yaşamaq! Burada şəxsi-subyektiv və ailə-qrup maraqları yüksək (dominant) səviyyədə, əzab-əziyyət hesabına qurulmuş dövlət və zəhmətkeş insanlar barədə düşünmək isə yox dərəcəsinə idi. Nomenklaturanı xalqın güzarını, onun rifah halının yüksəldilməsi, cəmiyyətdə həqiqi azadlığa və ədalətə yol açmaq kimi məsələlər narahat etmirdi. Onu narahat edən, necə deyərlər, burjuva xislətindən qaynaqlanan istəklər idi: “ümumi” maraqların hesabına olsa da belə, “təkcə” və “xüsusi” istək-arzuları ödəmək! Beləliklə də, faktiki olaraq, “xüsusi subyektivlik” amili tam məşum bir formada özünə yer etmişdir.

Ən dəhşətli məqamlardan biri ondan ibarət idi ki, bu xüsusi subyektivlik, hər şeydən əlavə, sovet ideoloji sistemini içindən darmadağın edirdi. Belə ki, kollektivçilik ruhu aşılmalı, hamıya və hər bir sovet adamına xidmət etməli ideologiya əməldə imtiyazlı azlığın mənafeələrinə tabe etdirilirdi. Bununla da rəsmən, guya, rəhbər tutulan ideologiya reallıqla qarşılıqlı təmasda qaçılmaz ziddiyyətlər müstəvisinə salınırdı. Bu, o demək idi ki, rəsmi ideologiya ilə gerçəklik, sözlə əməl arasında günbəgün artan uyğunsuzluğa təməl qoyulmuşdur. Aydın idi ki, belə bir şəraitdə mənəvi destruksiyaya, fərdi və kollektiv şüurda ruhi-psixoloji diskomforta yol açılır, dövlətə və hakimiyyətə münasibətdə insanlarda inamsızlıq və hətta nifrət yaranır, habelə rəsmi dövlət ideologiyasının özü ikrah hissi doğurur və sürətlə gözdən düşür.

O da tam aydındır ki, geosiyasi rəqiblər üçün belə vəziyyət, necə deyərlər, göydəndüşmə olur. Onlar yaranmış fürsətdən geninə-boluna bəhrələnmək, təhlükəli rəqibi sıradan çıxartmaq istəyində bulunur, bütün təbliğat-təşviqat, kəşfiyyat-agentura, təxribat-diversiya şəbəkəsini daha da intensiv surətdə işə salır, gecə-gündüz rəqib ölkə əhalisinə müxtəlif kanal və vasitələrlə təsir etməklə insanların dünyagörüşünü öz məkrli niyyətləri istiqamətində formalaşdırırlar. “Beyinlər yuyulur”, bir qayda olaraq, cır düşüncəli millətçilərdən, şovinst xislətli adamlardan, psixopatik tiplərdən, lümpen şüurlu, özünəvurgun “dəli oğlan”lardan əməlli-başlı istifadə edilir. Maraqlı qüvvələr hər vəchlə çalışırlar ki, idarəetmənin təsirli nöqtələrində maddi-yatçı, mənfəətdar, savadsız və vicdansız məxluqlar yerləşdirdinslər, beləliklə də mütərəqqi ideya-ideallara, həqiqi milli hisslərə və ümumbəşəri dəyərlərə heç bir daxili vurğunluğu, sadıqlığı olmayan məmurlar ordusu yaratsınlar. Son nəticədə cəmiyyətdaxili korroziya sürətlə artır, rüşvətxorluq və korrop-

siya idarəetmə üsuluna çevrilir, xalqla hakimiyyət, vətəndaşla dövlət arasında dərinləşən uçurum yaranır.

Geosiyasi güclərin (capital dünyasının) aşkar və kizli müdaxiləsi nəticəsində təzahür edən bütün bu simptomlar Stalinin ölümündən sonra daha qabarıq və artan şiddətlə özünü göstərməyə başlamışdır. N. Xruşşovun hakimiyyət başına gəlməsiylə, demək olar ki, fəhlə sinfinin, ümumən, zəhmətkeşlərin statusuna və ictimai nüfuzuna sarsıdıcı zərbə vurulmuşdur. Nomenklatura məqsədli və ardıcıl surətdə əmək adamının ictimai nəzarətindən çıxarılır, onunla hesablaşmamaq hüququ və imkanı qazanırdı. Əmək adamının dikturası əvəzinə, imtiyazlı bürokratiyanın, nomenklaturanın dikturası formalaşdırılırdı. Paralel olaraq, fəhlə-kəndli və ziyalı nomenklaturası da yaradılırdı ki, ümumiyyətlə, bu “qarmaq”lar hesabına xalqı itaətdə saxlamaq mümkün olsun və siyasi isteblişmənin imtiyazlı həyatına təhlükə yaranmasın. Xalqı yox, məsuliyyətdən və qanunun tələblərindən azad olan nomenklaturanı qoruyan sovet dövləti artıq ciddi korroziyaya uğradığını nümayiş etdirirdi. Sonralar L. Brejnev, K. Çernenko və M. Qorbaçovun Baş katib kürsüsünə seçilmələri də elə bu korroziya-çürümə prosesinin davamı, bir ifadəsi kimi izah oluna bilər.

Dünyanın taleyində təsirli rol oynamış tarixi hadisə və prosesləri, hansısa bir meqatrendin özünü büruzə verməsi qismində, təhlil-tədqiq etmək olar və bu iş vacibdir, lakin baş vermiş tarixi birtərəfli mövqedən mühakimə etməyi məqsəda uyğun və məqbul saymıram. Elə bu mövqedən də mən Böyük Oktyabr inqilabına və Sovetlər İttifaqının təcrübəsinə yanaşıram. Nəyisə, kimisə alqışlamaq və yaxud qaralamaq fikrindən də uzağam. Sadəcə, bəzi mətləbləri müəyyənləşdirmək və onları reallaşdırmaq, məqbul saydığımı oxuculara çatdırmaq, konkret olaraq, gələcək üçün hansı yolun optimal olduğunu aydınlaşdırmaq naminə öz təhlilimi aparır və fikirlərimi bölüşürəm.

Bir çox illər əvvəl marksizm təlimini təhlil edərək əsaslandırmışdım ki, K. Marksın nəzəriyyəsi – dopinq nəzəriyyədir, yəni, onun sağlamlaşdırıcı gücü-potensialı qısamüddətli ola bilər. Eyni zamanda, göstərmişdim ki, marksizm, xoşməramlı motivlərdən qaynaqlansa da, amansız diktaturaya meylik onun bətnindən, daxili məntiq-mahiyyətindən doğur. Nəzəriyyədə marksizmi birmənalı qəbul edən və rəhbər tutan, istər-istəməz, ictimai-tarixi praktikada zor işlətməyə məhkumdur, başqa cür ola bilməz. Marksizm təlimi əsasında ictimai rekonstruksiya həyata keçirmək – elə öncə zora-təqibə, bir sözlə, diktaturaya arxalanmaq və ona rəvac vermək deməkdir! Bu təlimdə, faktiki olaraq, siyasi motivli fikir, mütləq həqiqət qismində götürülərək, mütləqləşdirilir, bu “həqiqət”ə şübhə yeri qoyulmur; hər hansı fərqli fikir, opponent mövqeyi bəribaşdan təkzib və rədd edilir, bunula da ictimai

rekonstruksiya prosesində “yadlar” kateqoriyasına daxil edilənlər sosial-siyasi, iqtisadi və mənəvi-mədəni iştirakçılıqdan kənarlaşdırılırlar. Hətta onların açıq-aşkar təqibi, fiziki məhvi də məqbul sayılır. Sovetlər praktikası bu məqbulluğu nəinki təsdiq etmiş, həyata da keçirmişdir. 37-ci il də daxil, həyata keçirilmiş silsilə repressiyalar da elə bu qəbildəndir. Ümumiyyətlə, yalnız marksist-leninçi müddəalara söykənən siyasi praktika şəraitində hansısa demokratik norma və prinsiplərə, bərabər hüquqlu ictimai iştirakçılığa yer verilmir, çünki özünü təşkil və özünü idarə ocaqları, sinergetik başlanğıclar öncədən sıxışdırılır və boğulur. Belə siyasi praktika mühitində dövlət yalnız “bərk əl”, “dəmir iradə”, sərt idarəçilik vasitəsilə öz funksionallığını saxlaya bilər.

Demək istədiyim ondan ibarətdir ki, Stalinin adına-ayağına yazılan zor, təqiblər, repressiyalar bilavasitə marksizm-leninizmdən irəli gələn nəticələr idi. Siyasi təlim olan leninizm marksizmin konkret zaman-məkan daxilində bir modifikasiyasıdır. K. Marksın öz ifadəsilə desək, təbii-tarixi məhsuludur. Ehtimal ki, mükəmməl elmi biliyə malik mütəfəkkir, cəmiyyətin bir mürəkkəb sistem olduğunu və bu mürəkkəbliyin necəliyini çoxlarından yaxşı bilən alim-ensiklopedist, həkim və yazıçı A. Boqdanov, məhz marksizmin yuxarıda göstərdiyim bu neqativlərini dərk edərək, “sadiq marksist”, “dünya proletarlarının rəhbəri” V. Leninin baxışlarını bölüşməkdə çətinlik çəkirmiş, o vaxtın sosial-demokratlarından və hətta bolşeviklərindən olsa da (1905-ci ildən 1912-ci ilə qədər). Boqdanovun sosializmi, əslində, Leninin və bütövlükdə bolşeviklərin sosializmindən bir sıra prinsiplər müddəalarına görə fərqlənirdi, özü də - yaxşı mənada! (4). O, sosializmin mənəvi-etik tərəflərinə və ümumi təşkilatlanma, özünü idarə etmə, sistemə qovuşma və sistem yaratma məsələlərinə daha həssas və elmi surətdə yanaşırdı.

Bu yerdə başqa bir alim-mütəfəkkirin, XX əsrin ən nəhəng elm adamı Albert Eynşteynin sosializmə bəslədiyi vurğunluğu xatırlatmaq istərdim. Onun “Nə üçün sosializm?” adlı essesi tanınmış Amerika siyasi iqtisadçısı, monopolist kapitalizm nəzəriyyəsinin banisi Pol Suizinin xahişilə yazılıb və 1949-cu ilin may ayında “Aylıq icmal” (Monthly Review) jurnalının birinci sayında dərc edilib (10). O illərdə Eynşteyn Qərbdə irticaya qarşı aparılan mübarizənin mərkəzində fəallıq göstərərək, ABŞ-da vətəndaş hüquqlarının pozulmasına qarşı vuruşub və sülh uğrunda beynəlxalq hərəkatın təşkilatçısı olub. Sosializmə üstünlük verən və onu alqışlayan alim, eyni zamanda, sosializm quruculuğunda adekvat metodların, yəni, insani üsul və vasitələrin vacibliyi məsələsini önə çəkib. Onun fikrincə, həqiqi sosializm sosial-etik məqsəd daşıyır və bu məqsədin reallaşması insani keyfiyyətlərin artmasından keçir. Cəmiyyət, ictimai mühit insanları təhdid etməməli, onların üzvi



sığınacaq və fəaliyyət yeri olmalıdır. Habelə, Eynşteyn zəruri saydığı planlaşdırmanın özlüyündə, əlahiddə götürüldükdə, kafi olmadığını söyləyib. Eynşteynin həmin essedəki mülahizələrindən maraqlı və əhəmiyyətli əqlinətəcələr hasil olur: kapitalizm cəmiyyəti, istər-istəməz, insanları eqoistliyə sövq edir; öz eqoistliklərinin əsirinə çevrilmiş bədbəxt bəndələr isə daim özlərini tənha, həyatın ən sadə sevinclərindən məhrum, qorxu və təhdidlər içərisində hiss edirlər; insan həyatın mənasını yalnız özünü cəmiyyətə, başqalarına, ülvəi mətləblərə həsr etdikdə tapa bilər. Qeyri-insani, dəhşətli vəziyyətin həqiqi mənbəyi məhz kapitalizmə xas olan iqtisadi rəqabət və iqtisadi anarxiyadır. Biz qarşımızda böyük bir istehsal-istehlak icması görürük ki, onun hər bir üzvü bir-birini kollektiv əməyin məhsulundan məhrum etməyə çalışır. Və zorla deyil, əsasən qanunlarla sanksiyalanmış qaydalara riayət etməklə. Onu da nəzərdən qaçırmamalıyıq ki, zəruri olan bütün istehsal vasitələri, iqtisadi güc ayrı-ayrı şəxslərə məxsusdur, onların mülkiyyətidir. Anlamaq vacibdir ki, hətta nəzəriyyədə fəhlənin əməkhaqqı onun istehsal etdiyi məhsulun dəyəri ilə müəyyənləşmir.

Böyük alim vurğulayır ki, xüsusi kapitalla azlığın əlində cəmləşmək (koncentrasiya) tendensiyası xasdır. Bu, bir tərəfdən, kapitalistlər arasındakı rəqabətlə bağlıdır, müəyyən qədər də onunla ki, texniki-texnoloji inkişaf və dərinləşən əmək bölgüsü kiçik istehsal vahidlərinin hesabına nəhəng istehsal vahidlərinin formalaşmasını səbəbləndirir. Bu proseslər nəticəsində kapitalist olqarxiyası yaranır ki, onun da dəhşətli hökmranlığını hətta demokratiyəsinə təşkil olunmuş cəmiyyət effektiv surətdə məhdudlaşdırma bilər. (Bu yerdə bizim, guya, inşisara, olqarxiyaya qarşı mübarizə aparan milli demokratlara məsləhət görərdim ki, Eynşteyn kimi dahiləri yenidən yaxşı-yaxşı oxusunlar!).

“Nə üçün sosializm?” məqaləsini A. Eynşteyn bu fikirlərlə tamamlayır: “Mən əminəm ki, bu dəhşətli şərdən yaxa qurtarmaq üçün yalnız bircə üsul var – müvafiq təhsil sisteminə malik sosialist iqtisadiyyatının yaradılması yolu ki, ictimai məqsədlərə çatmağa yönümlənmiş olsun. Belə iqtisadiyyatda istehsal vasitələri bütün cəmiyyətə məxsusdur və plan üzrə istifadə edilir. İstehsalı cəmiyyətin tələbatlarına uyğun tənzimləyən planlı iqtisadiyyat zəruri əməyi işqabiliyyətli cəmiyyət üzvləri arasında paylaşıra bilərdi və hər bir kişinin, qadının və körpənin yaşamaq hüququna qarant olardı.

Təbii qabiliyyətləri inkişaf etdirməkdən əlavə, insanın təhsillənməsi başqa adamlara görə məsuliyyət hissənin inkişafını, hakimiyyətin və uğurun bizim cəmiyyətdəki tərənnümünün əvəzinə, özünə məqsəd qoyardı. Yadda saxlamaq zəruridir ki, planlı iqtisadiyyat hələ sosializm deyil. Öz-özlüyündə o, şəxsiyyətin tam təhkimçiliyi ilə müşayiət ola bilər. Sosializmin qurulması

həddən ziyadə mürəkkəb sosial-siyasi problemlərin həllini tələb edir: siyasi və iqtisadi mərkəzləşmənin yüksək dərəcədə olmasını nəzərə alaraq, necə etmək lazımdır ki, bürokratiya fəvqəlgücə çevrilməsin? Şəxsiyyət özünün və başqalarının hüquqlarının müdafiəsini, bununla bir yerdə isə bürokratiya hakimiyyətinə qarşı demokratik əks-təsiri necə təmin etməli? Sosializmin məqsəd və problemlərinə dair aydınlıq bizim keçid zamanında nəhəng əhəmiyyətə malikdir” (11).

Sosializmin danılmaz üstünlüklərindən yazan və deyən görkəmli şəxsiyyətlər əvvəllər də çox olub, indi də. Burada onlardan A. Eynşteynlə əlaqəli yalnız birinin – hal-hazırda yaşayan məşhur fizik, Nobel mükafatı laureatı, akademik Jores Alfeyorovun adını çəkmək istədim. “Elm uğrunda” qəzetin 27 may 2016-cı il tarixli sayında “Albert Eynşteyn, sosializm və müasir dünya” adlı məqaləsində, məsələn, yazır: “Sovet İttifaqının dağılmasından sonra bizim ölkədə qurulmuş və alqışlanan “hüquqi dövlət” tamamilə qanuni əsaslarla başqalarının mülkiyyətini reydersayağı ələ keçirməklə məşğuldur” (3). J. Alfeyorov öz məqaləsini belə fikirlə tamamlayır: “K. Marksın “elm – cəmiyyətin məhsuldar qüvvəsidir” formulu bizi etik norma-lara görə ali olan cəmiyyətə - SOSİALİST cəmiyyətinə səsləyir” (3).

Rusiya telekanallarının birinə müsahibə verən görkəmli alim bu maraqlı fikirləri də söyləmişdir: “Böyük Vətən müharibəsindən cəmi bir il sonra - 1946-cı ildə institut dosentinin aldığı əməkhaqqı rayon partiya komitəsi katibinin maaşından iki dəfə çox idi, üstəlik də, alim-pedaqoqun müxtəlif güzəştləri, imtiyazları vardı. Dövlət alimin, müəllimin nüfuzunu yüksək tuturdu, ona hərtərəfli qayğı göstərilirdi. Elmdə, texnikada, cəmiyyətimizin inkişafında böyük uğurlar da bu hesaba idi! Bütün bunlar bir həqiqətdir! Belə quruluşu məhv edib, yerində yırtıcılara sərf edən nəşə yaratmaq düzgün iş deyil, cinayətdir!” .

Belə deyim var: “Od axtaran onu tüstüsü ilə birgə tapır”. Bu həqiqəti elə hər iki meqatrend tipinə - sosializmə də, kapitalizmə də şamil etmək olar: hər birinin öz tüstüsü var – acı və gözçixardan. Və ictimai fikir tarixində, habelə, siyasi idarəetmə praktikasında dəfələrlə belə cəhdlər olub: sosializmi kapitalizm hesabına, kapitalizmi isə sosializm hesabına yaxşılaşdırmaq, yəni, tüstüdən azad etmək. Elə sintezləşmə aparmaq ki, nəticədə hər iki meqatrend tipinin yalnız müsbət cəhətləri öz ifadəsini tapsın, tüstüsü-çəni aradan götürülsün. Bu kontekstdə bir sıra görkəmli fikir və əməl sahiblərinin adlarını çəkə bilərik: məsələn, utilitar (individualist) və kollektivist (so-sialist) düşüncə elementlərini sintezləşdirməyə cəhd etmiş E. Dürkheimi, M. Veberi, Z. Freydi, E. Frommu, T. Parsonsu, iqtisadi və siyasi konver-gensiya mövqeyindən çıxış edən C. Helbreyti, P. Sorokini, Y. Tinbergeni,

R. Aronu, C. Streyçi, A. Saxarovu, habelə, dövlət xadimi Den Syaopin kimi böyük reformator-mütəfəkkirləri göstərə bilərik.

Sosializmin və kapitalizmin sintezləşməsindən və yaxud konvergensiyasından söhbət gedəndə, sanki, bir dəb üzrə, əksəriyyət tamamilə səhv qənaət sərgiləyərək, belə fikir söyləyir: “bu sintezləşmə, konvergensiya cəhdi boş şeydi, ictimai praktika və tarix göstərir ki, sosializmlə kapitalizmin tamamlanması və ya kapitalist elementlər hesabına sosializmin dolğunlaşdırılması, prinsipcə, mümkün deyil”. Və təfəkkürü ətalətə mübtəla olmuş insanlar, yumşaq desək, bu yalanı heç bir şübhə altına almadan qəbul edir və ona inanırlar. Baxmayaraq ki, elə ictimai praktika və tarixin özü əks fikir söyləməyə əsas verir: yəni, sosialist elementlərlə kapitalist elementlərin ağıllı, ciddi ideya-nəzəri zəminlərə söykənən sintezləşməsi həmişə müsbət nəticə verib! Çin və indiki Vyetnam da daxil olmaqla bəzi ölkələrdəki konfutsian sosializm, Tayvan, Honkonq, Sinqapur kimi dövlətlərdə isə qərarlaşmış konfutsian kapitalizm buna əyani sübutdur. Dərinə getsək, deyə bilərik ki, Yaponiya, Cənubi Koreya və Yeni Zenlandiya, İsveç, İsveçrə, Danimarka, Avstriya və Hollandiya da, habelə, İngiltərə və Fransa kimi ölkələrin özü bu integrallaşmadan (kapitalizmin sosialist elementlərlə zənginləşməsindən!) az bəhrələnməyiblər. Bu həqiqətləri anlamaq üçün kifayət deyil ki, hansısa konyukturaya xidmət edən “mütəxəssisin” uydurmalarını kor-koranə mənimsəyəsən, vacibdir ki, hadisə və proseslərin, tarixi faktların mahiyyətini açmaq, onların dərin köklərini anlamaq üçün özün-özünə kömək edəsən. Bu da yoxdursa, yaxşı olar ki, konyukturadan, tərəfli mövqedən uzaq tədqiqatçıları oxuyasan!

Çoxlarına təəccüblü gəlsə də, demək istərdim ki, məsələn, konfutsian kapitalizm arealına daxil olan Yaponiyada kapitalizmlə sosialist elementlərinin milli ənənələr və dəyərlər əsasında üzvi sintezini ilk dəfə uğurla həyata keçirən (əvvəlcə nəzəri müstəvidə, sonra isə praktikada) böyük sənayeçi və mütəfəkkir Sibusava Eydzi (1840-1932) olmuşdur. İmperator Meydzinin (Mutsixito, 1852-1912) məşhur islahatları da xeyli dərəcədə Eydzinin nəzəri-praktiki təcrübəsinə, məfkurə və əməl sisteminə arxalanmışdır. Bu barədə mən hələ 2005-ci ildə çap olunmuş “Demokratiya: reallıq və zərurət” (2) adlı kitabımda fikir söyləmişdim.

Ümumiyyətlə, düşünürəm ki, kapitalist və sosialist elementlərin müxtəlif modifikasiyalarda çarpazlaşması-sintezləşməsi inkişaf etmiş ölkələr sırasına aid etdiyimiz bütün ölkələrə xasdır. Bu fikri söyləməyə onların yaşadıkları təkamül tarixinin, mövcud durumlarının dərin təhlili əsas verir. Həmin təhlil həm də onu göstərir ki, üzvi sintezləşmənin dərəcəsi və keyfiyyəti, hər şeydən əlavə, xalqların mentaliteti ilə, onların nizamsevərliyi, rasionallığa önəm vermələri və fədakarlıqları ilə sıx bağlıdır. Bu kontekstdə düşünərək,

biz ingilisləri, almanları, hollandları, fransızları, amerikalıları, yaponları, koreyalıları, nəhayət, çinliləri, tayvanlıları və vyetnamlıları başqalarından müsbət mənada fərqləndirməli deyilikmi? Etiraf etməli deyilikmi ki, gözəl nəzəri konsepsiya və paradigmalardan, bu əsasda möhtəşəm idarəetmə sistemlərinin yaradılmasında, fərdlərin təşəbbüs və azadlıqlarına, onların rahat və firavan həyatına əlverişli şərait və imkanlar formalaşdıran başlıca amil-güc elə ilk növbədə xalqların özüdür, insanların integrativ keyfiyyətidir?! Necə qəbul edə bilərik ki, fərdi və kollektiv əməyin, ictimai həyatın özünün təşkilində konkret insan və xalq amili kənara qoyulsun, bir növ, məsuliyyət altından çıxarılsın?!

Yalnız ortodoksal marksist-leninçi mövqedən çıxış edərək “görünən dağ” kənara atmaq, hesaba almamaq, hər şeyin adını “üstqurum” qoyaraq iqtisadi bazisdən törədiyini söyləmək olar. Söz yox, heç bir ağıllı və vicdanlı kəs iqtisadi bazisin, istehsal üsulunun rolunu və əhəmiyyətini təkzib etməyə girişməz. Müəyyən ictimai həyat intervallarında bu bazisin müəyyənədiciliyini də qəbul edər. Lakin bazisin müəyyənədiciliyini, dominantlığını mütləqləşdirmək, iqtisadi amillərin yerini və rolunu olduğundan çox şişirtmək obyektiv reallığı, bəşəri həyatın mahiyyətini təhrif etmək, təbii-tarixi qanunauyğunluqlara zor göstərmək deyilmi?! İqtisadi bazisin özünü, istehsal üsulunu, əmək alət və vasitələrini, görəsən, hansı fəvqəlgüvvə ixtira edib yaradır ki, burada insana, xalqa və millətə ehtiyac qalmır? Qalmırsa, marksistlər-leninistlər bir ağızdan, xeyr ola, belə şuar səsləndirirlər: “Xalq – tarixin yaradıcısıdır!”. Əcəba, bu, necə məntiqdir: xalq tarixin yaradıcısı olur, ancaq onun hansı keyfiyyət daşması qətiyyən bir əhəmiyyət kəsb etmir; yaxud tarixin yaradıcısı olan xalqı təmsil edən insan yalnız ictimai münasibətlərin məcmusu sayılır, onun bir “MƏN”, bir suveren “nüvə” kimi dəyəri bir qara qəpiklə də ölçülmür. Burada, istər-istəməz, ABŞ prezidenti Ronald Reyqanın vaxtilə söylədiklərini xatırlayıram. O, “kommunist kimdir?” sualına “Marksı və Lenini oxuyan!”, “Bəs, antikommunist kimdir?” sualına isə “Marksı və Lenini oxuyub, başa düşən!” cavabı vermişdir. İngiltərənin Baş naziri Marqaret Tetçerin də bir düşündürücü fikrini xatırlatmaq istərdim: “Sosializmin problemi ondadır ki, əzəl-axır başqalarında da pul qurtarır”.

Bir çoxları, xüsusən keçmiş SSRİ məkanında və sosialist düşərgəsində yaşamış insanlar, indiki narahat, sıxıntılı vəziyyətdən narazı olaraq, adətən, belə fikirlər söyləyirlər: “Mən repressiyaların tərəfdarı deyiləm, ancaq elə ideya var ki, mənim üçün əzizdir. Bu, sosializm ideyasıdır ki, insanları daha yaxşı birləşdirir, onlarda bir-birinə qayğıkeşlik, mərhəmət aşılayır. 10% vətəndaşın milli sərvətin 90%-nə sahib olduğu indiki vaxtda belə şeylər mümkün deyil”. Analoji olaraq, bu cür də deyənlər var: “Siyasətdə solçu

baxışları rəhbər tut, çünki yalnız sosializm tərəfdarları, bütün səhvlərinə baxmayaraq, sözün həqiqi mənasında insanlara biganə deyillər. Onların təəssübünü çəkirlər, dünyanı yaxşı istiqamətdə dəyişmək istəyirlər”.

Son illərdə oxşar fikirlər Rusiya mətbuatında, internet saytlarında, teleradio verilişlərində daha çox səslənir. Özü də yalnız sadə adamlar yox, həm də hakimiyyətə yaxın şəxslər tərəfindən. Görünür, rəsmi Rusiya hakimiyyəti, ilk növbədə, prezident Putin, müəyyən məqsəd güdərək, belə ovqatın formalaşmasında maraqlıdır.

Bu dalğada Stalinin pərəstişkarlarının sayı və reytingi də durmadan artmaqdadır. Qeyri-hökumət təşkilatı kimi özünü təqdim edən “Levada-Sentr”-in 2017-ci ilin iyun ayında nəticələrini açıqladığı sosioloji sorğuya əsasən, İosif Stalin bəşər tarixinin ən görkəmli dövlət başçısı kimi, birinci yer tutub (6). V. Lenin isə üçüncü yerdə gəlir. Sosioloji sorğu 2017-ci ilin 7-10 aprelində Rusiyanın 48 regionunda, 137 yaşayış məntəqəsində 18 yaşdan yuxarı 1,6 min şəxs içərisində aparılıb. O da maraqlıdır ki, Kreml sorğunun nəticələrinə dair hansısa konkret fikir söyləməkdən çəkinmişdir, baxmayaraq ki, “bütün zamanələrin və xalqların ən görkəmli şəxsiyyətləri” sırasında həmin sorğunun nəticələrinə görə Stalindən sonra V. Putinin adı gedir (9).

Düşünürəm ki, Rusiyanın hal-hazırkı durumunda Stalinə münasibət heç də təsadüfi və keçici məsələ deyil. Müvafiq meqatrend axtarırlarının intensivləşdiyi və konseptual müxtəlifliyin durmadan artdığı bir vaxtda bu məsələ, bəlkə də, müstəsna əhəmiyyət kəsb edir. Həm də təkcə Rusiya üçün yox! Bu məsələdə müəyyənləşmə, istər-istəməz, qonşu postsovet ölkələrinin, o cümlədən, Azərbaycanın da bugününə və gələcəyinə təsir edəcək. Bu mənada bizim də yaranmış multiparadiqmal fəzaya qoşulmağımız, öz təhlillərimizi apararaq qənaətlərimizi ortaya qoymağımız vacibdir. Stalin fenomeni və onunla bağlı bir çox problemlər yalnız Rusiya məsələsi deyil. İndiki meqatrend axtarırları prosesində bizim üçün də aktual və aydınlaşmasını tələb edən məsələdir. Nəzərdən qaçırmamalıyıq ki, inkişaf etmiş sivil ölkələrin varlığını şərtləndirən dəyərlər və nailiyyətlər kompleksinə biz daxilən istəkli olsaq da, tarixi yaşayış məkanımız Avrasiya olub və belə də davam edəcək. Bu məkanda yaşayaraq da biz Rusiya və başqa qonşu ölkələrlə vahid tarixin iştirakçıları olmuşuq, ən azı, ümumi həyat elementlərinə, çarpazlaşan, bəzən də üst-üstə düşən ənənə, düşüncə və əməl parametrlərinə sahiblənmişik, idarəetmə və inzibətçilik yolu keçmişik. Ona görə də, xoşbəxt gələcəyimizi qurmaq istəyində bulunaraq, bu tarixən obyektivləşmiş həqiqətlərə göz yummamalı, təkamül dialektikasını zorlamamalı, universal olanı təpikləməklə xüsusi və təkəni qandan-qidadan məhrum etməməliyik.

Bir təkcə Stalin məsələsində deyil, bütün taleyüklü problemlərin araşdırılıb həll olunmasında ən düzgün yanaşma ondan ibarətdir ki, ümumini görək, duyaq və təhlildən kənarda qoymayaq. Ümuminin statusu, mahiyyəti, tələbləri qeyri-təbii və qeyri-məntiqi surətdə təkzib edilərsə, təkcə və xüsusi olanların taleyinə də sağalmaz yaralar yetirilər, onların bugünü və perspektivləri əllərindən alınar. Çəkinmədən deyə bilərəm: ümumi-xüsusi-təkcə əlaqə və nisbətlərində DİALEKTİKAnı dərinləndirən anlama bilməyənlər, yəni, düşüncə və dünyagörüş cəhətdən qəbahətlər daşıyıcısı olanlar dövlət, millət, xalq, cəmiyyət, azadlıq və suverenlik, iqtisadiyyat və idarəetmə, sosial həyat və mədəniyyət, ictimai rekonstruksiya və geosiyasət kimi məfhumlarla bağlı problemlərə girib, insanlara yol göstərməsələr, yaxşıdır! Hər halda, belə hərəkət etsələr, daha az ziyan verərlər.

Hansısa emosional ovqatdan, yaxud da sadəcə, egoistik-konyuktur motivlərdən çıxış edərək və “mən də varam!” deyərək insanları çaşdırmaq, xalqın taleyini alt-üst etmək – vicdansız, məsuliyyətsiz adamların peşəsidir. Bu tip şəxslər (özlərini “politoloq”, “siyasətçi”, “sosioloq”, “ekspert” adlandıranlar), bir qayda olaraq, hamıdan çox vətənpərvər, millət və din təəssübünü çəkən kəslər kimi görünməyə çalışır, hər vəchlə ictimaiyyəti ovsunlamağa girişirlər. Əfsuslar ki, onların təmtəraqlı sözlərinə uyan və inananlar az deyil. Bunlar, sadəlövhcəsinə, belə vicdansızların şüarlarına aludə olaraq, son tənqidi düşüncə elementlərini də itirir, səadət və xoşbəxtlikdən daha da uzaqlaşır. Bu acı təcrübə dünən də olub, indi də var, sabah da özünü göstərəcək. Göstərməməsi üçünsə, hər halda, yoluxucu xəstəlik qeyd olunmalıdır.

Söz yox, fikir müxtəlifliyi yaxşı və lazımlı şeydir. Ancaq bu yaxşılıq o vaxt hasil olur ki, fikir müxtəlifliyi sərsəm şüarların söylənməsinə, kin-küdurətin püskürməsinə yox, vahidliyə, pozitiv nəticələrə xidmət edir. Bu, həqiqi plüralizm, fikir azadlığına və demokratiyaya təminat verən tələbdir. Bu, eynilə dialoji təfəkkürün atributu-tələbidir. Ümumi götürdükdə isə dialoji təfəkkür tənqidi-sinergetik təfəkkür tipinin mühüm əlaməti, ayrılmaz xassəsidir. Belə demək olar: dialoji təfəkkür – tənqidi-sinergetik təfəkkürün mövcudluq üsulu və vasitəsidir. Fikir cərəyanında, onun hər bir mərhələsində və səviyyəsində daxili dialoq, yəni, qarşılıqlı fayda verən mübadilə və özünükorreksiya yoxdursa, tənqidi-sinergetik təfəkkürdən danışmaq əbəsdir.

Tənqidi-sinergetik təfəkkür və onun ayrılmaz atributu olan dialoji təfəkkür barədə vaxtilə kifayət qədər yazmışam. Burada, qısaca, bəzi məqamlara bir daha toxunmaq istəyirəm.

Birincisi, dialoji təfəkkür və bütövlükdə tənqidi-sinergetik təfəkkür, bəzi şəxslərin anladığı kimi, yalnız iki, üç və daha çox subyekt arasındakı

diskussiyaya, fikir üzləşməsinə və mübadiləsinə şamil olunmur. Onun əhəmiyyətli cəhəti ondadır ki, düşüncə sahibi olan konkret fərdə, ayrıca götürülmüş subyektə də şamil edilir. Dialoji təfəkkür, ilk növbədə, fərdin öz təfəkkür tərzini, onun fikir refleksiyasını xarakterizə edir. O, ehkamlar, şüar və postulatlar, qəlbləşmiş aksiomalar vasitəsilə yox, inkişafda olan fikir elementlərinin, alternativlərin müqayisəsi və konvergensiyası vasitəsilə məntiqəuyğun düşünməyi, əqlinətəcələr irəli sürməyi tələb edir. Yalnız bu halda konkret insan fərdlərarası diskussiyada dialoji mühitə, fikir məhsuldarlığına fayda verə bilər. Dialoji təfəkkürə əməli konstruktivlik, fikir cərəyanının sistemliliyi və ardıcılığı, düşüncə məsuliyyəti və nizamı xasdır. İkincisi, öz tarixi kökləri, inkişar mənbələri baxımından dialoji təfəkkür müasirliyi qədər də ənənəvi hadisə-fenomendir. Onun parlaq nümunələrinə misal olaraq, biz qədim filosofların, görkəmli mütəfəkkirlərin söhbətlərini, əsərlərini göstərə bilərik. Bu gün də həmin qaynaqlar qida mənbəyidir.

Üçüncüsü, dialoji təfəkkürün əhəmiyyəti yalnız idraki-koqnitiv sahə ilə məhdudlaşmır. O, fəaliyyət fəlsəfəsini (prakseologiyayı) müəyyənləşdirməklə, ictimai praktikanın məzmun-mahiyyətinə bilavasitə təsir göstərir. Bu mənada dialoji təfəkkürün geosiyasi mühitin, beynəlxalq münasibətlərin formalaşmasında artan aktuallığı danılmazdır. Fikrimcə, dialoji təfəkkür dünyanın yenidən formatlaşmasında və ictimai meqatrendin müəyyənləşib qərarlaşmasında ən mühüm amillərdən biridir. Bu təfəkkür dini, etnik, mədəni, siyasi və iqtisadi müxtəlifliklərin ortaya çıxartdığı məhdudiyyətləri dəf etməyə, tolerantlığa və harmoniyaya, birgəyaşayışın pozitiv məqamlarına, rəngarənkliyin ümumi potensial gücünə vüsət verməyə qadirdir.

Azərbaycan reallıqlarını nəzərə alsaq, dialoji təfəkkürün önəmliliyini vurğulamaq, düşünürəm ki, olduqca əhəmiyyətlidir. Mətbuatda, internet saytlarında, məqalə və kitablarda (xüsusən də geosiyasi və geostrateji məsələlərə dair) tez-tez elə mülahizələrə, imperativ xarakterli fikirlərə rast gəlirsən ki, tam məəttəl qalırsan. Məsələn: “Biz Rusiya, İran və Çinin mütəfəiqi ola bilmərik”, “Rusiya bizim böyük düşmənimizdir”, “İranla, Rusiya ilə bizim birgə gələcəyimiz ola bilməz”, “Çin də, SSRİ kimi, dağılacaq”, “Bütün xristian dünyası müsəlmanlara qarşıdır”, “İslam – gələcəyə aparan yeganə yoldur!” və s. Zıyan yetirməkdən başqa heç bir pozitiv yük daşımayan, hansısa ciddi araşdırmalara söykənməyən, milli maraqlara və ümumən sağlam məntiqə zidd olan bu cür hökmvari sözlər-şüarlar, görəsən, nəyə hesablanıb? Onları səsləndirən partiya sədrləri, politoloqlar, ekspertlər nə vaxta qədər milli-mədəni və dini dəyərləri, təəssübkeşliyi istismar edib, özlərinə siyasi dividendlər qazanacaqlar?

İfrat millətçiliyə və mövhumatçılığa əl atanlar, etno-milli və dini amillərdən sui-istifadə edənlər, adətən, kamil peşəkarlığı, savadı, istedadı, sərrast icraçılıq qabiliyyəti olmayan adamlar içindən çıxır. Onların ambisiyaları həmişə bilik və bacarıqlarını üstələyir. Elə bu daxili təzad da hansısa peşə-sənət istiqamətində onların püxtələşməsinin, kamilləşməsinin qarşısını alır. Zaman axarında isə həmin təzad bu çərçivə və ölçü bilməyən adamları rəzil günə qoyur. Bununla yanaşı, onlar az-çox təmsil etdikləri fəaliyyət sahələrinə də xeyli ziyan yetirirlər. Bu tip adamlara bəzən “psixopat” da deyirlər. Lovğalıq, eqoizm, kin və aqressiya, parçalama və ayırma, necə deyirlər, əllərindən gələn işdir. Bacarmadıqları isə mərhəmət və alicənablıq göstərmək, nizama və ədalətə daxil vurğunluq göstərmək, insanları birləşdirməkdir. Onlar, ümumiyyətlə, insanlarda, cəmiyyətdə nəsə fəzilətli bir şey, birləşdirici tellər axtarıb-görməyə qadir olurlar. Ambisiyaları ağıl və bacarıqlarını hədsiz dərəcədə üstələyən bu adamlar özlərini millətin vicdanı, haqq və ədalət carçıları qismində təsəvvür edir və bunu ictimailəşdirməkdən çəkinmirlər. Ümumi götürdükdə, onların ictimai fikrə, siyasi-mənəvi mühitə, dialoq mədəniyyətinə vurduqları ziyan danılmazdır. Şübhəsiz, bu ziyan Azərbaycan meqatrendinin formalaşmış sabitləşməsində də, ölkənin geosiyasi, siyasi və iqtisadi, sosial-mədəni mövqelər üzrə qərarlaşmasında da özünü göstərir. İstər-istəməz, ideoloji böhrana, məfkurə çaşbaşlığına, şüur sarsıntılarına səbəb olur. Beləliklə də, “biz hansı yolun yolçusuyuq?” sualı birmənalı cavabını tapa bilmir və açıq qalır. Əlbəttə ki, bütün günahlar yalnız yuxarıda qeyd etdiyim bəndlərdə deyil, səbəblər çoxdur. Burada, hər şeydən əlavə, ictimai və humanitar elmlərin müasir tələblərə müvafiq qaydada cavab verə bilməməsi də xüsusi rol oynayır. Tək-tək alimlərin təşəbbüsləri, gördükləri işlər, əldə etdikləri elmi nəticələr isə müxtəlif obyektiv və subyektiv səbəblər üzündən məqsədyönlü surətdə ictimailəşdirilmir, elə fərdi fədakarlıq nümunəsi olaraq kölgədə saxlanılır. Düşünürəm ki, bu təşəbbüs və fədakarlıqlar vaxtında diqqətə alınmalı və dəyərləndirilməli, onların müəlliflərinə isə daha geniş imkan və səlahiyyətlər, maddi-mənəvi dəstək verilməlidir. Kadrların rotasiyasında bu “qızıl fond”dan istifadə olduqca vacib və zəruridir.

Qüsurlu təfəkkür tipinin dominantlığı şəraitində optimal meqatrendin formalaşması ya xeyli dərəcədə ləngiyir, ya da ümumən, mümkün olmur. Bəşəri təcrübə də əyani surətdə göstərir ki, cəmiyyətin simasını, onun təkamül dinamikasını xarakterizə edən meqatrend özlüyündə etibarlı, kamil və təminatlı deyilsə, cəmiyyətin perspektivliyi, onun mövcudluğu ciddi təhlükə altına düşür. Son onilliklərin acı nümunəsi kimi, SSRİ-nin, Əfqanıstanın, İraq və Liviyanın, Misir və Suriyanın başına gələnləri göstərə bilərik. Məsələn, Misir, Liviya və Suriyada hələ 60-cı illərdən başlayaraq



(SSRİ-nin təsiri və köməyi ilə) “ərəb sosializmi” adlanan ictimai inkişaf trendi formalaşmışdır. Bu inkişaf trendinin hər bir ölkə üçün özünəməxsus forması, məzmun-mahiyyəti vardı. Bununla belə, onları ümumi bir təzad birləşdirirdi: sosialist fikrə xas olan atributiv elementlərin inkişafdan qalması, durğunluğu və nəticə olaraq həmin cəmiyyətlərin get-gedə daha çox avtoritar-totalitar üsul-idarəçiliyə yuvarlanması, çoxluq üzərində imtiyazlı azlığın diktəsi və hökmranlığı, sərtləşdirilən idarəçiliyin şəxsin və xalqın suverenliyinə yox, hakim elitanın məhdudlaşmayan maraqlarına xidmət etməsi. Bu dalğada cəmiyyətdaxili mühitdə xalq-hakimiyyət münasibətlərində qarşılıqlı uzaqlaşmanın, yadlaşmanın, potensial nifrət və inamsızlığın artması, ictimai-publik müstəvidə riyakarlıq və yaltaqlığın, hiylə və qəddarlığın yayılması, insani tellər üzrə ünsiyyət və davranış formalarının zəifləməsi baş verirdi. Belə durumda “ağıllı olub, başı salamat saxlamaq” düsturu bir inperativə, koda çevrilirdi ki, bundan da, son nəticədə, böyüməkdə olan nəsil – körpələr, uşaqlar, gənclər əziyyət çəkirdi. Onlar “ağıllı”, hiylə-fənd işlətməkdə ustalaşmış ataların qurbanına çevrilirdilər. Bəzən də bu qəddar, pozğun, arsız-abırsız duruma dözməyərək intihara əl atırdılar, çünki əllərindən alınmış perspektivlərinə artıq heç bir ümidləri qalmırdı. Salamat qalan gənclik isə get-gedə daha çox qəzəb-nifrət alovuna tutulurdu.

Üstəlik də ideoloji, ideya-siyasi potensialın tükənməsi, yaradıcı axında fəaliyyət göstərməməsi, öz növbəsində, nəzəri fikir durğunluğunu daha da dərinləşdirir, ehkamçılığa və əsatirliyə, əfsanə və tarixi uydurmalara geniş meydan açır. Müasirləşmiş ideya-siyasi təsəvvürlər sistemi, güclü elmi-nəzəri fikrə söykənən ideoloji baza olmadan isə hansısa müsbət nəticələr verə biləcək ictimai rekonstruksiya, islahatlar həyata keçirmək, prinsipcə, mümkün deyildi. Mümkün olan müstəbidliyi artırmaq, dövlətin və cəmiyyətin idarəçiliyində ailə-klan hökmranlığını qərarlaşdırmaq və möhkəmləndirmək, dövlət başçılığı institutunu tamamilə xalqın seçim hüququndan azad etmək və ifrat şəxsi-ailə motivləri əsasında formalaşdırmaq idi. Belə bir ictimai trendin gələcəyi ola bilməzdi və olmadı da! M. Qəddafinin vaxtilə yazdığı “Yaşıl kitab” da bu məşum gedişin qarşısını ala bilməzdi, çünki zahirən müəyyən cəlbədiciliyə malik olsa da, onun ideoloji baxışlar toplusu zəruri elmi-tarixi qaynaqlardan, bəşəri təcrübənin yaradıcı təhlili və ümumiləşdirmələrindən, müasirlik tələblərinə cavab verən parametrlərdən məhrum idi. Belə əsərlər, yeni ideya-nəzəri fikirlərin təqdimatına iddialı olsalar da, adətən, təfəkkür çevikliyinə və dinamikliyinə xidmət etmirlər, əksinə, fikri refleksiyanı buxovlayır, hədsiz dərəcədə qəlibə salır, köhnə ehkamları təzələri ilə çulğalaşdıraraq əcaib düşüncə tərzini formalaşdırır.

Ümumiyyətlə, müsəlman dünyasının hökmdarları “yeni baxış”, “yeni yol” deyərək nəse təqdim etmək istəyinə düşdükdə, bir qayda olaraq, öz fikir və qənaətlərini hər şeydən üstün tutur, nə keçmişin, nə də indinin möhtəşəm fikir sahiblərinə müraciət etməyi özlərinə borc bilmirlər. M. Qəddafi də, Türkmənbaşı Niyazov da, İslam Kərimov da elə bu tip dövlət başçılarından idilər. Onlar üçün, öz qəti qənaətlərinə görə, yalnız ölkəyə başçılıq etmək kifayət etmir, vacibdir ki, zamanələrinin baş nəzəriyyəçisi qismində də çıxış etsinlər, böyük mütəfəkkirlərin missiyasını mənimsəsinlər. Təsadüfi deyil ki, ruha divan tutan, ruhu söndürən Türkmənbaşı vaxtilə “Ruhnamə” adlı əsərlə dövrünün misilsiz mütəfəkkiri roluna iddia etmişdir. Məmləkətdə özündən başqa heç kimi qüdrətli zəka sahibi saymayan başçı üçün digərləri yalnız onun şəninə şeirlər, poema və traktatlar yazmalı, təriflər yağdırmalı, bir sözlə, yalnız saray adamları kimi fəaliyyət göstərməli idilər.

Bəli, müsəlman dünyasının indiki aciz, zəif vəziyyətə gəlib çıxmasında məhz bu qeyd etdiyim amilin rolu böyük olmuşdur. Yaltaqlığı, ləbbəhliyi özlərinə rəva bilməyən nadir düşüncə sahibləri, təfəkkür generatorları hədəfə alınmış, təqib və basqılara məruz qoyulmuş, hətta fiziki olaraq məhv edilmişlər. Biri çarmıxa çəkilmiş, digərinin dili gəsilmiş, hansınısa da dərisi soyulmuşdur. Zəka qüdrətinə görə başqalarından ciddi surətdə fərqlənənlər, dəyərli fikir istehsal etməyə qadir mütəfəkkirlər, ən yaxşı halda, yurd-yuvalarından didərgin salınmış, qovulmuş, sürgünlərdə çürümüşlər. Müsəlman idarəçiliyinin başlıca qanunu-idarəçiliyi bundan ibarət olmuşdur – boy verən sünbülün başını vaxtında üzmək! Bu bədnam prinsip indiyə kimi gəzib-dolaşan rəvayətlərdə hətta müdriklik nümunəsi, şahlıq-prezidentlik institutunun möhtəşəmlik əlaməti sayılmaqdadır.

Müsəlman məmləkətlərinə başçılıq edənlər, heç olmasa, indi düşünsünlər, ənənəviləşmiş bədnam üsul-idarəetmədən əl çəkməyin vacibliyini anlasınlar. Yəqin etsinlər ki, ölkəyə və xalqa xoşbəxtlik yalnız qüdrətli zəka, orijinal fikir, ideya və nəzəriyyələr vasitəsilə gəlir, mütəfəkkirlər milli səadətə aparan yolun bələdçiləridir. Unutmasınlar ki, Makedoniyalı İsgəndər misilsiz qələbələrinə görə Aristotel kimi filosoflara minnətdar olub, I Pyotr dəfələri Spinoza ilə görüşüb məsləhətləşməkdən çəkinməyib, Napoleon isə uğur qazanmaq üçün görkəmli riyaziyyatçılar Lejandr və Laqranjdan dərs alıb, feodal Yaponiyasını yeniləşdirmək istəyən imperator Meydzi istedadlı sənayeçi-mütəfəkkir S. Eydzinin nəzəri-praktiki xəzinəsindən bəhrələnməyi vacib sayıb, böyük dövlət xadimi Den Syaopin Çində genişmiqyaslı, sistemli islahat keçirərkən, ilk növbədə dahi Konfutsiyə müraciət edib. Düşünsünlər ki, nə üçün elə indinin özündə İngiltərənin kraliçası II Yelizavetanın baş məsləhətçisi Nobel mükafatçısı, fizik-nəzəriyyəçi, kvarklar nəzəriyyəsinin banisi Mürrey Gell-Manndır? Yəqin ki, böyük alimi kral

sarayının nüfuzlu üzvü etməkdə kraliçanın məqsədi heç də alimin mədhlər-təriflər düzüb-qoşmağından ibarət olmayıb!

Pozitiv məqsədlərə xidmət edən ictimai rekonstruksiyalar, möhtəşəmliyə qadیر islahatlar yalnız fundamental elmi biliklər, ciddi nəzəriyyələr, sistemli ideoloji təminatlar hesabına mümkün ola bilər. Bu, o deməkdir ki, alim və onun fikri ön planda olmalı, nadir şəxsiyyətlərə, orijinal zəka sahiblərinə missiyalarını həyata keçirmək üçün hər cür dəstək verilməlidir. Alimi arxa sırada duran cəmiyyət intellektual potensialını, insan kapitalını artırma, tərəqqi əldə edə bilməz! “Təfəkkür iqtisadiyyatı” onun üçün həmişə bir xəyal olaraq qalar – o da sönük-salxaq mövcudluğunu saxlayarsa!

### **Ədəbiyyat:**

1. Аббасов А.Ф. Соотношение категорий и принципов системно-целостной проблематики. Баку: «Элм». 1984.
2. Аббасов А.Ф. Демократия: наличная и должная. Баку: «Адилоглы». 2005.
3. Алфёров Ж. Эйнштейн, социализм и современный мир // Газета «За науку». 27. 05.2016.
4. Богданов А.А. Вопросы социализма (Сборник). Москва: Политиздат. 1990.
5. Гегель. Философия истории. Москва-Ленинград: Изд-во ПЭЛ, 1935, с. 94.
6. Левада-Центр: Сталин самая выдающаяся личность в истории. 28.06.2017 // <https://www.youtube.com/watch?v=hJwS6aNgjsQ>
7. Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. II.
8. Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. III.
9. Песков прокомментировал опрос "Левада-Центра" про выдающихся людей // РИА Новости <https://ria.ru/society/20170628/1497448061.html>
10. Эйнштейн А. Почему социализм? // «ЗА НАУКУ». Газета МФТИ. Выпуск № 33 (1656) – 06.11.2003.
11. Эйнштейн А. Почему социализм? // <http://razumru.ru/science/authority/einstein.htm>

**Постнеклассическая философия истории: основные методологические подходы и принципы.**

Философия и история образуют одно неразрывное целое, или это совершенно различные, параллельно существующие социально-культурные реальности, как утверждают, например, современные постмодернисты и авторы философской концепции «открытого» общества? При ответе на этот вопрос большинство исследователей данной проблематики склоняются к первой версии. История и социальная наука, по убеждению, например, бывшего Президента Всемирной социологической ассоциации американского философа и социолога Иммануила Валлерстайна, представляют собой единую науку, которую он называет - исторической социальной наукой. Разделение на историю и социологию считает Валлерстайн, является следствием эпистемологического расщепления науки в середине XIX в. на идеографический анализ частных явлений (историю) и номотетические утверждения общего характера (социологию). Современная история философии в основном связывается с рассмотрением социальной реальности через призму социального времени и социального пространства, хотя относительно сути этих категорий до сих пор идет оживленная дискуссия и общепринятая трактовка того и другого отсутствует. Очевидным является лишь то, что со временем изменяется как само представление о сути философии, так и о ее назначении и основных функциях. Если возникновение философии связывается с Богом любви Эросом, то ее развитие на протяжении последних столетий с логосом или классической наукой. От древнегреческой метафизики духа или любомудрия она проходит путь до физики космоса, антропоцентристского мышления в виде ноосферных концепций нового времени и от нее к современной метафизике постнеклассического или социально-культурного мышления. Любовь для древних, как утверждал, например, М.К. Мамардашвили, была просто выражением человеческого стремления, человеческой страсти, направленной на то, что когда-то было единым. Действительное содержание любовного чувства состоит в стремлении к соединению или воссоединению. Современная философия во многом утратила эту способность и находится в поиске ее восполнения.

От служанки богословия - к служанке государственной политики светской власти. От классического рационализма, либерализма и бюрократизма как основных посредников между государственным

управлением и народными массами к смене форм и методов самого философского мышления и инновационному развитию общества на основе знания – таков исторический путь развития философии. В этом смысле философия проявляет себя уже не только как знание, но и как техника, что особенно отчетливо проявилось в системной мыслительной методологии С.П. Щедровицкого и других философских концепциях. Она существует лишь в контексте реального социального времени конструируемой реальности. Время, полагали Мераб Мамардашвили и Георгий Петрович Щедровицкий вслед за эстонским лингвистом Лотманом, - изменяет тексты. Традиционные культуры сознательно или бессознательно (чаще первое), по его мнению, борются со временем за тексты, чтобы оно их не изменяло. Одним из основных методов этой борьбы было включение времени в текст, который тем самым становился *формой* существования времени как своего внутреннего объекта (содержания?). Именно эта методология впоследствии была использована американским социологом Иммануилом Валлерстайном и другими западными исследователями при разработке философской концепции глобализации.

Что же касается философии истории, то речь в данном случае идет о изменении самого мировоззренческого представления об истории или своеобразном движении от истории факта, исторической памяти к истории цивилизаций или социально-культурных типов, анализу исторически изменяющихся смыслов сознания человека и его символического выражения в мышлении, представленном, например, в французской исторической школе «Аналов». Философия истории, как подметил в свое время Лев Карсавин, - определяется тремя основными своими задачами. – *Во-первых*, она исследует первоначала исторического бытия, которые вместе с тем являются и основными началами исторического знания, истории как науки. *Во-вторых*, она рассматривает эти основоначала в единстве бытия и знания, т. е. указывает значение и место исторического в целом мира и в отношении к абсолютному Бытию. *В-третьих*, задача ее заключается в познании и изображении конкретного исторического процесса в его целом, в раскрытии смысла этого процесса. Поскольку философия истории ограничивает себя первой задачей, она является *теорией истории*, т.е. теорией исторического бытия и теорией исторического знания. Поскольку она преследует решение второй задачи, она – *философия истории* в узком и специальном смысле термина «философия». Наконец, в области, определенной третьей задачей, она предстает перед нами, как *метафизика истории*, причем, конечно, в термине «метафизика», согласно

Л. Карсавину, не мыслится отвлечение от конкретной эмпирии, но – конкретное познание исторического процесса в свете наивысших метафизических идей.

С первого же взгляда, - пишет Лев Карсавин, - очевидна глубокая органическая, нерасторжимая связь проблем теории истории и философии истории. Невозможно определить основначала истории, считал он, иначе, как чрез отношение их к основначалам бытия и знания вообще, а следовательно – и без уяснения связи их с Бытием абсолютным (5).

В философии истории, как и в философии сознания, отсутствует оппозиция "субъективное/объективное", обязательная почти для любой теории в философиях классического типа. Вся философская классика выстраивается именно на этой аппозиции. Человек провозглашается мерой всех вещей, хотя в действительности, как утверждал вслед за Ф Ницше, М.Г. Мамардашвили, главное в человеке – это сверхчеловеческое, его стремление к самореализации в виде неких абсолютных идеалов власти над природой и самим собой. Человеческая свобода, демократия, законность и т.д. не могут существовать в таком же смысле, как существуют деревья, камни и природные явления. Однако такое представление о них не только возможно, но и совсем еще недавно было и необходимым. В силу этого позитивистская философия и вся гуманитарная наука и обществоведение представлялись через призму естествознания, а не как методология науки о культуре и культуротворчестве.

В классическом своем завершении философия и наука (если датировать это завершение концом XIX - началом XX века) задали вполне определенную онтологию ума, наблюдающего объективные физические явления (физические тела), знание о которых извлекается и строится в науке. Собственно говоря, эта онтология и есть "рациональность", или "идеал рациональности". Неклассическая же проблема онтологии ума (или, соответственно, рациональности) уходит своими корнями в те изменения в ней, которые возникают в XX веке - в связи с задачей введения сознательных и жизненных явлений в научную картину мира. Последний шаг, а именно, введение явлений сознания и жизни в физическую картину мира, является весьма проблематичным (7).

Начиная с Декарта, предполагалось, что философия определяет сознательные условия познающего мышления, раскрывая, каким образом содержания сознания (затрагиваются ли этим сознанием процесс мысли, поведение, интересы или чувства человека) могут быть воспроиз-

ведены и фиксированы, как с самого начала контролируемая сознанием, целенаправленная конструкция предмета, имеющая своим исходным пунктом некоторое естественном образом существующее совпадение мысли и предмета, некоторое "истинное положение дела", уже существующее до актуальной перестройки стихийного процесса сознания (например, декартовское *cogito ergo sum*, "Я есмь я" немецкой классической философии и т. п.). Полагается ли этот пункт реально существующим или же исследовательской условностью весь процесс выступает как телеологически организованный, совершающийся в рамках <чистого сознания> (то есть неэмпирического сознания, очищаемого и переплавляемого самосознанием). Для классиков любой вид сознания представлялся сопоставимым с этим, стремящимся к совпадению с действительностью сознанием, и поэтому рассматривался по аналогии с ним, как приближение к нему и т. д. (7).

Классическая философия истории, как правило, не учитывала то обстоятельство, что между субъектом и объектом познания находится далеко не всегда осознаваемое пространство культуры, ценности и нормы которой создают основу метрики социального времени. При этом сам познающий субъект, включен в это социальное пространство и время, а, следовательно, просто вынужден реагировать на их вызовы и угрозы. Советская историческая реальность, например, существенно отличается от постсоветской и характеризуется совершенно иной социальной проблематикой, требующей своего философского и научного осмысления. С другой стороны общее историческое прошлое с его ориентацией на формирование единой социально-культурной общности «советский народ», безусловно, сказывается и на современности, в том числе и на способах решения насущных экономических, политических и других проблем.

Может ли философия существовать лишь в ситуации здесь и сейчас в виде определенных философских текстов и вполне обходиться без всякой истории, основываясь исключительно на рефлексивных способностях личности к конструированию социально-культурной реальности, исходя лишь из самих вызовов современности, как полагают, например, представители постмодернизма и теоретики концепции «открытого общества»? При всей значимости устных и письменных текстов в социально-культурном развитии, и их создателей или авторов, основоположников нового знания они не существуют в отрыве от исторических традиций и исторически сформировавшихся кодов культуры. Эти традиции и культурные коды различных народов и этносов, социальные ценности и нормы языка, мышления и поведения как спо-

события коммуникации и выражения их смыслов и значений транслируются помощью духовности. Развитие же духовно-нравственного потенциала личности происходит в виде преемственности между поколениями, осуществляемой на основе образования и воспитания, стихийных и целенаправленных процессов адаптации, аккультурации, социализации и эмансипации.

При этом основным водоразделом между ними выступает понимание сущности культуры и ее соотносительности с историческим развитием. Иными словами, все зависит от того, в чем усматривается сам источник социального развития: в самом человеке, человекомерном развитии или в историческом развитии самого общества.

В первом случае культура и культурность предстают не как социальные характеристики общества, а как выражение активности самого человека. Именно культурность, по мнению, например, последователей К. Поппера и Дж. Сороса, является единственной мерой человеческой самостоятельности, а овладение культурой – основное условие освобождения от оков социума, «преодоления истории» и выхода в открытое пространство самоорганизации субъекта, в котором он сам выступает источником социальных норм, определяющих программы организации будущего. Иллюстрацией тому является, например, концепция открытого общества известного мецената и идеолога глобализма Джорджа Сороса, изложенная в его лекции «Национальные диктатуры против открытого общества», прочитанная им в Гарвардском клубе Нью-Йорка 18 ноября 1992 года.

Открытое общество, утверждает Дж. Сорос, – это общество индивидуальной самореализации и либеральной государственной идеологии. Рефлексивность, или мыследеятельность, служит здесь исходным пунктом социального проектирования, позволяющего кардинальным образом преобразовывать действительность с помощью существующих культурных универсалий. “Я, отмечает в этой лекции Дж. Сорос, разработал общую теорию, которая основывается на следующем: представления участника события никогда не соответствуют реальности полностью. Это несоответствие является важным определяющим фактором в развитии событий; по правде говоря, в ней лежит ключ к пониманию истории. Поэтому важно вначале сформировать такое представление, невзирая на реальное положение дел, а затем реальное положение дел подвести под данное представление” (8, с.3). Иными словами, речь идет о выработке стратегии общественного развития как разновидности социального проектирования и программирования и способах региональной и гло-



бальной интеграции на основе ценностей «свободного мира» и претензий мышления на универсальность. Выработав стратегию общественного развития, по мнению К. Поппера и Дж. Сороса, можно управлять всем миром. Вопрос ставится о расширении узкого, например, средневекового порядка или о выходе в расширенный, универсальный порядок, характерный для индустриального и постиндустриального или информационного общества. На этом, в частности, строятся основные положения философии модернизма и постмодернизма. Для стран Востока, например, в качестве промежуточного звена на пути к модернизации рассматривается «европизация» или добровольный отказ от исторически сформировавшегося традиционного образа жизни. При этом роль открытого общественного развития и основанной на нем глобализации, сильно преувеличена и во многом противоречит самой логике общественного развития. Динамика и статика общественного развития представляет собой единый процесс закрытого социально-системного и открытого социально-культурного исторического взаимодействия и взаимообусловленности, выращивания, культивирования, проектирования и последующего заимствования и распространения научных, технических, информационных и других цивилизационных достижений.

Все это, как правило, подменяется той или иной политической стратегией социальных реформ. При разработке, например, стандартов образования логическая экспликация идеи рациональности оборачивается моделированием реальности в системе понятийных конструкций, сводящих сложные социальные процессы к абстрактным сущностям, подстраивающим обыденность к представлениям о мире. Императивом деятельности технократического подхода является логичность в сфере мышления и эффективность в сфере действия. Контрастирование с традицией и учет собственных последствий того или иного управленческого решения, свойственная рефлексии, здесь не происходит. Построенный теоретический мир «отчуждается» от мира реального, замыкается на самого себя, превращается в самодавящую суперструктуру – догма, которая выступает в качестве «идеального проекта» тотального преобразования действительности, носящий обязательный и принудительный характер. Рациональность перерождается в рационализацию. «Рационализация» - в объективизм структур разума» (6, с.47).

Отчуждающее, иррациональное господство абстракции над человеком оправдывается рациональной обоснованностью, лежащих в основе соответствующих программ, представлений о всеобщих законах раз-

вития общества, объективной необходимости. При этом обоснованием необходимости социальных реформ и основным критерием их эффективности объявляется свобода самореализации творческих способностей личности или «человеческий капитал». Весь вопрос в том, какой смысл вкладывается в понятие «личность».

Личность одновременно является носителем общественного сознания (религиозного, философского, научного, обыденного или повседневного), и национального, регионального, поселенческого, половозрастного, и иного менталитета. С одной стороны, она выступает как часть социального целого, индивидуальная форма выражения соответствующей культуры, а с другой – как субъект творчества, индивидуальной самореализации и самоутверждения. Полного тождества личности со сложившимся социальным образом жизни не бывает. Личность всегда выражает некое тождество противоположностей: социальной солидарности и индивидуальной свободы, сознательной и бессознательной активности. При этом свобода воли далеко не всегда играет определяющую роль. Иногда бегство от этой свободы, как показал еще Эрих Фромм, ставится основным условием социальной адаптации. Все зависит от того, что представляет собой само общество и его государственная организация. Однозначно ответить, на поставленные еще И. Кантом вопросы: «Кто я?», «Что я могу?» и «На что смею надеяться?» – вряд ли кто-то сможет. Наряду со своей психосоциальной сущностью каждая личность имеет и свою социально-культурную, духовную сущность. Уже, то, что мы европейцы или азиаты, а не американцы, во многом определяет специфику нашего образа жизни. Эта специфика, по мнению, например, Георгия Гачева проявляется в национальных образах мира и, прежде, всего, в отношении к природе. В представлении европейца, считает он, природа предстает как храм, в то время как в представлении американца – как мастерская. Сказывается многовековое поклонение европейцев духам, их духовный мир, который никогда не был столь существенным для американцев, освоивших «чужую» территорию жизнедеятельности, не опираясь ни на мифологию, ни на религию, ни на философию. Фактором развития здесь изначально выступает научно-технический прогресс и право. Но и среди европейцев нет единого образа мысли и образа жизни. «Если приглядеться к многообразным оттенкам в национальной общности и различиям между народами, то все они, – по мнению Г. Гачева, – сводятся к схеме: много из одного или одно из многого». (3, с.14)

С ренессанса, считает он, начинается активный обмен между культурами. Ибо при обособленности народ, как Робинзон, в то время как у

человечества изобилие различий решения самых сложных задач. Например, бесчисленные способы постройки жилища, форм одежды, пения, логики, речи и т.д. В этом плане каждый немец, как отмечал в свое время Ф. Ницше, в какой-то мере ощущает себя гегелианцем или выразителем рационального мышления. И формальная рациональность как выражение немецкого и западноевропейского образа жизни вполне прогнозируема, также как и прогнозируема конкурентная борьба в образе жизни англичанина, общинные принципы жизнедеятельности россиянина, ориентация на государственное регулирование француза и т.д. Психология здоровья и здорового образа жизни не является тому исключением. Она не только различна у различных народов, но и исторически трансформируется у одного и того же народа. Для этого достаточно проследить изменение образа жизни и, в частности, отношение к своему здоровью и физической культуре белорусов во время вхождения белорусских земель в состав Великого Литовского княжества, Речи Посполитой, Российской империи, Советского Союза и суверенной Республики Беларусь. Определить направление и механизмы трансформации нашего общества значит – определить национальный путь развития. Но это – одна из наиболее сложных проблем. Ее в какой-то мере мы можем отслеживать на мировоззренческом уровне, но не на уровне менталитета или бессознательно проявляемого образа мышления. Между тем именно в этом, по мнению Карла Манхейма, и проявляется суть национальной идеологии. Изменение же менталитета ведет и к изменению мировоззрения и, наоборот. Мифологическое, религиозное, философское, научное и т.д. мировоззрение во многом определяется верой в соответствующие социальные ценности, духовные и материальные, в том числе, и физиолого-психологические факторы.

Например, в своей работе «Конец знакомого мира. Социология XXI века», получившей широкую международную известность Иммануэль Валлерстайн отмечает, что сложившаяся историческая система вступила в критическую фазу, когда неизбежны нарастание неопределенности и накопление кардинальных перемен, означающих, по сути, «конец знакомого мира». Вместе с преобразованиями в привычном «мире капитализма», по его мнению должен измениться и «мир знаний» об обществе. Разграничение нашей повседневной реальности на мир капитализма и мир знаний, по мнению ученого, мешает нам понимать, что действительно происходит в той исторической системе, в которой мы все живем.

Для этого необходимо переосмысление и переоценка всей философии истории, конструктивно объединив в ней знание, мораль и политику. Главным же вопросом познания, считает он, является вопрос как должны сочетаться разум (четкое понимание пределов возможного знания) и нравственность (приверженность справедливому обществу), и никто не должен остаться в стороне от решения этой задачи. Одним из существенных недостатков классической науки, считает он, является отделение науки от политики. «Я,- заявляет И. Валлерстайн, - максимально сближаю, если не отвергаю полностью, разрыв между исторической социальной наукой и политикой. Мы имеем дело не только с неразрывным целым, но еще и с постоянной взаимной каузальностью. И такова каждая историческая система. Понимание же данным исследователем самой сути исторической системы во многом совпадает с формационным подходом К. Маркса и концепцией тотальной истории французского историка Фернана Броделя, который в отличие от Маркса, роль экономики, политики и культуры в историческом развитии считал равноценной.

«Миросистемный анализ, - по мнению Валлерстайна, - начинается с вопроса, что является подходящей единицей анализа социальной реальности. Даваемый ею ответ состоит в том, что такой единицей является историческая система, существование и границы которой в долгосрочном плане определяются разделением труда в ней, и что такое разделение труда на больших пространствах имеет тенденцию наблюдаться в двух основных разновидностях: как миры-экономики и как миры-империи» (1, с.13).

В исследовании исторической системы И. Валлерстайн придерживается трех исходных посылок. Первая предполагает, что исторические системы, как и любые другие, имеют ограниченный срок жизни. У них есть начало и длительный период развития, но в итоге, по мере того как они все дальше отклоняются от равновесия и достигают точки бифуркации, наступает конец. Вторая исходная посылка гласит, что в таких точках бифуркации незначительные воздействия приводят к масштабным изменениям (в отличие от периодов нормального развития системы, когда сильные воздействия приносят ограниченные результаты), а последствия самих бифуркаций по своей природе непредсказуемы. Третья посылка заключается в том, что современная мир-система как система историческая вступила в стадию завершающегося кризиса и вряд ли будет существовать через пятьдесят лет.

Мир системный исторический анализ И. Валлерстайна как бы интегрирует в себе формационный подход к историческому развитию К.

Маркса и цивилизационный подход С. Булгакова, Н.Я Данилевского и О.Шпенглера. Мир-система выделяемая И. Валлерстайном в чем-то совпадает с экономической формацией К.Маркса и социально-культурными типами Н.Я. Данилевского и даже отдельными законами их формирования.

Различие проявляется лишь в том, что группировка исторических явлений по культурно-историческим типам, согласно Н.Я. Данилевскому, соответствует требованиям естественной системы в применении к истории, в то время как у И. Валлерстайна социально-экономической и социально-политической системам. Уже само употребление понятий «система», «синергетика» и т.д. свидетельствует о том, что И. Валлерстайн в своей философии истории руководствуется не только и не столько принципами гегемонии культуры. В своих исходных посылах понимания законов общественного развития и природы рационального мышления он считает себя марксистом. Соответственно смысл, вкладываемый им в понятие «цивилизация» существенно отличается от того смысла, который вкладывали в это понятие Н.Я. Данилевский и О. Шпенглер. Уже в самом названии своей основной работы «Россия и Европа» Н.Я. Данилевский отказывался рассматривать Россию и Европу как единое социально-культурное целое. Здесь же он выводит следующие законы истории:

Закон 1. Всякое племя или семейство народов, характеризующееся отдельным языком или группой языков, довольно близких между собой, - для того, чтобы средство их ощущалось непосредственно, без глубоких филологических изысканий, - составляет самобытный культурно-исторический тип, если оно вообще по связи духа или задаткам способно к историческому развитию и вышла уже из младенчества.

Закон 2. Дабы цивилизация, свойственная самобытному культурно-историческому типу, могла зародиться и развиваться, необходимо, чтобы народы, к нему принадлежащие, пользовались политической независимостью.

Закон 3. Начало цивилизации одного культурно-исторического типа не передается народам другого типа. Каждый тип вырабатывается для себя при большем или меньшем влиянии чуждых, ему предшествовавших или современных цивилизаций.

Закон 4. Цивилизация, свойственная каждому культурно-историческому типу, тогда только достигает полноты, разнообразия и богатства, когда разнообразные этнографические элементы, его составляющие, когда они, не будучи поглощены одним политическим

целым, пользуются независимостью, составляют федерацию, или политическую систему государств.

Закон 5. Ход развития культурно-исторических типов все ближе уподобляется тем многолетним однородным растениям, у которых период роста бывает неопределенно продолжителен, но период цветения и плодоношения – относительно короток и истощает раз и навсегда их жизненную силу (4, с.91-92).

Вся история доказывает, утверждал он, что цивилизация не передается от одного культурно-исторического типа, например, североамериканского, англосаксонского и т.д. другому, но из этого не следует, что они оставались без всякого воздействия друг на друга, только это воздействие не есть передача, а способы, которыми распространяется цивилизация.

Самый простейший способ этого распространения, по Данилевскому, есть пересадка с одного места на другое посредством колонизации. Таким образом, афиняне передали свою цивилизацию Карфагену, греки – Италии и Сицилии, англичане – Северной Америке и Австралии. Другая форма распространения цивилизации, по мнению Данилевского, есть прививка. Третьей формой или способом воздействия на цивилизацию является та, которую можно уподобить влиянию почвенного удобрения на растительный организм.

Только при таком свободном отношении народов одного типа к результатам деятельности другого, когда первый сохраняет свое политическое и общественное устройство, свой быт и нравы, свои религиозные воззрения, свой склад мысли и чувств, как единственно ему свойственные, одним словом сохраняет свою самобытность. – может быть истинное благотворное воздействие завершенной или более развитой цивилизации на вновь возникающую. При таком условии народы одного культурного типа могут и должны заполняться результатами чужого опыта, применяя и прикладывая к себе все то, что стоит вне сферы народности, т.е. выводы и методы положительной науки, технически усовершенствование искусств и промышленности. Культурно-исторический тип рождается из хаоса с определенным религиозным построением, который пронизывает всю его творческую деятельность. Всякие науки вплоть до самых точных, как математика или механика, по мнению Данилевского и Шпенглера, предполагают как свою основу и источник религию. А религия и мифология, по их мнению, являются основополагающим началом культуры или проектируемой исторической реальности. «Современное естествознание есть ничто иное, как функция именно такой культуры. Оно не только предпола-

гает религиозный источник, из которого она возникает, но она 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).

Понятие культуры раскрывает сущность человеческого бытия как реализации творчества и свободы. Свобода выступает здесь как неотъемлемая потенция человека и как осознание социальной реализации свободы.

Каждый культурный организм представляет собой самостоятельную замкнутую систему, живет своей особой жизнью и создает свои ценности, свою науку, искусство, технику, социальные и политические учреждения. Отношение человека к миру внутри самой цивилизации определяется смыслами. Смысл соотносит любое явление, любой предмет с человеком своего времени или культурной цивилизации: если нечто лишено смысла, оно перестает существовать для человека как объекта и субъекта данной культуры, и придает значимость его деятельности и смысл его жизни.

Смысл – это содержание человеческого бытия (в том числе внутреннего бытия), взятое в особой роли: быть посредником в отношениях человека с миром и самим собой. Именно смысл открывает, что мы ищем и что открываем в мире и в самих себе.

Никакой преемственности, никакой внутренней связи между культурами, по мнению сторонников цивилизационного подхода, не существует. Античный мир, утверждали они, 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 является ошибочно, потому, что предполагается, что всем людям присущи одинаковые формы сознания. А между тем «формы сознания» существуют столько же, сколько отдельных культур или имеющих их на их основе душ. 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.

Иное дело, что сущность самой культуры до сих пор понимается по-разному представителями формационного, цивилизационного, миротемного и других подходов, а некоторые полагают, что такая сущ-

ность вообще отсутствует. По-разному сегодня оцениваются исторические заслуги отдельных философов, что можно проследить на примере философского наследия Карла Маркса. Одни в этом наследии видят выражение духа экономического позитивизма, другие – духа модернизма. Многие исследователи, в частности немецкие, полагают, что и сам К. Маркс в конце своей жизни отчетливо осознавал ограниченность своей методологической позиции в плане интерпретации роли культуры в экономическом и социальном развитии, но не успел пересмотреть свои взгляды. С другой стороны, есть и такие, кто считает, что именно эту задачу он решил сполна. . Заслугу Маркса, как утверждал М.К. Мамардашвили, - можно совершенно справедливо видеть в том, что он сумел открыть для науки социально-культурную реальность, существующую в неразрывной взаимосвязи и взаимообусловленности с природной реальностью. Он сумел преодолеть скрытый антропологизм предшествующей классической политэкономии, который она молчаливо полагала в своих основаниях в виде абстрактного, антиисторического допущения у человека некоторых натуральных и далее не анализируемых потребностей, расчетов, интересов и т. п. Такие разработчики философии истории, как например, Н.А. Бердяев, долгое время находились как бы на распутье между цивилизационным и формационным подходами к анализу экономического и социального развития, являясь в одно время «легальными марксистами», а в другое – открытыми его противниками.

Все это говорит о том, что методологические подходы и принципы в определении критериев классической и постнеклассической философии истории, ее взаимосвязи и взаимообусловленности с историей философии находятся лишь в стадии своего становления и развития. В этом плане перспективы более углубленного их анализа еще впереди, как и ретроспектива возврата к отвергнутым или неоцененным по достоинству в свое время концепциям философии истории.

### **Литература:**

- 1.Валлерстайн И. Анализ мировых систем и ситуация в современном мире. Пер. с англ. П. М. Кудюкина. Под общей редакцией канд. полит. наук Б. Ю. Кагарлицкий / И. Валлерстайн — СПб.:Издательство Университетская книга, 2001. —416 с
- 2.Валлерстайн И. Конец знакомого мира: Социология XXI века/Пер, с англ. под ред. В.И. Иноземцева. - М.: Логос, 2004. - 368 с.
- 3.Гачев Г. Национальные образы мира – Г. Гачев. – М.:Советский писатель, 1988 – 446 с..



4. Данилевский, Н.Я. Россия и Европа. // Н.Я. Данилевский – М.: Книга, 1991, 574 с.
5. Карсавин Л. Философия истории. / Л. П. Карсавин. – СПб. : АО «Комплект», 1993. – 352 с.
6. Кутырев В. А. Пост-пред-гипер-контр модернизм: концы и начала / В.А. Кутырев // ВФ, 1999, № , с.135-143.
7. Мамардашвили М.К. Анализ сознания в работах Маркса // Вопр. филос. 1968. № 6. С. 14—25.
8. Сорос Дж. Национальные диктатуры против открытого общества. Рассширенный вариант лекции, прочитанной в Гарвардском клубе Нью-Йорка 18 ноября 1992 г – Минск, Фонд-Сораса-Беларусь, 1993/
9. Шпенглер О. Закат Европы. Том 1. Образ действительности. Пер. с нем. Изд. Л.Т. Френкель. М, 1923, Петроград.- 467 с.

### **Тадеуш Адуло**

#### **Постижение человеческой истории – императив XXI века**

Непредсказуема и загадочна человеческая история. Пред взором исследователя она предстает в своих уникальных, порой, неожиданных и, на первый взгляд, необъяснимых поворотах, хотя ее поступь неумолима и, как правило, подчинена неотвратимым законам. Подлинные причины масштабных волн всплеска, или же, наоборот, падения социальной активности огромных масс людей, творящих историю, до сих пор остаются загадкой, хотя на их выяснение немало усилий затрачено философами и социологами. И все же постичь логику человеческой истории возможно и нужно. Это главная цель научных поисков философов. В противном случае, их миссия останется не нужной для общества.

В этом плане надо отдать должное философам. И сама история, и теория социального познания всегда привлекала их повышенное внимание, поскольку помогала уяснить прошлое, настоящее и спрогнозировать будущее человеческого общества. В начале XXI века интерес к этим вопросам стал более пристальным, что связано с особенностями нашей исторической эпохи. С одной стороны, современные общественные процессы масштабны и не предсказуемы, с другой – судьбоносны для мирового сообщества, затрагивают интересы всех субъектов исторического процесса. Поэтому столь актуальным и важным как в теоретическом, так и практическом смысле, является обращение к философскому осмыслению проблем развития общества в XXI столетии. На основе философского анализа основных тенденций развития современного общества и с учетом исторического опыта прошлых

столетий представляется важным спрогнозировать основные социальные модели XXI века, выявить степень их практической реализации. Но для этого нужна надежная, выверенная теория социального познания.

К сожалению, в нашу динамичную, непредсказуемую эпоху в самой теории социального познания царит хаос. На огромном постсоветском пространстве все большее число зрелых философов решительно пересматривают свои прежние позиции, а конкретнее – традиционную гносеологию и обращают свой взор к самым разнообразным вариантам западной социальной эпистемологии, начиная с М. Вебера и заканчивая М. Фуко, в надежде именно в их исследованиях обрести истину в последней инстанции, хотя, как известно, такой истины не может быть в принципе. Молодое же поколение исследователей и вовсе не знает, и знать не хочет, о существовании классической социальной философии. Для них постнеклассика стала единственно возможной (и действенной) теорией.

Зададимся вопросом: почему столь непростым является социальное познание, и что на самом деле должна представлять собой та дисциплина, которая претендует на познание социума и в состоянии познать его, осмыслить человеческую историю как таковую в целом? На этот вопрос пытались ответить многие известные мыслители.

В своем первом фундаментальном произведении «Феноменология духа» Г. Гегель отмечал: «Самое легкое – обсуждать то, в чем есть содержательность и основательность, труднее – его постичь, самое трудное – то, что объединяет и то и другое, – воспроизвести его» (5, с. 9). С этим утверждением нельзя не согласиться. Действительно, воспроизвести в постигающем сознании реальность весьма не просто. Но самым трудным объектом для воспроизведения в человеческом мышлении является, пожалуй, социальная реальность. И тут много причин объективного и субъективного плана.

Во-первых, социальный философ обязан собрать огромный массив исторических фактов – пусть даже из «вторых рук». И не просто собрать, а соответствующим образом их систематизировать, а затем, следуя требованиям диалектического метода восхождения от чувственно-конкретного к абстрактному, «выпарить» вещественную, а также субъективную составляющие этих многочисленных фактов, уловить динамику и внутреннюю логику их развития, их поступательный ход, отыскать соответствующую систему понятий и категорий для фиксации установленных объективных связей и отношений. Ведь «истинные мысли и научное проникновение можно приобрести только

в работе понятия. Оно одно может породить ту всеобщность знания, которая есть не обыкновенная неопределенность и скудость здравого человеческого смысла, а развитое и совершенное познание...» (5, с. 42–43). Помимо всего этого, как и «при анализе экономических форм», исследователю «нельзя пользоваться ни микроскопом, ни химическими реактивами. То и другое должна заменить сила абстракции» (11, с. 6). Сама же абстракция, как и искусство оперировать понятиями, «не есть нечто врожденное и не дается вместе с обыденным, повседневным сознанием, а требует действительного мышления» (21, с. 14).

Учтем и то немаловажное обстоятельство, что *постигающее сознание* в процессе осмысления и описания исторических событий и фактов вольно или невольно привносит субъективный момент в их интерпретацию, обусловленный профессиональной деятельностью исследователя и его же частным интересом. Случается и так, что в конкретной ситуации исследователь иногда попросту вынужден коррелировать свои оценки и выводы с утвердившимся общественным мнением, а то и вовсе их подгонять под господствующую идеологическую доктрину. Последнее, правда, уже выходит за рамки этики ученого. Кроме того, те или иные трактовки исторических событий задевают интересы людей, и это тоже оказывает определенное влияние на обществоведа, а, следовательно, и на характер воспроизведения им в мышлении исторических событий. Общеизвестно по этому поводу замечание английского мыслителя Т. Гоббса, касающееся геометрических аксиом, ставшее впоследствии крылатым выражением. Еще одно препятствие на пути познания современного социума – «всеобщее состояние умов людей, вовлеченных в происходящий эволюционный процесс, привычные социальные концепции, бесчисленные предрассудки и мощнейший поток дезинформации, обрушивающийся на сознание людей из современных средств массовой информации и культуры» (8, с. 452). Собственно в европейской культуре постигающее человеческую историю сознание зарождается еще в античности и связано с именами древнегреческих историков Геродота (5 в. до н.э.), впервые описавшем греко-персидские войны, государства Ахеменидов, Египта, быт скифов (по праву называемого «отцом истории»), и Фукидида (5 в. до н.э.), создавшего знаменитый труд «История», посвященный описанию различных событий, связанных с Пелопоннесской войной. Но это, согласно классификации Гегеля, была лишь первоначальная история, когда автор рукописи, по существу, ограничивается фиксированием событий и фактов и «не прибегает к рефлексии потому, что сам духовно сжился с излагаемым им предметом и еще не вышел за его преде-

лы» (4, с. 58). Наряду с первоначальной Г. Гегель выделял рефлексивную историю, «изложение которой возвышается над современной эпохой не в отношении времени, а в отношении духа» (4, с. 59), т. е. такой вид истории, где автор позволяет себе обрабатывать имеющийся исторический материал, исходя из своих собственных принципов, привнося в описание «свой дух» и, кроме того, улавливая общее и внутреннее в различных событиях и фактах. Третьим видом истории немецкий философ назвал философскую историю, которая «означает не что иное, как мыслящее рассмотрение ее» (4, с. 63).

Считаю, что нынешняя философская дисциплина, именуемая социальной философией, и по предмету, и по своему содержанию должна была бы быть не чем иным, как философской историей, т. е., выражаясь словами Гегеля, «философской всемирной историей». А зарождается такая философская дисциплина в Древней Греции. Г. Гегель привязал истоки философской истории к Анаксагору, впервые сказавшему «разум правит миром», и Сократу, воспринявшему эту мысль. Немецкого классика можно понять: признание разумности истории, господства разума в мире – предпосылка и базовый принцип построения им собственной системы исторического процесса. Но, полагаем, что анализ дошедших до нас источников древнегреческих философов позволяет сделать вывод о том, что впервые на историю с позиции ее философского осмысления, насколько позволяли это сделать уровень исторической науки и философской культуры той эпохи, попытался взглянуть Демокрит (5 в. до н.э.) – именно ему приписывают идею «общественного договора». Развитые же концепции общества находим в сочинениях Платона и Аристотеля.

Платон в области социальной философии известен главным образом как проектировщик оригинальной модели идеального государства, в котором строго разделены сословия, выделены важнейшие государственные функции и их исполнители. По замыслу Платона, такое государство должно было сделать счастливыми всех свободных граждан, поскольку каждый из них был занят нужным делом – выполнял именно ту роль, к выполнению которой его приспособила его собственная природа. «Сейчас мы лепим в нашем воображении государство, как мы полагаем, счастливое, но не в отдельно взятой его части, не так, чтобы лишь кое-кто в нем был счастлив, но так, чтобы оно было счастливо все в целом» (15, с. 207) – утверждал Платон. Правда, рабы в этом гуманном государстве оставались все же рабами, лишь простыми орудиями производства, поэтому им не нашлось места в «идеальном» проекте.

С точки зрения представленной выше гегелевской классификации, Платона, скорее всего, следовало бы отнести не к философской истории, а к рефлексивной истории, т.к. системность предложенной модели идеального государства в большей мере внешняя, нежели внутренняя, и, кроме того, платоновское государство не имеет онтологического, социально-исторического основания, не содержит в себе в диалектически снятом виде результатов предшествующего исторического развития: оно появляется вдруг и навсегда, наподобие Града божьего Августина. Платон не представил историю общества как целостный процесс. Поэтому проблематично относить этого маститого мыслителя к «философской истории», несмотря на созданный им грандиозный проект идеального государства.

Иное дело – Аристотель. Ученик Платона в осмыслении исторического процесса пошел гораздо дальше своего учителя, хотя и не предложил новой модели государства (выделенные им различные виды государственного устройства в качестве правильных и неправильных не следует принимать в расчет, так как это всего лишь оценка конкретных форм «человеческого общения»). Более того, его вполне устраивала существующая рабовладельческая система, а поэтому он оправдывал и защищал наличные общественные устои как разумные – частную собственность, рабство и т.п. «Властвование и подчинение, – отмечал он, – не только необходимы, но и полезны, и прямо от рождения некоторые существа различаются [в том отношении, что одни из них как бы предназначены] к подчинению, другие – к властвованию» (2, с. 382). В этом плане раб «не только раб господина, но и всецело принадлежит ему», является его «активным орудием» (2, с. 382). Но, в отличие от Платона, Аристотель попытался разобраться по существу в государстве как таковом, как социальном институте. Вместе со своими учениками он собрал и описал конституционные устройства 158 греческих городов-государств. В своих трудах он исследовал важнейшие социально-политические вопросы – природу и сущность государства, власть (господство и подчинение), сословную структуру общества, качественную характеристику человека, организацию семьи, собственность и «искусство наживать состояние», военное искусство, домохозяйство, обмен и торговлю. Таким образом, детально выясняя «внутренние пружины» государственного механизма – его социально-экономические основания, необходимые условия его устойчивости, Аристотель, в конечном счете, подошел к анализу проблемы социума как такового и фактически заложил основы философии истории.

Глубокое, своеобразное осмысление социума характерно для древнекитайской философии. Правда, отдельные исследователи и в наши дни придерживаются точки зрения, согласно которой философия является продуктом лишь европейской, или даже только греческой цивилизации. По их мнению, признав древнекитайскую философию, мы фактически, – причем, необоснованно – экстраполируем мировоззренческие координаты европейца на совершенно иную культуру, пытаясь втиснуть ее в прокрустово ложе логики развития европейской цивилизации. Независимо от такого рода дискуссий, на основе изучения дошедших до нас теоретических источников можно однозначно утверждать, что и в Древнем Китае социум осмысливался величайшими мыслителями (здесь мы не касаемся вопроса о том, что же доминировало в древнекитайской мысли – мифология, предфилософия или же собственно философия).

Большое внимание древнекитайские мыслители уделяли проблеме государственной власти, системе управления обществом, обеспечивающей общественное согласие. С этой целью выяснялись природа, пути разрешения, а главное – конкретные способы предупреждения социальных конфликтов. Благополучие народа и общественное согласие в Китае, как и у других древнейших цивилизациях, связывались обычно с деятельностью вождя, правителя, политика, т.е. с субъективным фактором. В дошедших до нас источниках зафиксированы как имевшие место исторические, политические события, так и сложившиеся типы государственного устройства, соответствующие нормы права, раскрыты субъективные основания власти – специфика деятельности государя, необходимые для ее удовлетворительного осуществления индивидуально-личностные качества повелителя. Древние философы отмечали, что политический деятель, глава государства, должен по сравнению с другими не только обладать мудростью, видеть дальше и понимать глубже социальные проблемы, способы их разрешения, но и являться для сограждан образцом высокой нравственности, добропорядочности. В древнекитайской книге «Шу цзин» – «Книге документов», принадлежащей к так называемому конфуцианскому классическому «Тринадцатикнижию», – говорится: «Только в том случае, если правитель утвердит свое совершенство, во всем его многочисленном народе не будет сообществ злоумышленников, а среди людей не будет стремления объединяться в группы [с целью заговора]» (20, с.106).

Личность государственного деятеля органично связана с механизмом властвования. Система же властных отношений детерминирована общественным бытием. В этом плане она объективна, т.е. независима

от воли, желания субъекта. Такой точки зрения придерживаются многие современные исследователи. Но еще древние философы подметили, что существующее на земле многообразие типов государственного устройства – не случайное явление. Оно порождено объективными, не зависящими от государя и граждан обстоятельствами. Чаще всего их интерпретировали как судьбу, рок. Собственно говоря, теократический принцип утвердился в сознании со времени зарождения цивилизации. У древних постепенно выкристаллизовывалась догадка об общественной закономерности, властвовать над которой не в силах даже искуснейший политик.

Следующий важный этап постижения сущности человеческой истории – ее осмысление в эпоху средневековья. Наиболее полно взгляды средневековых мыслителей на общество представлены в «Граде божьем» Августина – фундаментальном труде крупнейшего мыслителя поздней античности. Безусловно, как служитель (епископ) и идеолог церкви он трактовал государство с теологических позиций, и поэтому его взгляды следует характеризовать как теософию истории. Человеческая история у Августина представлена в виде непрерывного течения коллективной общественной жизни, определяемого, с одной стороны, божьим царством (Богом), с другой – земным царством (природой). В отличие от *преходящего* земного града, наполненного различными пороками, град божий *вечен*, «в нем никто не рождается, потому что никто не умирает. В нем истинное и полное счастье, – не богиня, а дар Божий. Оттуда получили мы залог веры, обнадеживающий нас в то время, пока, странствуя, мы вздыхаем о красоте его. Там не восходит солнце над добрыми и злыми, но солнце правды сияет одним только добрым. И не будет особой нужды обогащать общественную казну за счет частного достояния там, где общим сокровищем будет сокровище истины» (1, с. 245).

Начиная с эпохи Возрождения, в результате преодоления теоцентризма поэтапно сформировалось светское системное философское учение о человеческой истории (Ж. Боден, Дж. Вико, Фр. Бэкон, Т. Гоббс, Дж. Локк, И. Гердер, Фр. Вольтер, Ж.-Ж. Руссо и др.). К середине XIX в. выкристаллизовался ряд теоретических концепций исторического процесса, среди которых выделялись: объективно-идеалистическая концепция истории как цели и непосредственного результата саморазвития нематериальной абсолютной идеи (Г. Гегель); субъективно-идеалистическая концепция, связывающая историю с волеизъявлением и деятельностью выдающихся личностей («сверхчеловека» – по А. Шопенгауэру, «критически мыслящей личности» – по П. Л. Лаврову,

Н. К. Михайловскому); цивилизационная концепция, представляющая историю в виде независимо существующих замкнутых цивилизаций, развивающихся по своим собственным законам (А. С. Хомяков, Н. Я. Данилевский); формационная концепция, согласно которой исторический процесс совершается путем последовательной закономерной смены общественно-экономических формаций – от первобытнообщинной к рабовладельческой, феодальной, капиталистической и коммунистической (К. Маркс, Ф. Энгельс, Г. В. Плеханов); анархистская концепция, отрицающая государство как чуждый и враждебный по отношению к личности социальный институт (М. А. Бакунин, П. А. Кропоткин) и др.

В первой половине XX в. господствующими историческими концепциями стали формационная (представлена многочисленными исследованиями советских ученых) и цивилизационная (представлена работами О. Шпенглера, А. Тойнби). Наряду с ними получили дальнейшее развитие гегелевская концепция философии истории (Р. Дж. Коллингвуд, Э. Трёльч). Сформировались неотомистская (Ж. Маритен, Э. Мунье и др.), экзистенциалистская (К. Ясперс) концепции. Процесс социально-экономического развития Запада в первой половине XX в. воспроизведен в теориях «индустриального общества» (У. Ростоу, Ж. Фурастье, Р. Арон). Со второй половины XX в. исследователи концентрируют внимание на осмыслении проблем современного общества и прогнозировании исторического процесса, что получило воплощение в научных исследованиях и публикациях «постиндустриалистов» – теориях «постиндустриального» (Д. Белл, Г. Кан, А. Турен), «постцивилизационного» (К. Боулдинг), «информационного» (Я. Хаяши, Ё. Масуда) обществ, «общества знания» (П. Дракер), «общества классовых услуг» (Р. Дарендорф), «пост-масс-консьюмерного общества» (Г. Кан) и др.

Но вернемся в XIX век. Долгий, извилистый путь развития европейской философской мысли, в конечном счете, привел к материалистическому объяснению исторического процесса, разработанному К. Марксом и Ф. Энгельсом. Это учение получило в дальнейшем название «исторический материализм» и на протяжении семи десятилетий выступало в СССР в качестве единственной научной социальной теории. Как философская дисциплина исторический материализм имел свой «законный паспорт», включающий объект, предмет и основные направления исследований. И по существу, и фактически эта философская дисциплина была не чем иным, как разделом философии, осмысливающим логику развития и механизм функционирования че-



ловеческой истории, т.е. философией истории. Между тем, дисциплину «исторический материализм» официально не называли философией истории. Отчасти это обуславливалось тем, что термин «философия истории» был введен в научный оборот Вольтером для обозначения человеческой культуры. Им оперировали И. Гердер и Г. Гегель, разработавший и прочитавший для студентов специальный курс лекций по философии истории. Все они придерживались идеалистической трактовки исторического процесса – так или иначе его связывали с развитием Мирового Духа. Идеалистическое направление в трактовке истории получило продолжение в европейской философской традиции XX века (Р. Дж. Коллингвуд, Й. Бохеньский и др.). Поэтому в советском обществоведении «философия истории» преподносилась как одно из идеалистических направлений западной философии, не более. Правда, в 1980-е годы в данный термин вкладывалось уже несколько иное содержание: «философия истории» определялась как «раздел философии, связанный с интерпретацией исторического процесса и исторического познания» (10, с. 732). Более того, получил права гражданства термин «научная философия истории». Но и в эти годы «философия истории» в целом по-прежнему трактовалась как идеалистическое философское учение и противопоставлялась «подлинно научной философии истории», представляющей собой «материалистическое понимание истории, которое устраняет из нее все сверхъестественное, внеисторическое» (10, с. 732).

В результате «перестроечных» процессов 1990-х годов, охвативших собой и философию, теоретическим осмыслением исторического процесса стала заниматься социальная философия – новая философская дисциплина. В тот революционный «перестроечный» период все ранее достигнутое в области культуры решительно отвергалось как догматичное и ложное. Подобные «пролеткультовские» установки распространились и на философию. С целью преодоления «догматизма» и «консерватизма» советской философии активно издавались и популяризировались труды западноевропейских мыслителей XX века – работы З. Фрейда, Э. Фромма, О. Шпенглера, К. Поппера, Р. Барта, Ж. Делёза, Ж. Деррида, М. Фуко и многих других. Постмодернистские идеи наряду с цивилизационной парадигмой общественного развития А. Дж. Тойнби, «осевым временем» К. Ясперса, протестантской этикой М. Вебера и другими разнообразными концепциями западноевропейской философской и общественно-политической мысли были заложены в вузовские учебные программы по философии. Это вытекало из

поставленной на государственном уровне задачи формирования в общественном сознании «плюрализма мнений и идеологий». Отечественная философия, реализованная в русле данной установки, предстала в образе «философского синтеза» или, как заметил И. Т. Касавин, в виде хаоса.

Таким образом, место исторического материализма заняла «социальная философия». Вскоре была создана еще одна специальность – «религиоведение, философская антропология, философия культуры». В результате этих преобразований произошло следующее. Название «социальная философия», предназначенное для обозначения одного из важнейших разделов философии, оказалось не совсем удачным, поскольку оно не зафиксировало четко предмет данной дисциплины. По существу вся философия является социальной, если рассматривать ее как продукт человеческого мышления и исходить из ее общественной ориентированности. Философия возникает лишь в социуме, решает важные общественные задачи и, естественно, по этой причине ее следует называть социальной, т.е. общественной. Далее. Предложенное название не позволяет отделить философию от социологии. Социология ведь тоже изучает общество. В чем тогда отличие философии от социологии?

Вследствие образования специальности «религиоведение, философская антропология, философия культуры» человек и культура оказались исключенными из проблемного поля социальной философии. Получили жизнь две своеобразные философские дисциплины, одна из которых, занимаясь исследованием общества, вынуждена была исключить из своего проблемного поля человека и культуру, вторая же, ориентированная на изучение человека и культуры, в свою очередь, вынуждена была отказаться от осмысления общества в целом. Но можно ли постичь сущность социальных процессов вне человека, а сущность человека вне социальных процессов? Ответ очевиден.

Ситуация усложнялась еще и тем, что в силу чрезвычайной спешки социальную философию ввели в учебные планы философских факультетов, а также утвердили ее в качестве специальности, по которой была разрешена защита диссертаций, без соответствующего паспорта. Таким образом, новая дисциплина обрела жизнь, не имея четкого определения своего предмета и основных направлений исследований. По этой причине по социальной философии стали защищать педагогические, социологические, политологические, культурологические работы. Причем, соискатели были убеждены в том, что их исследования соответствуют специальности «социальная философия», поскольку в

них рассматриваются те или иные стороны жизнедеятельности человека. Схожие ситуации случались и ранее. Вот как их оценивал Г. Гегель. «Относительно же философии, – утверждал немецкий классик, – напротив, в настоящее время, видимо, господствует предрассудок, что, – хотя бы из того, что у каждого есть глаза и руки, не следует, что он сумеет сшить сапоги, если ему дадут кожу и инструменты, – тем не менее каждый непосредственно умеет философствовать и рассуждать о философии, потому что обладает для этого меркой в виде своего природного разума, как будто он не обладает точно такой же меркой для сапога в виде своей ноги» (5, с. 41).

По причине осуществленных преобразований философы на всем постсоветском пространстве фактически перестали заниматься исследованием социума как такового и механизмом его функционирования. Только что образованная специальность «социальная философия» стала походить на эмпирическую социологию, чем не преминули воспользоваться социологи. Давний спор философов и социологов закончился победой последних. В социологических энциклопедиях утверждалось, что социология – это «наука об общих и специфических социальных законах и закономерностях развития и функционирования исторически определенных социальных систем, о механизмах действия и формах проявления этих законов в деятельности личностей, социальных групп, классов, народов» (14, с. 497). Социальная философия же определялась, в широком смысле, как «раздел философии, включающий рассмотрение качественного своеобразия общества (отличие от природы, отношение к государству, религии, морали, духовной культуре), его целей (общественных идеалов), генезиса и развития (социальной истории), судеб и перспектив» (7, с. 468); в узком смысле – как «раздел общей социологии, одно из ее направлений, содержащее исследование названных проблем с помощью категорий теоретической социологии и пограничных с ней научных дисциплин – политической экономии, антропологии, психологии, культурологи и т.д.» (7, с. 468) (курсив наш. – Т.А.).

В данном случае теоретическая социология представлена как дисциплина, занимающаяся исследованием более общих проблем по сравнению с социальной философией, т.е. как своего рода метатеория по отношению к последней, поскольку именно ее категориями вынуждена пользоваться социальная философия. Но если теоретическая социология представлена как более общая дисциплина, категории которой необходимы социальной философии, то, в таком случае, исследованием каких вопросов должна заниматься социальная философия?

В современной литературе встречается и другой вариант решения проблемы, когда предмет социологии и социальной философии отождествляются. Но ведь не могут же две различные дисциплины иметь один и тот же предмет исследования.

Совсем было растерявшиеся в условиях системного общественного кризиса философы в конце 1990-х годов начали приходить в себя, и, обретя чувство реальности, стали постепенно восстанавливать статус-кво своей дисциплины, в том числе философии истории, хотя по-прежнему ее называли социальной философией. Показательна в этом отношении статья К. Х. Момджяна «Социальная философия», опубликованная в «Новой философской энциклопедии», в которой автор, ведя речь о социальной философии, итог своих рассуждений подвел такими словами: «*Прикладным аспектом философии истории* [курсив наш. – Т.А.] является разработка методологических проблем исторического познания – таких, как вопрос о различении исторических «структур» и «событий», о природе исторического факта, о соотношении номотетических и идиографических процедур в познании истории, «объяснения и понимания» в нем и др.» (13, с. 611). Как нам представляется решение этого дискуссионного вопроса?

Прежде всего считаем, что название «социальная философия» требует корректировки по ряду причин, о которых говорилось выше. К сказанному выше добавим следующее: в названии «социальная философия» нет фиксации того главного, определяющего, что, собственно, отличает данную дисциплину от других философских дисциплин. Применительно к данному разделу философии более адекватным является термин «философия истории». Он более строго определил бы предмет данной философской дисциплины, и это позволило бы отделить ее от смежных дисциплин, каковыми являются социология, философская антропология, философия культуры и др. Далее. Название «философия истории» вместо существующего ныне «социальная философия» позволило бы этой философской дисциплине сохранить статус теоретической дисциплины, занимающейся анализом исторического процесса, т.е. дисциплины, выступающей в качестве метатеории по отношению к социологии, в том числе теоретической социологии, политологии, истории, философской антропологии, философии культуры и др.

При этом потребовалась бы некоторая корректировка проблемного поля данной дисциплины. Чем должна была бы заниматься философия истории? Ответ на этот вопрос мы находим в трудах философско-классиков, начиная с Вольтера и заканчивая Г. Гегелем. Много

интересных, содержательных идей по этому вопросу высказали российские исследователи – Ю. И. Семенов, И. А. Гобозов и др.

Известный российский исследователь Ю. И. Семенов отмечает: «...историология – не единственная наука, изучающая историю. Существует по крайней мере еще одна дисциплина, занимающаяся историческим процессом. Она стремится выявить его общую природу, его основные закономерности и движущие силы. Иначе говоря, она является самой общей, предельно общей теорией исторического процесса. Значение этой предельной теории исторического процесса заключается в том, что она представляет собой самый общий метод проникновения в сущность исторических явлений. Эту самую общую теорию исторического процесса давно уже именуют *философией истории*» (14, с. 3). Кроме того, термин «философия истории» применяется и для обозначения дисциплины, которая «исследует не историю саму по себе, а процесс ее познания. В ее задачу входит выявление специфики исторического познания. Это теория исторического познания, историческая гносеология, или, следуя новейшей моде, историческая эпистемология» (18, с. 3).

Профессор МГУ имени М. В. Ломоносова И. А. Гобозов в своем учебнике представляет социальную философию как науку «об общих законах развития человеческого общества» (6, с. 16). На наш взгляд, как приведенная дефиниция социальной философии, так и структура самого учебника позволяют сделать вывод о том, что автор трактует социальную философию как философию историю. В отличие от других авторов учебных пособий, сводящих представление об обществе к представлению о его отдельных, пусть и основных сферах, рассмотренных, чаще всего, фрагментарно и изолированно друг от друга и, в отличие от отдельных социальных философов, наполняющих свои работы разрозненным, эклектичным содержанием, не имеющим непосредственного отношения к теории истории общества – единому процессу развития человечества во времени и пространстве – и потому не позволяющим понять общество как таковое, как особый тип реальности, как целостное социальное образование в его исторической динамике со своими специфическими законами развития, И. А. Гобозов анализирует ключевые для уяснения общества вопросы. Он концентрирует внимание на целостности и типологии общества, единстве и многообразии человечества, механизме общественного развития, выделяет такие важнейшие проблемы человеческой истории, как социальный детерминизм, социальное пространство и социальное время, общественный прогресс, субъекты

истории и др. В работе раскрыто не только общество в его историческом развитии, но и *современное* общество в его социально-культурной динамике, отражены противоречия и угрозы современного мира.

Примерно такой же позиции придерживается В. Ж. Келле. Характеризуя философию постсоветской России как окрошку «нахватанных из разных источников положений, которые эклектически смешивались и выдавались за «новое слово» в философии (в том числе социальной)» (9, с. 52–53), и отстаивая социальную философию, базирующуюся на принципах научной рациональности, объективности и деятельностного отношения к действительности, исследователь сводит основную задачу социальной философии к созданию «теории исторического процесса (или общественного развития), учитывающей современные реалии и проблемы, отвечающей достигнутому уровню познания природы и общества, способной служить основой для осмысления динамики социального бытия» (9, с. 56) и фактически отстаивает философию истории. Ведь в таком понимании социальная философия выступает не в виде узко ориентированной дисциплины, предметом исследования которой являются частные аспекты общественной жизни, а в виде общетеоретической науки.

На наш взгляд, *социальная философия* (если мы не откажемся в ближайшее время от этого термина) – составная часть философии, которая представляет собой предельно общую теорию исторического процесса, исследует сущность, направленность, движущие силы, закономерности и методы его познания.

Главный вопрос социальной философии – «Что есть общество?». На этот вопрос исторически сформировались различные варианты ответа. Большинство исследователей сущность общества, его качественную характеристику видят не в том, что оно состоит из множества людей, т.е. не в совокупности отдельных лиц (абстрактных индивидов), а в объективно существующих условиях их совместной жизни и деятельности. Общество хотя и состоит из множества отдельных лиц, – качественно новое образование, своеобразный социальный феномен, развивающийся по своим собственным законам. Качественное своеобразие общества зафиксировано в философской категории «социальная реальность», представленной в виде системы, включающей совокупность людей и отношения между ними, складывающихся в процессе их совместной деятельности. Кроме людей и их взаимоотношений, к социальной реальности относятся освоенная человеком природа, мир

материальных артефактов (объективированные результаты человеческой деятельности), общественное сознание в его различных формах и уровнях как духовная сторона исторического процесса.

Социальная реальность так же объективна, как и сама природа. Выступая в виде «надбиологической» и «надиндивидуальной» реальности, она, как и природа, развивается по объективным, не зависящим от воли, желания человека, законам. Это и позволяет философам постигать сущность исторического процесса, логику его развития, прогнозировать будущее. Но в то же время социальная реальность не тождественна природной реальности, поскольку ее главной составляющей являются люди, обладающие сознанием и способностью к целерациональной деятельности. Этот момент необходимо учитывать при исследовании исторического процесса. Философия истории – своеобразная дисциплина, которая, несомненно, является наукой, но наукой, отличающейся от естественных наук. Вопрос о сущности и специфике социального познания в наше время чрезвычайно важен ввиду того, что антиисторицизм (представление историцизма в виде своего рода «пророчества») все активнее одолевает умы как зрелых философов, подпавших в 1990-е годы под влияние идей К. Поппера и его последователей, отрицающих исторические законы, а, следовательно, и возможность познания и прогнозирования будущего, так и в особенности молодых исследователей, плененных идеями постмодернизма. Как отмечает В. С. Семенов, во многих современных российских так называемых «философских работах» (а это с полным на то основанием можно отнести к работам философов всего постсоветского пространства) «не мысль, а просто текст, статистика. Причем псевдонаучная, заумная, вычурная, буквально вымученная для внешней «красоты» изложения и чисто раболепски следующая за якобы «модными» западными формулировками, словечками и просто выкрутасами. А за всем этим – действительная пустота мысли» (17, с. 33–34). Действительно, «пустота мысли» – бич современного типа философствования.

Принципиальным отличием социально-философского (философско-исторического) от социологического постижения социума является то, что оно изначально предполагает системный взгляд на социум. Если социолог, исследуя какую-либо социальную проблему, может позволить себе изучать ее как самостоятельную, не «согласовывая» ее с общей теорией исторического процесса, то философ не имеет права так поступать. В своем исследовании он непременно обязан исходить из признания общества как целостной системы и даже частную проблему трактовать в контексте социума как такового. Такой точки

зрения придерживались не только К. Маркс и Ф. Энгельс, но и их оппоненты. Например, крупный представитель т.н. субъективно-идеалистического направления в социологии Н. К. Михайловский отмечал: «Общественная жизнь представляет такое связанное целое, что если мы будем изучать различные ее проявления независимо друг от друга, то, наверное, впадем в теоретические и практические ошибки» (12, с. 286).

Коль скоро философы претендуют на теоретическое предвосхищение событий, то прежде всего им приходится отвечать на вопрос: «Где та социальная модель, которая позволит в XXI веке не повторить ошибки и просчеты XX века?»

Социализм в форме советского общества себя не оправдал и, не выдержав конкуренции с рыночной моделью Запада, сошел с исторической сцены. Марксистское учение более не владеет умами многомиллионных масс людей, как это было в недалеком прошлом.

На Западе во второй половине XX в. получили развитие различные философско-исторические концепции, среди которых особое место заняли различные теоретические конструкции «постиндустриалистов».

«Постиндустриалисты» считают, что ведущие мировые страны прошли индустриальную ступень и вступили в качественно новую историческую фазу развития цивилизации, которая характеризуется более высоким уровнем науки и технологий, «человеческого капитала» («общество знания»), производством и реализацией информационного продукта, перераспределением капитала из сферы производства в сферу услуг и т.п. В последнее время футурологические теории «постиндустриального развития» ставятся под сомнение.

Отдельные ученые не соглашаются с подобными выводами и считают, что ведущие страны мира по-прежнему находятся на ступени индустриального общества, постоянно сталкиваются со старыми не разрешенными проблемами – финансовыми и экономическими кризисами, безработицей, возрастающим социальным неравенством, сложным отношением с третьим миром. В этой связи широкое распространение получила концепция «общества риска» (У. Бек, Э. Гидденс, С. Лаш, Б. Тернер), согласно которой современный человек и общество в целом оказываются совершенно не защищенными перед постоянно возникающими разного рода угрозами.

Известный российский философ А. И. Ракитов предлагает вообще отказаться от концепций «технотронного», «постиндустриального», «информационное» обществ, поскольку, по его мнению, «все извест-



ные нам цивилизации были основаны на знаниях, как повседневных, бытовых, так и в высшей степени специализированных и достаточно сложных. И все такие цивилизации в той или иной степени были технотронными. Просто знания, технологии и создаваемые ими устройства и услуги были другими» (16, с. 65). Вывод о том, что «индустриальное общество ушло в прошлое и нынешнее является постиндустриальным», с его точки зрения, является всего лишь мифом и «не подтверждается состоянием реальной экономики, социальной сферы и систем управления всех уровней» (16, с. 67). Как реалистический проект для России, а следовательно, и для других стран СНГ философ предлагает концепцию «супериндустриального общества», которое «отличается от других тем, что экономика, быт, образование, сфера услуг опираются на продукцию прогрессивных, передовых и высоких технологий» (16, с. 68).

Небезынтересно в этом плане обратиться к родоначальникам «постиндустриализма» и ознакомиться с их нынешней оценкой современных социальных реалий. Отметим сразу: их современный взгляд на человеческую историю значительно отличается от прежних воззрений. Как считает Д. Белл, ни христианство, ни капитализм, ни коммунизм, ни постиндустриализм, ни глобализм, ни фундаментализм не смогли преодолеть межгосударственные и межэтнические барьеры и достичь идентичности. Мир по-прежнему остается полярным, противоречивым и разобщенным, что не может не вызывать тревогу. Именно поэтому американский социолог и называет современную эпоху «эпохой разобщенности» (3).

Новый мировой порядок, сложившийся на рубеже XX–XXI столетий, многие исследователи называют глобальным капитализмом. Ю. И. Семенов представляет его в виде международной (интернациональной) капиталистической системы, состоящей из ортокапиталистических (ядра) и паракапиталистических (периферийных) социоисторических организмов (18, с. 488). В. Г. Федотова, В. А. Колпаков и Н. Н. Федотова – в виде собственно западного капитализма и «незападных автохтонных (местных) капитализмов» (19, с. 14). Российские исследователи считают, что «большинство ученых еще не видят того, что мир уже не догоняет Запад, а включен в глобальный капитализм на его (Запада) предварительных (но не окончательных) условиях» (19, с. 7). А. А. Зиновьев также пришел к выводу об образовании в наше время «социальных гигантов», по своим весу и потенциальным возможностям значительно превосходящим цивилизации. К таким «социальным гигантам» он отнес «западнистскую сверхцивилизацию» – общезапад-

ное глобальное сверхобщество, сформированное в конце XX века, занимающее доминирующее положение в современном мире. По оценке ученого, процессом «глобализации человечества» будет заполнена вся история XXI века, и «похоже на то, что это будет история, которая по своей трагичности намного превзойдет все трагедии прошлого» (8, с. 508).

Майкл Хардт и Антонио Негри определяют современный мир ёмким понятием «Империя». Империя, по мнению американского и итальянского исследователей, – это отнюдь не Римская и не Китайская империя. Современная Империя – это нынешняя социальная данность, социальное образование на земном шаре, характеризующееся отсутствием четких пространственных очертаний (границ). В силу этого «первое и самое главное в концепции Империи – утверждение системы пространственной всеобщности, то есть по сути, власти над всем «цивилизованным» миром» (22, р. 19). Ее власть распространяется на все уровни социальной жизни. Империя «не только регулирует отношения между людьми, но и стремится к непосредственному властвованию над человеческой природой» (22, р. 19), под ее жестким контролем оказывается вся общественная жизнь, поскольку в ее распоряжении – «огромные силы угнетения и разрушения»: арсенал только «легитимных» средств для имперского вмешательства «может включать в себя как военную интервенцию, так и другие формы, такие как моральное и правовое вмешательство» (22, р. 62). Эта модель мироустройства, сменившая прежнюю модель глобального противостояния двух социальных систем, очень далека от совершенства. Она дает сбои, и ее сбои, например, в форме мирового финансово-экономического кризиса, разразившегося в августе 2008 года, до сих пор ощущает весь мир. Разбалансированность мирового сообщества актуализировала вопрос о будущем нашей цивилизации, вернее, об альтернативной модели мироустройства, не допускающей социальных коллизий, ведущих человечество к масштабным потрясениям и стрессовым ситуациям. Сложившаяся ситуация в современном мире нуждается не только в социологическом, политологическом, но и прежде всего в философско-теоретическом осмыслении. Сущность «величайшего перелома в социальной эволюции человечества», завершившегося «в основных чертах» к концу XX века, «еще не понята на уровне некоей объективной науки. Такое понимание еще даже не началось» (8, с. 451) – к такому выводу пришел всемирно известный писатель и философ А. А. Зиновьев.

Растерявшемуся, разуверившемуся в своем будущем человеку в состоянии оказать помощь философия. Не всякая, а лишь та, которая базируется на принципах рационализма – представляет собой высший уровень абстрактно-теоретического осмысления социального бытия, разрабатывает предельно общую теоретическую концепцию социальной реальности, исследует законы функционирования и развития общества. Но в настоящее время многие философы отказываются от рационализма и пытаются смотреть на мир с позиции иррационализма и мистицизма как тех адекватных средств, при помощи которых-то, по их мнению, и можно воспроизвести современное специфическое социальное бытие.

В свете сказанного выше представляется важным восстановить статус классического философского наследия, а, главное, более продуктивно его использовать для анализа современного социального бытия. Речь идет, таким образом, о восстановлении философии истории как самостоятельной специальности современной философской науки.

### **Литература:**

1. Августин Блаженный. О Граде Божием / Блаженный Августин. – Минск: Харвест, М.: АСТ, 2000. – 1296 с.
2. Аристотель. Политика / Аристотель. Сочинения: в 4 т. – Т. 4 / Пер. с древнегреч. Общ. ред. А. И. Доватура. – М.: Мысль, 1983. – С. 375–644.
3. Белл Д. Эпоха разобщенности: Размышления о мире XXI века / Д. Белл, В. Л. Иноземцев. – М.: Центр исследований постиндустриального общества, 2007. – 304 с.
4. Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории / Г. В. Ф. Гегель / Пер. с нем. А. М. Водена. – СПб.: Наука, 2005. – 479 с.
5. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа / Г. В. Ф. Гегель / Пер. с нем. Г. Г. Шпета; отв. ред. М.Ф. Быкова. – М.: Наука, 2000. – 495 с.
6. Гобозов И. А. Социальная философия: учебник для вузов / И. А. Гобозов. – М.: Академический проект, 2007. – 352 с.
7. Давыдов Ю. Н. Социальная философия / Ю. Н. Давыдов / Социологическая энциклопедия: в 2 т. Т. 2 / Нац. общ.-науч. фонд / Рук. науч. проекта Г. Ю. Семигин; Гл. ред. В. Н. Иванов. – М.: Мысль, 2003. – С. 468–469.
8. Зиновьев А. А. Великий эволюционный перелом / А. А. Зиновьев // Запад. – М.: ЗАО Изд-во Центрополиграф, 2000. – С. 449–508.
9. Келле В. Ж. К вопросу о перспективах социальной философии в России XXI века / В. Ж. Келле // Личность. Культура. Общество. – 2002. – Т. IV. Вып. 3–4 (13–14). – С. 52–56.
10. Кон И. С. Философия истории / И. С. Кон // Философский энциклопедический словарь. – М.: Сов. Энциклопедия, 1983. – С. 732–733.

11. Маркс К. Капитал / К. Маркс // К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения: в 50 т. – Т. 23. – М.: Госполитиздат, 1960. – 907 с.
12. Михайловский Н. К. Сочинения: в 6 т. Т. 6. – СПб., 1897.
13. Момджян К. Х. Социальная философия / К. Х. Момджян // Новая философская энциклопедия: в 4 т. – Т. 3. – М.: Мысль, 2001. – С. 609–611.
14. Осипов Г. В. Социология / Г. В. Осипов // Социологическая энциклопедия: в 2 т. Т. 2 / Нац. общ.-науч. фонд / Рук. науч. проекта Г. Ю. Семигин; Гл. ред. В. Н. Иванов. – М.: Мысль, 2003. – С.497–498.
15. Платон. Государство / Платон. Сочинения: в 3 т. / Пер. с древнегреч. Под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. – Т. 3. – Ч. 1. Ред. В. Ф. Асмус. – М.: Мысль, 1971. – С. 89–454.
16. Ракитов А. И. Наука, образование и супериндустриальное общество: реалистический проект для России / А. И. Ракитов // Вопросы философии. – 2009. – №10. – С. 60–69.
17. Семенов, В. С. Забытый Маркс: о революции, социализме, человеке / В. С. Семенов // Вопросы философии. – 2009. – № 6. – С. 33–45.
18. Семенов Ю. И. Философия истории. (Общая теория, основные проблемы, идеи и концепции от древности до наших дней) / Ю. И. Семенов. – М.: «Современные тетради», 2003. – 776 с.
19. Федотова В. Г. Глобальный капитализм: три великие трансформации / В. Г. Федотова, В. А. Колпаков, Н. Н. Федотова // Вопросы философии. 2008. – № 8. – С. 3–15.
20. «Шу цзин» // Древнекитайская философия. Собрание текстов: в 2 т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1972. – С. 100–113.
21. Энгельс Ф. Анти-Дюринг / Ф. Энгельс // К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения: в 50 т. – Т. 20. – М.: Госполитиздат, 1961. – С. 1–338.
22. Hardt M. Empire / par Michael Hardt et Antonio Negri. – [Paris]: 10–18: EXILS, 2000. – 571 p.

**Ануар Галиев**

### **Мифологизация истории на постсоветском пространстве: смысл и назначение**

После распада Советского Союза, на всем постсоветском (и шире пост-коммунистическом) пространстве начался процесс строительства независимых государств, который сопровождался бурным ростом национальных версий истории. Собственно говоря, этого следовало ожидать: созданные в советский период истории союзных республик, писались по единым лекалам, заданным сталинским «Кратким курсом истории ВКП (б)» в соответствии с марксистской пятичленной формационной теорией, показавшей свою несостоятельность. Казалось бы, появившаяся возможность заново осмыслить свое прошлое без оглядки на вышестоящие контролирующие органы, приведет к появлению

новых работ, основанных на закрытых/запрещенных ранее источниках, будут осмыслены ранее закрытые/запрещенные темы. Отчасти так и произошло: действительно в научный оборот были введены новые источники, историки смогли обратиться к проблемам, изучение которых ранее табуировалось. Но одновременно с достаточно медленным ростом исторической науки (что и понятно, для поисков и верификации документов, их осмысления, написания работ и их издания, поисков субсидирования требуется время), о себе громко заявила, пышным цветом расцветшая мифологизированная история.

Под мифологизацией историей, понимается процесс создания ненаучной версии прошлого, в основе которой лежит структура мифа: представление о «Золотом веке»; культуртрегерской и миссионерской роли, выполняемой предками данного этноса или группы; коварных врагах, присвоивших все величайшие достижения и территорию обитания, которая была намного шире; возвращение этой «славной старины» (24, с.155).

Мифологизированная история захлестнула все без исключения постсоветское пространство, и хотелось бы рассмотреть проблему на материалах всех пост-советских государств, но объем статьи и определенные трудности доступа к издаваемым повсеместно работам мифологизаторов, написанных зачастую на национальных языках, делает эту задачу достаточно сложной. Кроме того, мы не ставим перед собой задачу историографического характера – рассмотреть и дать оценку процессам мифологизации в той или иной республике. Наша задача заключается в выявлении той роли, которую играет мифологизация истории в жизни государств и обществ в постсоветский период.

Разнообразные формы мифологизированной истории демонстрирует нам самое крупное из образовавшихся на постсоветском пространстве государство – Российская Федерация. Большой популярностью там пользуется концепция А.Т.Фоменко – Г.В. Носовского «Новая хронология». Если первоначально, создатели этого учения ставили перед собой задачу пересмотреть устоявшиеся представления об истории развития человечества, то в настоящее время они уже перешли к доказательству идеи, что все исторические события древности так или иначе связаны с Россией. Тем самым, история России ставится во главу угла человеческой цивилизации и с ней связываются все культурные достижения. Критике этой концепции посвящено достаточно много работ и даже проводились специальные конференции, с участием не только историков, но и представителей технических и точных наук (10).

Как и в других странах, находящихся в процессе строительства новой национальной идентичности, и претендующих на глубокую древность, в РФ, ощущается недостаток в источниках, подтверждающих это положение. Поэтому здесь изобретаются новые и извлекаются с полок старые фальшивки, прежде всего «Велесова (Влесова) книга» (23).

Как представляется, во многом развитие мифологизированной истории в Российской Федерации предопределено постимперским синдромом. Испытывающая серьезные экономические трудности, а в настоящее время и находящаяся под санкциями, в одночасье превратившаяся из одной из ведущих держав мира в развивающуюся страну, Россия нуждается в мифе, который должен обосновать ее могущество в прошлом, и показать, что данные трудности, это явление временное, после чего наступит возрождение былой мощи.

В получивших независимость государствах Центральной Азии мифологизированная история также нашла большое распространение.

Ненаучная версия истории независимого, нейтрального Туркменистана, достигла пика своего развития в годы правления президента С. Ниязова и была поставлена на службу авторитарному режиму. Глава государства, признанный прямым потомком Александра Македонского, понимая важность и необходимость истории в придании законного характера принимаемым решениям, поставил историческую науку под прямой контроль правительства и создал «Рухнаме» как образец-матрицу для всех исследований, которые должны были иллюстрировать и подкреплять все написанное в книге. Среди основных задач, которые должны были фундировать историки, стояло закрепление нынешних границ государства, поскольку Туркменистан наследовал территорию Туркменской ССР, в которую большевики включили земли различных среднеазиатских ханств и теперь, у соседних Узбекистана и Ирана могли возникнуть территориальные претензии. Другие задачи, решаемые при помощи конструируемого прошлого, - легитимация правящего режима и проводимой им внутренней политики.

Туркменский народ был признан одним из самых древних народов мира. По утверждению С.Ниязова, его история насчитывала по меньшей мере пять тысяч лет. Кроме того, в книге говорилось, что туркмены создали более девяноста государств, первыми в мире одомашнили коня и domesticiровали пшеницу – «как бугдай» (19).

Для доказательства всех этих положений привлекались именитые зарубежные археологи.

Узбекистан, как государство, и узбекский народ, как этнос, как показывают различные исследования, стал результатом реализации совет-

ского проекта: в территорию республики вошли земли различных этнополитических образований, в состав народа были включены различные этнические группы (1; 26).

За советский период не произошло становление единого узбекского этноса, и поэтому независимому Узбекистану потребовалась история, легитимирующая его как древнее государство, как минимум в нынешних границах. Таким достойным прецедентом стала империя Тимура. В настоящее время, идея о том, что современный Узбекистан является наследником империи Тимура, и соответственно имеет историю намного более древнюю и славную, нежели это принято считать, закрепляется при помощи учебников, многочисленных памятников Тимуру и его изображений. Идея о том, что Узбекистан это не сконструированное государство, на древние города которого претендуют соседи, связана с изображениями территории республики как на монетах, так и на купюрах, что вполне соответствует одному из ключевых положений о значимости картографирования, в процессе строительства государства, высказанных Б.Андерсоном в книге «Воображенные сообщества». Впрочем, данное положение относится и ко многим другим государствам на постсоветском пространстве. Одновременно с этим имидж Узбекистана как многонациональной республики заменяется имиджем моноэтничного государства.

Являющаяся автономией Узбекистана Каракалпакия, в целях сохранения своей идентичности и территории, также вынуждена удревять свою историю.

Независимый Кыргызстан не имел государства-предтечи в Центральной Азии и поэтому в качестве такового, здесь эксплуатируется история Кыргызского каганата, для характеристики которого используется введенное В.В. Бартольдом определение «Кыргызское великодержавие» (3).

В данном случае имидж великого в прошлом государства, должен подкрепить идею, о том, что Кыргызстан, который является одним из самых бедных и политически нестабильных государств мира, переживает только временные трудности. Мифологическая циклическая история служит своего рода гарантом будущего «Золотого века». Славное прошлое находит выражение не только в учебниках, но и в многочисленных торжествах, закрепляющих мысль, что кыргызы, один из самых древних народов Земли.

Исторической политике в Кыргызстане придается очень большое значение. На государственном уровне проводится мысль, что кыргызы являются той основой, на которой возникли многие тюркоязычные

этноты, и в частности казахи. Об этом неоднократно заявлял бывший Президент Кыргызской Республики А.Ш.Атамбаев (27).

Эта мысль, столь долго внедряемая в сознание кыргызских граждан, не вызывает у многих из них уже никаких сомнений. Ее «достоверность» подкрепляется ссылкой на то, что в период вхождения казахских земель в состав Российской империи, казахов, самоназвание которых «казак», совпадала с названием одной из сословных групп русского народа, с целью отличия от последних, стали называть «киргиз-казаками», «киргиз-кайсаками», а затем просто «киргизами». При этом кыргызские интеллектуалы (и не только), забывают, что самих кыргызов в Российской империи отличали от казахов, о чем пишут все дореволюционные исследователи, начиная от В. В. Радлова и В. Левшина и заканчивая академиком В. В. Бартольдом (2, с.189), называя «кара-киргизами», «ди́кокаменными» и просто «дикими» киргизами. Данный сюжет, активно продвигаемый на всех уровнях имеет перед собой цель лишить казахов собственной истории и государственности, приватизировать не только культурное наследие казахов, но и обширную территорию.

Казахстан, в отличие от соседних стран региона, обладает наибольшей стабильностью, как в политической, так и в межнациональной сфере, что конечно же не означает, что здесь не существует мифологизированной истории, поскольку последняя всегда сопровождает любые явления в общественной и государственной жизни. На ее наличие и необходимость бороться с ней обратил внимание и Президент РК Н. Назарбаев (16).

Если говорить о мифологизации истории казахов, то необходимо прежде всего отметить, что казахский народ и Казахское ханство, возникшие после распада Золотой орды, не могут соперничать по древности с многими народами пост-советского пространства (хотя древность многих народов также мифологизирована). Древность народа здесь доказывается тем, что великий завоеватель Чингисхан был не монголом, а этническим казахом (7).

Такая апроприация истории дает право на имперское наследие и формирует чувство гордости.

У проживающих в Казахстане тюркоязычных уйгуров существует своя версия мифологизированной истории. Ее классик К.Масими в многочисленных работах утверждает, что уйгуры один из самых древних народов планеты. Уйгуры провозглашаются отцами-основателями многих государств мира, в том числе Венгрии (из-за сходства звучания этнонимов «уйгур» —«хунгар»). Их происхождению связывается с ми-



фическими континентом Му и Атлантидой. Такая древность вероятно позволяет соперничать с Китаем, официальная и мифологизированная версии истории которого утверждают, что китайцы появились на этнической территории уйгуров намного раньше, чем последние. Такое утверждение имеет целью положить конец уйгурскому сепаратизму (12; 13).

Таджикская мифологизированная история развивалась под влиянием целого ряда факторов. Прежде всего, эта страна является единственной в постсоветской Центральной Азии не тюркоязычной, поскольку здесь преобладают народы, говорящие как на западно, так и восточно-иранских языках. Первые годы независимости были омрачены гражданской войной, и Таджикистан сейчас является одной из самых бедных стран не только региона, но и мира. Как и в других странах, строительство нового государства должно было опираться на славное прошлое и длительную государственную традицию. В качестве государства-предтечи, здесь было признано государство Саманидов, поскольку его территория была достаточно обширна, и включала в себя такие центры городской культуры как Самарканд и Бухара, которые в настоящее время входят в состав Республики Узбекистан. Апелляция к государству Саманидов, таким образом позволяет претендовать на эти древние города.

Сам этноним «таджик» сейчас принято возводить к слову «тадж» - «корона», что позволяет переводить название народа как «венценосные». Изображение короны красуется на государственных символах Таджикистана, закрепляя этот миф. Между тем, один из самых известных иранистов, академик В.В. Бартольд возводил этот этноним к более ранней форме «тазик / тежик», что первоначально означало «араб». «По-видимому, - писал В.В. Бартольд, - и в Средней Азии иранское население называло так завоевателей мусульман; ввиду того, что по воззрениям той эпохи всякий иранец, принявший ислам, становится арабом..., это слово пришло к тюркам в значении 'мусульманин, муж из области распространения мусульманской культуры', а так как большинство известных тюркам мусульман были иранцы, то слово таджик получило в тюркском, как название народа, значение 'иранцы' (4).

Сами таджики провозглашаются наследниками арийской цивилизации. 2006 год в стране был объявлен Годом арийской культуры и прошел под знаком свастики. Данная апелляция к арийскому прошлому позволила дистанцироваться от тюркоязычных народов региона и должна была лечь в основу новой идентичности (17).

Видный таджикский историк Р.Масов пишет: «Не может быть единого корня, этнической общности между народами, вышедшими из совершенно разных рас» (14;15).

Эксплуатации арийского мифа в мифологизированных историях различных народов посвятил многочисленные работы В.Н.Шнирельман (25).

Кроме того, арийская идея, как бы сближает Таджикистан со странами Запада и с Россией, где эта идея стала пользоваться огромной популярностью. Для многих таджиков, составляющих основную массу гастарбайтеров России, популяризация арийского единства имеет жизненное значение, поскольку они часто становятся жертвой российских скинхедов.

Вновь написанная древняя история наполняется великими предками. Для этого в Таджикистане была специально создана правительственная комиссия, которая определила кого можно считать национальными героями страны. Этому статуса удостоены были 44 человека, чьи бюсты были установлены в Национальной библиотеке. Конечно же, среди них были Фирдоуси, Рудаки, Авиценна (21).

В Центральной Азии давние споры ведутся об этнической принадлежности одного из наиболее известных ученых-энциклопедистов периода средневековья, аль-Фараби - философа, математика, теоретика музыки.

Сведения о жизни Фараби скудны. Часть сведений о нем, как и о других выдающихся исторических личностях, является легендарными. Считается, что Фараби родился в местности Фараб (совр. Отрар, Южный Казахстан).

Аль-Фараби оказал существенное влияние на дальнейшее развитие мировой науки и поэтому многие народы пытаются представить его своим соотечественником. Но для точного определения этнической принадлежности Фараби имеющихся фактов недостаточно.

Непревзойденный знаток мусульманской культуры и истории академик В.Бартольд приводит дошедший до нас рассказ о встрече буидского министра (сахиба) Исмаила ибн Аббаса с Фараби. Этот везир долго добивался встречи с ученым, и однажды Фараби пришел к нему. Гости стали насмехаться над ним, за то, что тот был в тюркской одежде (6).

Известно, что люди в период средневековья, были носителями традиционного мировоззрения, определенных этнических стереотипов, поэтому одежда могла быть этническим маркером. Сам В.Бартольд

определенно считал, что аль-Фараби был тюрком. В работах «Культура мусульманства» он писал: «Из Туркестана происходил знаменитый философ Абу Наср ал-Фараби (в Европе Alfarabius), по национальности тюрк, учившийся в Багдаде и умерший в Дамаске в 950 г. (4, с.166).

Но представители ираноязычных народов, считают, что аль-Фараби был иранцем. Так Президент Академии наук Исламской Республики Иран, доктор Давари в одном из своих докладов сказал, что аль-Фараби имеет иранские корни, а не арабские, добавив, что межгосударственные споры на этот счет вызывают у иранцев обиду (22).

В последние годы существования СССР, когда начался подъем национального самосознания, появилась необходимость в богатой и славной истории и национальных героях. Одним из них в Казахстане стал аль-Фараби, который рассматривался не просто как тюрк, но как представитель племени кипчак. Это племя считалось предшественником казахского народа. Апроприации аль-Фараби казахами способствовало то, что он родился на территории современного Казахстана. В независимом Казахстане аль-Фараби был изображен на денежных знаках, его имя было присвоено старейшему университету страны и главной магистрале Алматы.

Такая апроприация вызвала негативную реакцию в правительственных кругах Таджикистана. Президент Таджикистана Э. Рахмонов выступая в российских средствах массовой информации отказал «казахам и Казахстану в праве считать аль-Фараби своим великим соотечественником и гордиться им, потому что, по его мнению этот человек, являвшийся уроженцем Южного Казахстана, был по рождению таджиком» (20).

Если говорить о государствах Южного Кавказа, то отметим, что в условиях независимости Азербайджан лишился части своей территории - НКАО, и целого ряда районов, *de facto*, оккупированных Арменией. «Карабахский» фактор настолько повлиял на развитие исторической мысли в Армении, что историки А.Искандарян и Б.Арутюнян предложили для понимания процессов, происходящих в осмыслении истории своей страны термин «карабахизация» (9, с.147). Но было бы ошибочно считать, что «карабахизация» истории началась только в пост-советское время. Наверное уместно будет вспомнить, что в предыдущий, советский период не принято было говорить о той роли, которую сыграли Российская Империя и советское правительство в конструировании армянского народа. Хорошо известно, что «армянский проект» возник для предотвращения роста влияния

Османской Империи. Благодаря демографической политике проводимой властями, на нынешней территории Армении сложилось моноэтническое население. Для закрепления территории, на которой ранее обитало многочисленное тюрко-мусульманское население, и создания идеологического плацдарма, оправдывающего будущие территориальные захваты, стали активно эксплуатироваться мифы о «Великой Армении». Кстати, в отличие от всех других советских республик и постсоветских государств, здесь создаются не учебники истории, привязанной к территории, а учебники, привязанные к народу. Т.е. история мыслится не как история Армении, поскольку тогда это будет история небольшой нынешней территории, с которой связывалась бы национальная идентичность, а история армянского народа, что позволяет производить манипуляции с прошлым. Аналогично этому и в Таджикистане предпочитают говорить о истории народа, а не территории.

Также одной из отличительных характеристик армянской мифологизированной истории в сравнении с аналогичными историями других народов является гипертрофированное желание доказать не просто исключительную древность, но и то, что именно предки армян выступили в роли благодетелей человечества, дав ему культуру и цивилизацию. Особенно это касается соседних народов. Армянские мобилизаторы этничности, считают, к примеру, что грузинский алфавит, был создан просветителем Месропом Маштоцом. В то же время, согласно данным самих же армянских источников, последний не знал грузинского языка. По их словам, грузинский поэт XII века Шота Руставели автор выдающейся поэмы «Витязь в тигровой шкуре», является этническим армянином, поскольку его имя это сокращенная форма от имени Ашот, которое не является христианским, но очень часто встречается у армян. Отсюда был сделан вывод об этнической принадлежности Руставели (8;28).

Эти и другие случаи апроприации грузинской культуры были критически рассмотрены доктором исторических наук, автором научно-популярных книг «Грузия и Армения» (2008) и «Армянская проблема в Грузии» (2011) Александром Абдаладзе (11).

Примордиалистское желание доказать, что армяне являются самым древним и культурным народом Земли проглядывается и за попытками признать правителей Египта, в том числе и Нефертити армянами (17).

Рассмотрев различные аспекты проявления мифологизированной истории в этнополитической сфере, можно сделать определенные выводы, касающиеся ее природы, функций, форм проявления.

Прежде всего, следует отметить, что мифологизированная история является своего рода оппозицией науке, поскольку объясняет отдельные явления, вне связи с другими явлениями и накопленными фактами, и выводы ее находятся в противоречии со всем ходом исторического развития. Не случайно, мифологизаторы говорят о «теории заговора», и на основании этого объявляют историков фальсификаторами, а все, что противоречит их «открытиям» объявляют лживым.

Выше, мы говорили о наиболее важных элементах мифологизированной истории, теперь, рассмотрев материал, относящийся к различным пост-советским государствам, можем дополнить эти характеристики. На наш взгляд, существенными признаками мифологизированной истории являются: циклический характер развития истории, гигантомания, признание глубокой древности данного этноса на данной территории; наличие высокой культуры, обогатившей человечество (наличие ранней государственности, изобретение письменности, городов, архитектуры, и т.д.); признание исключительно «своими» - древних этносов, памятников архитектуры, ученых и их изобретений (апроприация). Территории обитания данного этноса была значительно шире ныне занимаемой; соседние народы не только оккупировали ее, но и присвоили памятники старины и славное прошлое. Историки умалчивают о глубокой древности данного этноса (теория заговора), скрывают источники.

Для подтверждения своих выводов, мифологизированная история использует определенные приемы и методы, среди них наиболее распространенные: случайные созвучия имен и этнонимов, воспринимаемые как закономерные; метод презентизма, объясняющий все явления древности у различных народов реалиями своей истории и своим личным опытом. Широко используется подтасовка данных и их фальсификация, приводящая к необходимым заключениям.

Мифологизированная история, не нуждается в строго выверенных фактах: из множества данных, из огромного количества источников, имеющих различное происхождение, она выбирает только те которые ее устраивают. Иногда создается впечатление, что она опирается на источники, но при этом мифологизаторы обходятся без внешней и внутренней критики последних, используя эти данные на веру. Никогда не производится сравнительный анализ используемых фактов. Когда не хватает данных для подтверждения гипотезы, их просто изобретают. Цитируемый источник трактуется очень вольно и всегда в свою пользу.

В поисках необходимых доказательств, мифотворцы используют самые разнообразные источники, в том числе и положения, высказанные профессиональными исследователями в качестве гипотезы, устаревшие и неправильно объясненные данные. Ссылка на научный авторитет придает весомость «изысканиям» мифотворцев. Часто пользуются они теми же источниками, что и историки, но отсутствие профессиональных навыков и наличие заранее заданной цели приводит и к определенным выводам. Источником мифологизированной истории может служить и сама мифологизированная история. Поскольку явление это имеет многовековую традицию, и уже тогда создавались фальшивки, и теперь на этих действительно древних, но не отражающие реальность документах строится доказательная база. Возраст этих документов свидетельствует о древности самой мифологизированной истории. Более того, она имеет и долгий бесписьменный период существования, и наиболее ранней формой ее существования является миф, объясняющий происхождение народа (этногенетический миф).

Мифологизированная история оперирует бинарными противопоставлениями и создает свой образ, как правило, положительный, и образ врага, естественно отрицательный.

В создании этих образов исключительно важную роль играют этнические стереотипы. Чаще всего, они эмоционально окрашены и обладают большой устойчивостью. В сложении стереотипов не последнюю роль играют традиционные ценности группы, которые часто не совпадают с установками другой группы, входят с ними в противоречие.

Этнические стереотипы складываются под влиянием внешних и внутренних факторов. Экостереотипы, способствуют формированию этноса как воображаемого сообщества. Эндостереотипы, могут служить источником для различного рода конфликтов, территориальных претензий.

Мифологизированная история разнообразна и проявляется не только в форме слова, но и в форме действия. Так же как миф реактуализируется в ходе ритуала, так мифологизированная история воспроизводится в изобретенной традиции, хотя как таковая она не воспринимается. Ее всегда подают как традицию возрожденную, имеющую глубокие корни и запрещенную врагами.

Если мифологизированная история поддерживается на официальном, государственном уровне, то она реализуется в виде национально-государственных символов, памятников, почтовых марок, национальной валюте, школьных учебниках и часто, - государственных праздниках. Но в этом случае, мало кто воспринимает эти формы как историю

мифологизированную, поскольку они воспринимаются как атрибуты государства.

Мифологизированная история существует и в форме художественных произведений. Одним из наиболее распространенных видов мифологизированной истории являются произведения, претендующие на то, чтобы считаться научными. Воспринимать их как фантазию одного автора было бы не вполне верным, хотя они имеют определенное авторство, но часто, в них реализуется «коллективная память» определенной группы. Поэтому в них отражены цели этого сообщества и только тогда данное «произведение» находит свою аудиторию. Собственно, оно и создается в расчете на нее, в противном случае, данное творение не будет востребовано. Здесь существует «обратная связь», - автор озвучивает существующую в группе версию истории, а группа, получает дополнительные аргументы в пользу своей версии, ибо последняя из разряда устной переходит в разряд письменной, что для данной группы равносильно официальному подтверждению своей правоты.

Мифологизированная история, ровесник человечества, ибо наличие прошлого, даже вымышленного, является одним из признаков именно человечности, у животных, как известно, нет истории в каком-либо виде. Всплеск же мифологизированной истории приходится на переломные моменты в жизни общества, что также связано с инструментальной природой изучаемого явления. Рушатся государства, распадаются нации, свержаются династии, и создается новая реальность, требующая легитимации прошлым. За всем этим стоят определенные люди: заказчики и собственно мифологизаторы (нередко в одном лице), - «этнические мобилизаторы», поскольку именно в переломные моменты они становятся востребованными.

Создатели этих произведений как правило, представители технической и творческой интеллигенции, встречаются и профессиональные историки. Они привлекаются для создания официальных версий национальных историй, написания учебников, занимают различные должности в государственных учреждениях. В этом случае, они просто выражают группоцентричные интересы с целью доступа к ресурсам природным и административным, апелляция к древности, согласно мифологизированному сознанию дает такое право и в этом случае. Среди причин возникновения мифологизированной истории наиболее распространенными являются: желание прославиться; реакция на столь же мифологизированную историю соседних этносов; достижения определенных целей, прежде всего политических. Причи-

ной может быть и желание мистифицировать, и когда мистификация удается, автор может громко заявить о розыгрыше. Это может быть и желание «подставить» какого-либо ученого, подсунув ему фальшивку. Иногда авторы преследуют цель борьбы с «заговором». В этом случае, авторы искренне считают, что они на самом деле открывают человечеству глаза на историю своего народа. Историю, которую некие враги, скрыли, или более того, - величайшие открытия, которые были сделаны великими предками, были присвоены другим народом. В результате такой приватизации, народ остался обкраденным, теперь он воспринимается как никчемный, ничего не давший миру этнос, хотя дело обстоит совсем наоборот. Автор ставит перед собой благородную задачу восстановления исторической справедливости.

Чаще же цели бывают более серьезными и проецируются на внутреннюю и внешнюю политику государства.

1. Легитимация существующих границ государства.

Границы государства, его территория создаются в результате определенных исторических коллизий. Если исходить из того факта, что все государства, - изобретение новейшего времени, то ясно, что ни одно из них никогда не сможет доказать историческую преемственность своих границ. Тем не менее, редко бывает так, чтобы какое-либо государство было довольным теми границами в рамках, которых оно существует и поэтому каждое из них стремится доказать свою правоту как минимум на *status quo*, что невозможно сделать без определенной мифологизации. В этом случае, мифологизация носит вполне официальный характер.

2. Легитимация экспансионистской политики

Параллельно первой, всегда существует еще одна версия мифологизированной истории. Согласно ей, соседние государства незаконно владеют исконной землей данного народа. Эта версия может служить обоснованием для пересмотра границ и отторжения части территории соседнего государства.

3. Легитимация существования правящего режима.

А) Путем подтасовки данных, мифотворцы утверждают, что правящий режим является наилучшим, что до данного правителя страна находилась в состоянии стагнации или даже упадка. Теперь же она переживает невиданный расцвет.

В) Опять же подтасовывая факты, ангажированные историки, говорят о том, что данный режим является законным, поскольку история правителя уходит в глубокую древность. Такого рода версии, подобно



мифу апеллируют к началу времени и древность служит главным фактором, узаконивающим правление.

#### 4. Легитимация проведения внутренней политики

Апелляция к славному прошлому должна укрепить население в мысли, что переживаемые страной трудности временные. Предки всегда достойно справлялись с трудностями. После преодоления их народ и страну ожидает блестящее будущее (циклическая схема развития).

#### 5. Легитимация создания собственного государства.

Многие народы, являются достаточно многочисленными, компактно проживают на определенной территории, но при этом не имеют своей государственности. Элита этих народов ( «мобилизаторы этничности» по М. Губогло), считает, что государство в состав которого входит данный этнос, нещадно эксплуатирует природные ресурсы и не создает необходимых условий для развития культуры. Она используют историю в качестве причины для создания своего этнического государства.

6. Говоря о причинах, которые заставляют людей пересматривать историю, нельзя не сказать (в некоторых случаях, она является первоочередной) о том, что они вызваны реакцией на имеющуюся официальную трактовку истории народа, на те стереотипы, которые сформировались по отношению к данному этносу.

7. История мифологизируется для использования ее в качестве инструмента давления на другое государство.

Эта цель связана с инструментальной природой мифологизированной истории, так как последняя, являясь вариантом мифа, с глубокой древности служила, и служит по сей день для создания этнических образований и государств, конфессиональных объединений и различных сообществ.

Цели, причины, природа, функции достаточно четко разделяют миф, мифологизированную историю и историческую науку, но еще не исчерпывают все стороны достаточно сложных отношений в которых находятся эти явления.

Современная мифологизированная история, хотя и имеет ту же природу, что и миф, обходится без волшебных персонажей и часто мимикрирует под научную работу. Если миф и мифологизированная история имеют много общего (точнее являются разными проявлениями одного явления), то у мифа и истории, сходственных элементов не может быть по принципу. Если миф цикличен, то история линейна, поскольку человечество находится в постоянном развитии.

История опирается на определенные принципы, одним из них является историзм, - мифологизированная история эти принципы отрицает. История в отличие от мифа не избирательна, она оперирует всеми доступными фактами, а не вычленяет отдельные данные, зачастую гиперболизируя их. Миф совершенно безразличен к исторической достоверности, в нем смешиваются реальные и вымышленные события, исторические и сказочные персонажи. Функциональное предназначение истории, как и мифа, - объяснить существующее положение вещей, но для этого ей нет необходимости помещать их истоки в сказочном Первовремении и в Axis Mundi (центре Вселенной), откуда разворачиваются все события. История тоже ищет истоки настоящего, но не сказочные, а реальные. Миф удовлетворяется фантастическим объяснением существующего. История ищет реальные причины.

Структурные различия истории и мифа, их различная природа, а также и то что они были востребованы разными потребителями, обусловили и их длительное сосуществование. Здесь наверное, необходимо сказать, что все же в начале развития истории как науки, она уступала мифу в объяснительности, и не только потому, что общество легче воспринимает волшебное. Его сознание, мифологично и сейчас, несмотря на успехи естественных наук. Это происходило и потому, что наука, еще не накопила достаточное количество эмпирического материала, а миф в таковом не нуждался. К тому же первые историки, как бы, не хотели сохранить объективность, все же вынуждены были порой верить мифу «на слово», хотя и оговаривались, что «это сообщение они знают с чьих-то слов, но сами в него не верят». И в этой попытке сохранять объективность уже заключается главное отличие мифа и истории. Это отличие, - следствие пожалуй самой главной функции истории – познания. Но помимо этого, у истории множество других функций, некоторые из них совпадают с функциями мифа, но конечно выполняются они разными средствами и методами.

Главное отличие мифологизированной истории от научной дисциплины состоит в том, что мифологизатор заранее знает ответ, он подбирает данные так, что они подтверждают его (часто вопреки логике). Мифологизатор не изучает явление, он стремится доказать. Если для науки все результаты важны, как отрицательные, так и положительные, то для мифологизированной истории, важны только заранее определенные, других у нее, впрочем, и не бывает.

Таким образом, можно констатировать, что в результате распада Советского Союза и краха коммунистической идеологии образовалась новая ситуация когда общество нуждалось в переосмыслении и реви-

зии своего исторического прошлого и пытались укрепить новую идентичность. Процесс образования новых независимых государств сопровождается возрастанием этнонациональной и территориальной идентичности. В ее оформлении увеличивается роль истории, в силу тех задач, которые она решает в общественной жизни.

Все сказанное свидетельствует о том, что мифологизированная история в целом играет отрицательное значение, поскольку она затрудняет развитие науки, деформирует национальное сознание, является фактором, дезинтеграции и разобщения, служит инструментом в руках политиков, оправдывая их действия, в том числе и войны, но учитывая эту ее инструментальную природу, она может быть использована и в интересах общества, так как она способна служить и скрепой народа и государства. Вымышленное героическое прошлое служило примером для воспитания патриотизма (достаточно вспомнить Великую Отечественную). Мифологизированная история более успешно, чем историческая наука способствует интеграции.

Находя «нестыковки», она смело вторгается в самые различные проблемы, бросая вызов науке и заставляет историков пересматривать уже устоявшиеся положения, подводить более доказательную базу, аргументировать свою взгляды. Мифологизированная история играет важнейшее значение в самых различных этнических и политических процессах, начиная с эпохи средневековья, когда она пришла на смену мифу и заканчивая современностью.

Сейчас, когда народы бывшего СССР, имеют возможность самим высказать свое видение истории, пересмотреть устоявшиеся стереотипы и мифы созданные, показать, что прошлое наших народов была наполнено действительно великими деяниями, заслуживающим уважение, поэтому нет нужды в изобретенной истории.

## **Литература:**

- 1.Абашин С. Национализмы в Средней Азии в поисках идентичности. – СПб.: Алетейя, 2007. - 297 с.
2. Бартольд В.В. Двенадцать лекций по истории турецких народов Средней Азии. – Алматы: Жалын, 1993. - С.189
- 3.Бартольд В.В. Киргизы. Исторический очерк. // Сочинения. Т. II. Ч. 1. - М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1963.- С. 471-543.

4. Бартольд В. Культура мусульманства // Сочинения. - Т. VI. Работы по истории ислама и Арабского халифата. - М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1966. - с. 166.
5. Бартольд В. В. Таджики // Сочинения. - Т. 2., Ч. 1. - М.: Издательство Восточной литературы, 1963. - с. 469.
6. Бартольд В. Ученые мусульманского «ренессанса» // Сочинения. Т. VI. Работы по истории ислама и Арабского халифата. - М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1966.
7. Данияров К. Альтернативная история Казахстана. - Алматы: Жибек жолы, 1998. - 204 с.
8. Джансуг Чарквиани об армянской традиции присвоения «Картули Ситква» (Грузинское слово) 28.01.16.
9. Искандарян А., Арутюнян Б. Армения: «карабахизация» национальной истории // Национальные историографии в советских и постсоветских государствах. - М.: АИРО-XX, 2002. - С. 141-164.
10. История на продажу. Тупики псевдоисторической мысли / Д. Володихин, О. Елисеев, Д. Олейников. - М.: Вече, 2005. - 320 с.
11. Калатошишвили Г. Грузия и Армения в научном дискурсе "Вестник Кавказа". 1 февраля 2012.
12. Масими К. История Уйгурской державы. - Алматы: Гылым, 2000. - 365 с.
13. Масими К. Племенное объединение «Уйгур». История Уйгурской державы. - Алматы, 1998. - 319 с.
14. Масов Р. Таджики: история с грифом «совершенно секретно». - Душанбе: Центр издания культурного наследия, 1995.
15. Масов Р. Таджики: история национальной трагедии. - Душанбе: Ирфон, 2008.
16. Назарбаев Н. В потоке истории. - Алматы: Атамұра, 1999. - 296 с.
17. Нефертити – армянская царица Египта [http://asekose.am/ru\\_RU/news/30/235095-nefertiti---armanskaa-carica-egipta.html](http://asekose.am/ru_RU/news/30/235095-nefertiti---armanskaa-carica-egipta.html)
18. Низамитдинзода Х. Год со свастикой? 2006 год в Таджикистане объявлен Годом арийской культуры <http://www.centrasia.ru/newsA.php?st=1139908440>
19. Сапармурат Туркменбаши. Рухнама. — Ашхабад: Туркменская государственная издательская служба, 2002. — 146 с.
20. Саттаров Р. Тенге как жертва таджикско-казахских споров из-за наследия аль-Фараби. [www.Zona.kz.Net](http://www.Zona.kz.Net). 29 yjz,hz 2006.
21. Таджикистан выбирает себе национальных героев - [https://www.bbc.com/russian/international/2010/12/101227\\_tajikistan\\_heroes](https://www.bbc.com/russian/international/2010/12/101227_tajikistan_heroes)
22. «У аль-Фараби иранские корни». Президент Академии наук... <http://www.enu/kz/info/novosti-enu/32394/>
23. Фальсификация исторических источников и конструирование исторических мифов. - М.: ИА РАН, 2011. - 378 с.
24. Чернышевский И. Русский национализм: несостоявшееся пришествие // Отечественные записки. - 2002. - № 3. - С. 155-170.

25. Шнирельман В.Н. Арийский миф в современном мире. В 2 томах. – М.: ООО редакции журнала Новое Литературное Обозрение, 2015.
26. Этнический атлас Узбекистана. – Ташкент: Институт «Открытое общество», 2002. – С. 455
27. <http://kg.akipress.org/news:1408938>
28. [https://www.ereading.club/chapter.php/88558/3/Dandurov\\_\\_Shota\\_Rustaveli.html&num=1&hl=ru&gl=kz&strip=1&vwsrsrc=0](https://www.ereading.club/chapter.php/88558/3/Dandurov__Shota_Rustaveli.html&num=1&hl=ru&gl=kz&strip=1&vwsrsrc=0)

Газиз Телебаев

### Категории «TEDIRI» И «QUT» в тюркских письменных источниках

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 орхон-енисейских источниках, затем находит продолжение в турфанских и среднеазиатских, затем в таких источниках, как Деде Коркут китаби, Диван лугатат-Тюрк Махмуда Кашгари и Кутадгу Билик Жусипа Баласагуни, Диуани Хикмет Яссауи, Codex Cumanicus, вплоть до поэм, кисса и дастанов позднего средневековья и нового времени.

Изучение категориального ряда тюркской философии в историческом ключе позволяет сделать вывод о его системности. К числу первостепенных по значимости и появившихся первыми мы можем отнести такие категории, как «**TEDIRI**», «**QUT**», «**ÖZEKÖK**», «**TEDIRI ELIM**», «**UMAY QATUN**», «**TENRI QANYM**», «**KÜN**», «**SUB JER**». Их первостепенность обусловлена и содержательно: они описывают основные стержневые грани бытия, то, на чем держится мир и человеческая жизнь, потому остальные категории производны от них. В силу этого им уделяется особое внимание: во многих древнетюркских стелах (bitik tač) встречается начертание этих слов.

В рунических исторических письменных источниках, как известно, четко различаются Орхонские и Енисейские. Основное отличие в контексте философских идей заключается в том, что в Орхонских более развернутые и более связные тексты посвящены в основном героическим деяниям каганов и полководцев, 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, жыр – сказание (отсюда берет начало жанр героического эпоса в казахском фольклоре – «батырлық жырлар»).

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 (**TEDIRI**). Причем эта категория встречается почти во всех памятниках, где есть читаемый текст. Она встречается в основных орхонских текстах (Культегин, Бильге Каган, Тунык-ук, Ел Етмиш Бильге 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 «**TEDIRI**» она является ключевой для мировоззрения древних тюрков. Если концепт «**TEDIRI**» выступает главной онтологической категорией, то «**QUT**» – основной этической категорией.

Обращает на себя внимание, прежде всего, то обстоятельство, что термин Тенгри употребляется в разных вариантах и разных, соответственно, контекстах. Попробуем их классифицировать.

**1. ÖZE TEDIRI** (также в интерпретации **ÖZE KÖK**) – (Үсті Тәңір, Үсті Көк) Тенгри, который наверху, сверху, голубое Небо, голубое Тенгри, Небо, которое наверху, сверху, Голубое, которое сверху. Здесь Тенгри отождествляется с Небом, т.е. с тем, что выше всего сущего, что над всем сущим. В этой интерпретации Тенгри представлен в Bitig Tač Kültegin. В самых первых строках этого знаменитого памятника говорится: «Öze Kök Teñiri asır ayayız Jer qılıntaqda ekinara kisi oyulı qılınmıs» («Үсті Көк Тәңірі асты нығыз Жер жаралғанда екі арада кісі ұлы жаралды»; «Когда наверху Голубое Небо Тенгри, а внизу плотная Земля зародились, между ними зародился сын человеческий») (**1, 1 строка**).

Здесь, как мы видим, Тенгри выполняет космогоническую функцию, участвует в сотворении мира. Однако это очень специфическая космогония, в которой, по сути, нет творца. Причем, все три уровня бытия: Тенгри, Земля и сын человеческий зародились сами по себе. Здесь нет акта творения, а есть самопорождение. Заметно также, что уровни бытия равнозначны, существуют параллельно.

Подобное представление о порождении мира буквально повторяется в памятнике Bilge Qayan: «Öze Kök Teñiri asıra uyayız Jer qılıntaqda ek-

inara kisi oğulı qılınmıs» (2, 2 строка). Зарождение (самозарождение) передается через термин «qılıntı» (кылынды; сделалось).

**2. TÜRÜK TEŇRISI**– (Түрік Тәңірі) Тенгри Тюрков. Древние тюрки понимали Тенгри как «своего», т.е. как покровителя тюрков, полагали, что у тюрков и Тенгри особые отношения. Поэтому в трудное время Тенгри всегда приходил на помощь тюркам: «...öze Tūrūk Teŋrisi T ūrūk İduq Jeri subı anča temis Tūrūk budun yog bolmazun tejin budun bolčun tejin aqanım Elteris qayanıy ögüm Elbilge qatunıy Teŋiri tōpesinte tutup jūgūrū kōtūrmūserinč...» («үсті Түрік Тәңірі, Түрік Ұйық Жері, Суы сонда айтты Түрік бүтін (халқы) жоқ болмасын дейін, бүтін (халық) болсын дейін, әкем Елтерис қағанды, өгей (шешем) Елбилге қатынды Тәңір төбеге тұтып, жоғарыға көтерді»; «тогда наверху Тенгри тюрков, Тюркская Священная Земля, Вода сказали, чтобы Тюркский народ не исчез, чтобы он остался народом, моего отца Елтерис кагана, мою мачеху Елбилге катун они подняли вверх, на вершину...» (1, 10-11 строки).

Весьма показательно, что подобное покровительство Тенгри воспринималось древними тюрками не только как должное, но и как «обязанность» высшей силы, которая в силу того, что это «Тенгри тюрков», имеет особые обязательства, особую связь с тюрками. В памятнике Культегину об этом говорится так: «... üze Teŋiri basmasar asra Jer tilinmeser Tūrūk budun Eliniñ tōrüsün kim artatı...» («үсті Тәңірі баспаса асты Жер тілінбесе, Түрік бүтін Елінің төрелігін кім артқызады»; «если сверху Тенгри не будет давить, снизу Земля не будет разрываться, то кто будет укреплять Тюркского народа государственную власть») (1, 22 строка).

При этом здесь мы видим объединение двух смыслов Тенгри: «наверху Тенгри» и «Тенгри тюрков». Подобная интерпретация встречается и в другом древнетюркском памятнике, El Etmis yabyu (Bilge Atačım): «Tūrūk budun jitmezın tejin jol ugermezın tejin öze Teŋiri terer/mis...» («Түрік бүтін (халық) жетімсіремесін дей, жолай жем болмасын дей, үсті Тәңірі деген /екен/...»; «Чтобы не осиротел Тюркский народ, чтобы не превратился в легкую добычу (врагам), Тенгри на небе сказал...») (3, 3 строка).

В енисейских источниках вместо «Tūrūk Teŋrisi» употребляется «Teŋiri Elim». Например, в памятнике Уук-Turan есть строки: «Teŋiri Elimte jemlig ben» (Тәңірі Елімде ауқатты мен; в моей хранимой Тенгри стране я был богат) (4, 3 строка). Если учесть, что енисейские источники появились позже, то здесь мы наблюдаем эволюцию термина,

которая заключается в углублении его смысла и переносе акцента с Тенгри (Тенгри тюрков) на Ел (храняемая Тенгри страна).

**3. TEŇIRIKEN, TEŇIRITEG** – (Тәңірікен, Тәңірітек; Тенгри-кен) – произошедший от Тенгри, имеющий происхождение от Тенгри. Поскольку тюрки верили в особую свою связь с Тенгри, они через этот термин показывали конкретную близость к высшей силе. Это проявляется в двух смыслах: происхождение самих каганов и происхождение их власти, в целом политической власти.

Известно, что тюркские каганы вели свою родословную от самого Тенгри. Наиболее ярко это нашло проявление в памятнике Культегину, где говорится: «Teŋiriteg Teŋiride bolmuş Tūrūk Bilge qaγan» («Тәңірітек Тәңіріде болған Түрік Білге қаған»; «Ведущий происхождение от Тенгри, бывший в Тенгри Тюркский Бильге каган») (**5, 1 строка**). В самом памятнике Бильге кагану почти дословное повторение этой формулы с одним добавлением, которое разъясняет, что означает «Teŋiride bolmuş» (бывший в Тенгри), - это означает «Teŋiri yaratmıs» (порожденный Тенгри): «Teŋiriteg Teŋiri yaratmıs Tūrūk Bilge qaγan» («Тәңірітек Тәңірі жаратқан Түрік Білге қаған»; «Ведущий происхождение от Тенгри, рожденный Тенгри Тюркский Бильге каган») (**2, 1 строка**).

О святости власти каганов, которая берет начало от Тенгри, говорится во многих древнетюркских памятниках. Тенгри дарует власть каганам, такое представление должно было укреплять эту власть в весьма сложных политических условиях. Во многих памятниках описывается политическая история того времени, особенно взаимоотношения с соседними народами, которые были полны битв, сражений, побед и поражений. В таких условиях без сильной власти, имеющей сакральный характер, трудно было сохранить и укреплять государство.

Поэтому в памятнике Культегин о власти каганов говорится так: «Teŋiri tōpesinte tutup jügürü kōtürmüs erinč» («Тәңірі төбесінде тұтып жоғары көтерген еді»; «Тенгри возвысил их (букв. «поднял их на вершину»)» (**1, 11 строка**). Далее этот вопрос конкретизируется: «aqaŋım qaγanıŋ ögüm qatunıŋ kōtürmıs Teŋiri El berigme Teŋiri» («әкем қағанды, шешем-өгейім қатұнды көтерді Тәңірі, Ел беруші Тәңірі»; «отца моего кагана, мать-мачеху катун возвысил Тенгри, дарующий государство Тенгри») [**1, 25 строка**].

В памятнике Бильге каган уточняется, для каких целей дается от Тенгри власть каганам: «Tūrūk budunı yaŋı kūsü jog bolmazun teŋin aqaŋın qaγanıŋ ögüm qatunıŋ kōtırıgme Teŋiri El berigme Teŋiri» («Түрік бүтінді аты көсегесі жоқ болмасын дейін әкем қағанды шешем-өгейім



катынды көтеруші Тәңірі Ел беруші Тәңірі»; «чтобы Тюркского народа имя и благополучие не исчезли, моего отца кагана, мою мать-мачеху катун возвысил Тенгри, дал им народ-государство Тенгри») (2, 20-21 строки).

Наиболее полное определение того, что власть кагана дана от Тенгри мы находим в памятнике El etmish Bilge kagan (Tariat // Terh): «üze kök Teñiri yarılqaduq üčün asra yaýız jeri gitük üčün eliman tórümen etintim» («Үсті Көк Тәңірі жарылқағаны үшін, асты нығыз Жер кие бергені үшін, елімді төрелігімді иелендім»; «поскольку вверху Голубое Небо явило милость, внизу твердая земля дала святость, народа, государственной власти стал обладателем») (6, 3 строка).

О том, что у каганов были особые отношения с Тенгри, есть интересное свидетельство, зафиксированное в памятнике Бильге каган. Там говорится, что каган ошибся, но: «üze Teñiri iduq Jer sub asra qaýan qutı tarıqlamadı erinç» («үсті Тәңірі Ыдұқ Жер су асты(нда) қаған құты табаламады екен»; «вверху Тенгри священная Земля вода внизу не проклинали кут кагана») (2, 35 строка).

**4. TEÑIRI YARÏLQADUQ**– (Тәңір жарылқады; Тенгри благодетельствовал). В этом контексте (как бы инструментальном) древние тюрки обозначили те аспекты в понятии, которые отражают «возможности» Тенгри.

Прежде всего, Тенгри оказывает благодеяния, которые направлены, в основном, на каганов, военачальников, советников (правда, это может объясняться тем, что именно про их деяния и рассказывается в рунических письменных памятниках).

В стеле Культегин сказано так: «Teñiri yarılqaduq üčün elligig elsiretmis qaýanlıyü qaýansıratmıs» («Тәңірі жарылқаған үшін, елдікті елсіретті, қағандықты қағансыратты»; «поскольку Тенгри явил милость, имеющих царство обессилел, имеющих каганов обескровил») (1, 15 строка).

Вторая интерпретация: Тенгри дает силу. «Teñiri küç bertük» – (Тәңір күш берді; Тенгри дал силу), это употребление понятия сходно и как бы продолжает предыдущую интерпретацию.

Тенгри дает силу, прежде всего, для того, чтобы одолеть врагов: «Teñiri küç bertük üčün aqanım qaýan süsi bõri tegermis» («Тәңірі күш бергені үшін әкем қаған сүңгісі бөрі тек екен»; «поскольку Тенгри дал силу, воины моего отца кагана были как волки») (1, 12 строка).

Кроме того, Тенгри дарует и разум: «Teñiri bilig bertük üčün» («Тәңірі білік берген үшін»; «поскольку Тенгри дал мне разум»).

Древние тюрки верили во всемогущество Тенгри, который не только мог возвысить кагана, дать ему власть и народ-государство, но и помогал тюркам в военных делах, в сражениях, в битвах с другими племенами. В памятнике Культегин есть такие слова: «Тоғуз Оғуз будун кентү будуним ерти Теңірі жер бұлаған үшін жау болды»; «народ Тоғуз Огуз был моим народом. Тенгри за то, что они осквернили землю, сделал их врагами») (7, 4 строка).

И, наконец, очень важный аспект – Тенгри имеет власть над жизнью и смертью людей. Он имеет власть над жизнями многих людей, целых народов. В памятнике Туһуқ-Уқ описывается политическая ситуация, когда часть тюрков перешли на сторону табгачей: «... іңікдүк үшүн Теңірі өлүтмүш еринч» («ішіне енгені үшін Тәңірі өлімтік болдырған екен»; «за то, что вступили внутрь (табгачей), Тенгри умертвил их») (8, 3 строка).

Тенгри властен над жизнью и отдельного человека. В памятнике Культегин, в отрывке, посвященном его гибели говорится: «... inim Kültegin kergek boltü özümс ақıntım. Körür közüm көрmezteg bilür biligim bilmezteg boltü özüm сақıntım. Öd Теңірі yasar. Kisi оyluq ор өlgeli torürmiş» («інім Күлтегін қайтыс болды, өзім сағындым. Көреп көзім көрместей, білер білігім білместей болды, өзім сағындым. Шакты (ажалды) Тәңірі жасайды. Кісі ұлы көп өлгелі туған еді»; «Мой младший брат Культегин скончался, тоскую по нему. Зрячие глаза незрячими, ведающий ум неведающим стали, тоскую по нему. Смерть Тенгри делает. Сыны человеческие рождаются, чтобы во множестве умирать») (7, 9 строка). Поэтому старых людей называли «Теңіріліг qurtуа» (Тәңірілік қарт; близкий к Тенгри (к смерти) старый человек).

Могущество Тенгри заключено и в его способности не только быть причиной смерти людей, но и оживлять их. Проблема реинкарнации, которая считается достоянием индийской философии, находит свое отражение, как мы видим, в тюркской философской традиции. В стеле, посвященной Культегину, сказано: «... uça bardıyız Теңірі tirig edkeçi» («ұша бардыңыз Тәңірі тірі еткейінше»; «вы умерли (букв. улетели) пока Тенгри не сделает вас живыми снова») (7, 14 строка).

5. «**TEDIRIGERÜ YALBARUR**» - (Тәңіріге жалбарыну; обратиться к Тенгри). Этот контекст употребления термина появляется позже других и знаменует значимую эволюцию понятия.

В древнетюркском письменном источнике Irk bitig мы можем наблюдать эту эволюцию понятия «**TEDIRI**». 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 *Irğ bitig*.

Другая интенция в эволюции понятия – его постепенная трансформация в божественную силу в чисто религиозном смысле, т.е. трансформация в понятие идентичное понятиям «бог», «күдай», «аллах», «всевышний». В этом отношении показательно следующее место в *Irğ bitig*.

Во второй строке памятника мы находим такие слова: «*Ala atlıy yol Teңri men yaŋın kiçe esür men*» («Ала атты жол Тәңірімін! Ертелі-кешкі жүрермін»); «Я Тенгри пути на пегом коне! Днем и вечером езжу я») (9, 2 строка).

И далее: «*Eğ ümeleyü barmis Teңrike soqusmis qut qolmis qut birmis*» («Ер еңбектеп (құлшылық жасай) барыпты. Тәңіріге кезігіпті (соғысыпты). (Тәңіріден) құт қолқалапты (сұрапты). (Тәңірі) құт беріпті»); «Муж смиренно полз, встретился с Тенгри, попросил счастья, счастье дал (Тенгри)») (9, 47 строка).

Здесь мы видим «приземление» образа **TEĐIRI**, 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.

Необходимо особо подчеркнуть, что категория «**TEĐIRI**» 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», «Күдай», «Жаратқан-ием» и другие.

В «Қорқыт ата 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 ча-

стей)), ни у кого одно не станет двумя. То, что Тенгри предначертал («написал на лбу») смертному, то и исполнится») (10, с. 7).

Перейдем теперь к анализу категории «QUT». Необходимо отметить, что категория «QUT» также широко распространена в тюркских письменных источниках. Термин «QUT» встречается в Орхонских памятниках (Kül Tarqan, Kültegin, El Etmiş Bilge qaγan (Tariat // Terh), Ordu-balyq II, El Etmiş Bilge qaγan (Moyn-Chur), Del Uu IIV, Ortenbulak, Taihar, в надписи на бронзовой печати); Енисейских памятниках Chaa-Hol VII (e-19), El-Bazhy (e-68); в Таласских памятниках: Talas IX, Kurybaqaıyr; в Казахстане – на бронзовом зеркале, найденном на реке Ер-тис; в Турфанских памятниках OR. 8212 (76), OR. 8212 (161). Представленность термина показывает его широкую распространенность в географическом смысле на обширной территории от реки Талас до реки Енисей (на территории современных Кыргызстана, Казахстана, Китая, Монголии и России).

Во временном отношении это период с V по X века, к этому периоду относят те памятники, на которых встречается термин «QUT». Пять веков его распространения привели к тому, что он очень глубоко проник в менталитет тюркских народов. В современных тюркских языках словосочетание «qutty bolsyn» (құтты болсын), наверное, одно из самых распространенных пожеланий. У В.В. Радлова в «Опыте словаря тюркских наречий» приведено немало слов, имеющих общий корень от «QUT»: «кутындап, құтқар, құтылу, құтты, құттықтау» и другие (11, с. 990-998).

В тюркских рунических письменных источниках широкая распространенность термина «QUT» проявляется и в том, что оно используется как пожелание и является частью имен собственных.

В памятнике, посвященном Kül Tarqan, пожелания, связанные с обретением им статуса qaγana, высказаны так: «yaŋı Kül Tarqan kü edgü... qaγaaq edgü bolzun», «qaγa Tenriken qutluγ bolzun», «qutluγ er ara bolzun» («жаңа Күл Тархан атағы игі ... жартас ақ игі болсын», «жартаска Тәңірікен құтты болсын», «құтты ер арасы болсын»; «новый титул Куль Тархана благословен... благословена пусть будет белая скала», «пусть будет благо Тенгрикену, на этой скале», «пусть будет благо среди воинов») (12, 1-3 строки).

Как часть имени собственного понятие «QUT» входит в имя «Qutluγ», т.е. обозначает человека на которого сошел «QUT», в вольном переводе: «счастливый», «благословенный» («құты бар, құт қонған, құттын иесі» считает Н. Базылхан (13, с. 96), ссылаясь при этом на В.В. Радлова).

Особенно часто это имя использовано в памятнике El Etmiş Bilge qağan (Tariat // Terh). В нем встречаются такие имена, как: «Qutluγ Tarqañ», «Qutluγ Bilge», «Sejün Uršu Qutluγ», «Qutluγ Jaymač» (6, 14-15 строки).

В памятнике Sudzi, E-47 упоминаются два имени, в которых встречается понятие «QUT»: «Boyla Qutluγ Yarıñ» и «Qutluγ Baγa Tarqañ» (14, 2-3 строки). Как показал С.Г. Кляшторный данная эпитафия высечена на камне от имени Бойла Құтлық Ыарғана, «buuγuqı» Құтлық Баға Тархана, участника кыргызского завоевания Монголии (15, с. 164).

В памятнике, относящемся к енисейским, Chaa-Hol VII (e-19) упоминается имя «Qutluγ Čigši», в таласском памятнике Talas IX «Qutluγ Özünčü», в турфанском OR. 8212 (76) – просто «Qutluγ».

В таласском же памятнике Kury-baqaiγt понятие «QUT» используется в составе слов «Qut Čur», что означало воинское звание у древних тюрков.

О распространенности слова «QUT» свидетельствует и то, что оно используется в составе постоянно используемых словосочетаний: «tuγuγu qutum» (тұрақты құтым; постоянное благо) (El Etmiş Bilge qağan (Моун-Чур); «qut berime» (құт беру, құт берген (жер); благословенное место) (Ortenbulak) (13, с. 96).

Часто встречается слово «QUT» в орхонском памятнике Taihar, но, к сожалению, сохранность надписей очень плохая и остались лишь отрывочные слова и фразы: «erimen qut berti», «Teñirde qut bolm...», «Teñirken alıp qutluγ bilge qañ» (16, 1-1, 2-2, 3-1).

Перейдем теперь к вопросу о значениях термина «QUT» в тюркских письменных источниках. В литературе вопрос нашел отражение уже у В. В. Радлова, а затем в «Древнетюркском словаре» и «Этимологическом словаре тюркских языков». У Радлова впервые определены были два основных значения термина: «1) счастье; 2) жизненная сила, душа» (11, с. 990-991). В «Древнетюркском словаре» эти же два значения представлены более развернуто: «1) душа, жизненная сила, дух; 2) счастье, благо, благодать, благополучие, удача, успех, счастливый удел; достоинство, величие» (17, с. 471). В «Этимологическом словаре» дано больше значений, при этом они в смысловом отношении сходны с позицией и Радлова и ДТС: «1) жизненная сила; 2) кусочек студенистого вещества темно-красного цвета, якобы падающий через тундук в коломто и приносящий счастье тому, кто сможет его взять; 3) оберег, якобы охраняющий скот и человека; 4) состояние истинного

бытия, блаженства; 5) достоинство, величие; 6) символ счастья и благополучия; 7) уют» (18, с. 176).

Нашей целью является интерпретация этого термина только в рунических источниках и в узком, философском контексте.

Особое место категории «**QUT**» в тюркской философской традиции заключается в том, по нашему мнению, что она выражает сущность человека, человеческой жизни. Самое главное, когда мы оцениваем человека – это понять, есть у него «**QUT**» или нет.

В этом смысле необходимо обратить внимание, прежде всего, на тесную связь «**QUT**» и «**TEDIRI**». Уже в таком орхонском памятнике как Taihar есть строки «Teŋirde qut bolm...», означающие, скорее всего, «Кут в Тенгри был (есть?)». В этом смысле «пребывания Кут в Тенгри» значение термина «**QUT**» - это, прежде всего, жизненная сила. Источником жизненной силы человека, долгой жизни его является «**TEDIRI**».

Такое употребление термина «**QUT**» как «жизненной силы, духа» мы имеем в памятнике Ordu-balyq II (примечательном еще и на удивление понятным текстом). Здесь читаем: «Aqunči Buyuruqı ertim öŋtenig at idir etim kediniŋ itier ür ertim Kök Teŋiride qutum yuŋqa boltı yayız Jerde yolum qışya boltı tegmişe boltı Buqa oŋulı atı» («Ақунчы Бұйрығы едім, шығысты атпен ытып еттім, батысты жалғастырар едім, Көк Тәңіріде құтым жұқа болды, нығыз Жерде жолым қысқа болды. Тектемес болды. Бұқа ұлы аты(м); «Ақунчи Бұйругу был, на восток напал на конях, на запад продолжил бы. Но на синем Тенгри QUT (жизненная сила) оказалась тонкой, на твердой земле путь оказался коротким. Прервался мой род. Имя – Бука оглы») (19, 1-12 строки).

В целом, в тюркском мировоззрении Тенгри понимался как дарующий «**QUT**». Несомненно, что древние тюрки верили во всемогущество Тенгри. Однако, весьма показательно, что в орхонских и енисейских памятниках Тенгри и кут, употребляясь в одном месте, все же в определенном смысле независимы друг от друга. Нет точного указания на то, что «**TEDIRI**» даровало кому бы то ни было «**QUT**». В ранних рунических источниках нет описания того, как «**QUT**» передается от «**TEDIRI**» к человеку. Причина, как мне думается, в том, что связь между «**TEDIRI**» и «**QUT**» для тюрков того времени – таинство, тайна, ее невозможно разгадать, описать. В то же время, понятно, что это имеет отношение к самым важным, сущностным вопросам бытия мира и человека.

В подобном контексте важно, что при упоминании «**QUT**» речь идет только о его наличии – «qutum bar ıŋcıŋ» («поскольку у меня была бла-

годать»). В данном контексте **«QUT»** выступает как первопричина, первоисточник, например, в памятнике Bitig Taç Kúltegin: «Teñiri yarılqadıqın üçün özüm qutum bar üçün qağan olurtum» («Тәңірі жарылқағаны үшін, өзімнің құтым бар үшін қаған отырдым»; «поскольку Тенгри явил милость, поскольку была у меня благодать, я сел каганом»). Видно, что здесь имеет место употребление термина **«QUT»** в смысле «благо, благодать, удача» (**5, 9 строка**).

Наряду с **«QUT»** в источниках используется и другой сходный по смыслу термин - **«ÜLÜGÜM»**: «Teñiri yarılqazu qutum bar üçün ülügüm bar üçün» («Тәңірі жарылқай, құтым бар үшін, ұлығым бар үшін»; «поскольку Тенгри явил милость, поскольку было у меня счастье, было у меня величие») (**1, 29 строка**). Означает он, скорее всего, «величие», являющееся источником власти кагана.

При этом роль как бы «мостика» между **«TEDIRI»** и **«QUT»** выполняет понятие **«YARILQADUQ»**: **«TEDIRI»** облагодетельствовал, явил мне милость, с одной стороны, с другой, - у меня есть **«QUT»**, который помогает мне в делах и в сражениях.

В стеле Bilge qağan это выражено следующим образом: «Teñiri yarılqadıqın üçün özüm qutum bar üçün» («Тәңір жарылқағаны үшін, өзімнің құтым бар үшін», «Поскольку Тенгри облагодетельствовал, поскольку у меня была своя благодать») (**2, 23 строка**). И вновь обращает на себя внимание рядоположенность, но не причинно-следственная связь между **«TEDIRI»** и **«QUT»**: мы можем, конечно, предполагать, что **«QUT»** появился потому, что облагодетельствовал **«TEDIRI»**, но прямого такого указания в текстах того времени на каменных стелах нет.

Как мы видим, в орхонских памятниках можно выделить те два смысла употребления термина **«QUT»**, которые описаны в литературе: как «жизненная сила» (Кут в Тенгри) и как «благодать» (у меня есть благодать). Необходимо признать, что в содержательном отношении оба смысла достаточно близки друг к другу и при интерпретации они могут пониматься как синонимические.

В то же время, небольшое различие все же можно провести. Это связано, скорее всего, и с тем, что данные смыслы описывают как бы «движение» **QUT**, которое находясь в Тенгри понимается больше как «жизненная сила, дух», а находясь в человеке, трансформируется в «благо, благодать» (это хорошо описано в кыргызском фольклоре, который приведен в «Этимологическом словаре»: «кут - это кусочек студенистого вещества темно-красного цвета, якобы падающий через түндүк в коломто и приносящий счастье тому, кто сможет его взять»).

Хотя содержательная близость этих понятий позволяет интерпретировать их как взаимозаменяемые.

Таким образом, «QUT» есть одно из основных «условий» для того, чтобы стать каганом, одержать победу над врагом, быть удачливым в делах, быть счастливым в семье и т.д.

Вместе с тем, нельзя рассуждая европоцентристски, определять «QUT» как цель человеческой жизни. Это не может быть целью человеческой жизни по нескольким причинам. Прежде всего, стремиться «получить» «QUT» невозможно, это не материальные или духовные блага, которых можно достичь трудом, упорством. Это само «благо», «благодать». Его дарует «TEŃIRI» и всегда это таинственный акт, его предсказать или предвидеть невозможно.

Во-вторых, и это, пожалуй, главное, - для того, чтобы «TEŃIRI» даровал тебе «QUT» важно не достижение чего-то: славы, богатства, власти, а каков ты – какими качествами как человек, как воин, как правитель ты обладаешь.

Очень важны, как можно выявить из контекста содержания памятников орхонского и енисейского периодов древнетюркской истории, качества, наличие которых может привести к тому, что у человека будет «QUT»: быть бесстрашным в бою, совершать подвиги (наиболее полные и известные стелы Bilge qaγan, Kültegin, El Etmiş Bilge qaγan, El Etmiş yabγu (Bilge Atačım) описывают военные подвиги тюркских каганов и военачальников); думать о народе, его благе; сохранять единство народа; завоевывать новые земли; уничтожать врагов; делать бедный народ богатым, немногочисленный – многочисленным; почитать предков, ставить им bitig tač (мәңгі тас).

Интересное воплощение термина «QUT» в смысле «благодать» мы находим в памятнике Del Uul IV: «tučī eši yol iduq qiduq qut» («дос-жаран жол киесі, шет (жердегі) кұт»; «друзья – оберег в пути, благодать на чужбине») (20, 3 строка). Это один из блестящих примеров того, что слово «QUT» стало частью народного фольклора и повлияло на особенности ментальности тюркских народов.

В рунических письменных источниках более позднего времени понятие «QUT» трансформируется (также, как и понятие «TEŃIRI»). Трансформация происходит, на наш взгляд, по пути некоторого «приземления» смысла этого понятия. Он употребляется не столько в онтологическом, сколько в этическом, нравственном отношении. Происходит некоторая «утилизация» термина. В то же время, мы видим преобладание одного смысла в использовании термина: как «благо, благодать».



В памятнике «Бронзовое зеркало, найденное на Ертисе», в Восточном Казахстане и датируемое IX-X веками мы находим такую надпись (по версии профессора А.Аманжолова): «işi künisin esser qutı basar» (**21, 2 строка**) («эйел күншілдігін азайтса құты басар»; «если женщина уменьшит зависть, обретет благодать»). Здесь отчетливо видно этическое содержание в использовании термина «**QUT**», где Кут однозначно связывается с достойным поведением.

В рукописном письменном источнике «İrk bitig», который относится к X веку и найден на территории Восточного Туркестана особенно отчетливо наблюдается данная трансформация понятия.

Во второй строке памятника мы находим такие слова: «Ala atliḡ yol Teḡri men... kisi oḡlın soqusmus kisi qorqmısqorqma timis qut birgey men timis» («Ала атты жол Тәңірімін... кісі ұлымен соғысып қалыпты. Кісі қорқыпты. Қорқпа депті. Құт беремін депті»; «Тенгри пути я на пегом коне... с сыном человеческим столкнулся. Испугался человек. Не боясь сказал. Дам тебе благо») (**9, 2 строка**). В этом отрывке в художественной форме описывается то, каким представляли себе тюрки уже в X веке передачу «**QUT**» от «**TEDIRI**» человеку. Бросается в глаза «обыденность» процесса, его возможное повторение для других людей.

В другом отрывке из этого же памятника акцент сделан на том, что «**QUT**» можно «выпросить» у «**TEDIRI**» как это происходило во многих традиционных (авраамических) религиях.

Вот этот отрывок: «Eḡ ümeleyü barmis Teḡrike soqusmis qut qolmis qut birmis ayılıḡta yilqıḡ bolzun özüḡ uzun bolzun timis» («Ер еңбектеп (құлшылық жасай) барыпты. Тәңіріге кезігіпті (соғысыпты). (Тәңіріден) құт қолкалапты (сұрапты). (Тәңірі) құт беріпті: «ауылыңда жылқың болсын. Өзің (өмірің) ұзын болсын» депті»; «Муж смиренно полз, встретился с Тенгри, попросил счастья, счастье дал (Тенгри): «пусть в твоём ауле будут лошади. Твоя жизнь будет долгой», - сказал») (**9, 47 строка**).

Таким образом, анализ тюркских рунических источников позволяет сделать вывод о том, что понятие «**TEDIRI**» употребляется, в основном, в пяти контекстах: онтологическом, когда Тенгри понимается как высшая сила; мировоззренческом, когда он обозначается какпокровитель 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.

Кроме того, анализ понятия «**QUT**» позволил прийти к следующим выводам. Прежде всего, широкая представленность термина «**QUT**» в древнетюркских письменных памятниках свидетельствует 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.

Далее, нашло подтверждение наличие двух основных значений понятия: как жизненная сила и как благодать. Значения эти в некоторых случаях взаимозаменяемы, в других – вполне различимы. В целом, явно видна эволюция понятия «**QUT**» от более общей, абстрактной к более «приземленной», инструментальной.

Обращает на себя внимание тесная связь понятий «**QUT**» и «**TEDIRI**», при этом эта связь была непроявленной, таинственной в ранних (орхонских и енисейских) письменных источниках и явной в более поздних турфанских и казахстанских.

## Литература:

1. Kúltegin I // сайт Turk Bitig, 2005. Орхонские письменные памятники.
2. Bilge Qaγan I // сайт Turk Bitig, 2005. Орхонские письменные памятники.
3. El Etmis yabγu (Bilge Atačīm) // сайт Turk Bitig, 2005. Орхонские письменные памятники.
4. Uyk-Turan //сайт Turk Bitig, 2005. Енисейские письменные памятники.
5. Kúltegin III // сайт Turk Bitig, 2005. Орхонские письменные памятники.
6. El etmish Bilge kagan (Tariat // Terh) // сайт Turk Bitig, 2005. Орхонские письменные памятники.
7. Kúltegin II // сайт Turk Bitig, 2005. Орхонские письменные памятники.
8. Tuñuq-Uq // сайт Turk Bitig, 2005. Орхонские письменные памятники.
9. Irk bitig (Or. 8212 (161) // сайт Bitig.org / Турфанские письменные памятники.
10. Қорқыт ата кітабы. Оғыздардың батырлық жырлары: Эпос. Алматы: Жазушы, 1986. – 128 бет.
11. Радлов В.В. Опыт словаря тюркских наречий. Том 2. Часть 1. С.-Петербург, 1899.
12. Kül Tarqan // сайт Turk Bitig, 2005. Орхонские письменные памятники.
13. Базылхан Н. Баян-Өлгий аймағындағы көне түрік бітіктердің жаңаша оқылуы // Отан тарихы, 2003, № 2-3. 96-100 бб.

14. Sudzi, E-47. *Цит. по:* Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования. М.-Л., 1951. 451 с.
15. Кляшторный С.Г. Историко-культурное значение Суджинской надписи // Проблемы востоковедения. М, 1959, № 5, С. 162-169.
16. Taihar // сайт Turk Bitig, 2005. Орхонские письменные памятники (в данном случае первая цифра обозначает номер надписи, вторая – номер строки).
17. Древнетюркский словарь. Ленинград: Наука, 1969. 677 с.
18. Этимологический словарь тюркских языков: Общетюркские и межатюркские основы на букву «Қ» / Авт. сл. статей Л. С. Левитская, А. В. Дыбо, В. И. Рассадин. - М., 2000.
19. Ordu-balyq II // сайт Turk Bitig, 2005. Орхонские письменные памятники.
20. Del Uul IV // сайт Turk Bitig, 2005. Орхонские письменные памятники.
21. Руническая надпись на Иртышском бронзовом зеркале // сайт Turk-Bitig, 2005. Казахстанские письменные памятники.

## **Сафар Колдыбаев**

### **Теоретические аспекты соотношения формационного и цивилизационного подходов к истории Казахстана**

В научной литературе широко распространено мнение о том, что формационный и цивилизационный подходы отнюдь не противостоят друг другу, а должны применяться обоюдно к исследованию исторического процесса развития. Но есть противники признания такой связи. Некоторые исследователи считают, что эти два подхода настолько исключают друг друга, что они не могут применяться вместе вообще к исследованию истории. Так, по мнению И.Н. Ионова, такие характеристики формационной теории, как линейно-стадиальная логика исторического процесса, экономический детерминизм и телеологизм, «резко затрудняют» ее взаимодействие с более развитыми теориями цивилизаций, относящимися ко второй половине XIX-XX вв. **(1).**

Однако справедливости ради заметим, что в среде ученых-историков и философов подобная позиция И.Н. Ионова скорее исключение среди большинства придерживающихся необходимости использования обеих методологии к исследованию истории.

Можно согласиться, с позицией, высказываемой в исторической науке, что задача состоит не в том, чтобы игнорировать одну из них, а постараться взять все продуктивное из двух методологий. И от этого

историческая наука только выиграет. Оба подхода дают возможность рассмотреть исторические процессы под разными углами зрения, поэтому они ни столько отрицают друг друга, сколько дополняют. Задача, состоит в том, чтобы попытаться обеспечить, иными словами, соединение противоположностей (формационного и цивилизационного подходов). «Цивилизационный и формационный подходы должны найти свое место в методологии истории. В реальном историческом процессе, как известно, органически взаимосвязано единичное, особенное, всеобщее. Применимы и общечеловеческий и формационный подходы. Правомерны оба подхода. И здесь надо искать пути к их синтезу» (2).

В казахстанской исторической литературе вполне справедливо отмечается, что «ни абсолютизация теории, будь то ТОФ (теория общественно-экономической формации – К.С.) или сравнительная теория цивилизации, ни умаление их научно-методологического значения не могут рассматриваться как перспективное направление научного поиска самоидентичности на современном этапе развития» (3).

И если ОЭФ дает представление о единстве мировой истории, то цивилизационная теория характеризует многогранность, многосторонность развития истории. Формационный подход нацелен на выявление общих черт в истории разных стран и народов. Цивилизационный подход позволяет выявлять особенности и своеобразие развития стран и народов, влияние на этот процесс природно-географических факторов. Они с разных сторон помогают раскрывать закономерности исторического развития. Различия их в историко-методологическом смысле, как считают исследователи, сводятся к тому, что понятие «формация» характеризует временной срез истории (разное время – разные формации), а понятие «цивилизация» – пространственный (разные регионы – разные цивилизации).

Примечательно, в теоретическом плане философско-методологическое содержание каждого из подходов имманентно содержит в себе признаки, черты противоположной парадигмы. Так, в строгом смысле модель исторического развития Маркса имеет не столько линейно-стадиальный, сколько более сложный спиралевидный характер. Последнее Маркс видел, в частности, в истории развития общественного хозяйства. Собственность мелких производителей, по его учению, в эпоху становления буржуазного общества отрицается крупной частной собственностью капиталистов, основной на эксплуатации наемного труда. Логика развития капитализма неизбежно приводит его к своему отрицанию, к социализму, переходу

частнокапиталистической собственности в руки трудящихся. Возникающая таким образом общественная собственность, включая, безусловно, коллективные формы на основные средства производства, выступает по отношению к трудовой собственности экспроприированных капитализмом мелких производителей как отрицание отрицания. Она означает возвращение к основанной на труде собственности, но возвращение на более высокой базе, поскольку каждый трудящийся получает возможность владеть собственностью уже не единолично, а либо как член кооператива, другого объединения, либо как член общества. Он снова работает на себя, но теперь уже на общественной основе. Развитие при социализме, согласно марксизму, коллективных форм собственности и управления, общественного продукта - основа гармоничного сочетания личных и общественных интересов, преодоления разобщенности людей.

Кстати, история современности, если следовать подобному диалектическому методу демонстрирует явление спиралевидности и так сказать новейшего плана и в том числе в истории современного Казахстана. Как известно, ростки товарно-денежных отношений, существовавшие некогда в истории казахов, после присоединения Казахстана к России были подвергнуты своему первому отрицанию со стороны установившейся общественной собственности после Октябрьской революции. Впоследствии в истории, уже после получения государственно-политической независимости Казахстана в начале 90-х XX в. в регионе опять восстановились и стали развиваться рыночные отношения, основанные на господстве частной собственности. Налицо уже второе отрицание. Здесь происходит восстановление исходной материальной основы, но уже на более высокой ступени, предполагающей полноценное и всестороннее развитие частнособственнических отношений.

С другой стороны, нельзя уйти от того очевидного факта, что и в самой цивилизационной концепции есть невольное признание единства и единой логики исторического развития (признака формационного подхода). Хотя, заметим, сами сторонники цивилизационного подхода к истории (например, Шпенглер, Тойнби) абсолютизируя локальность культур, всячески отвергают признание такого единства истории. Но ведь, например, кочевая и современная казахстанская цивилизации заметно различаются не только по уровню и качеству жизни людей, по богатству форм и содержанию этой жизни. Можно не прибегать к термину «прогресс», но нельзя не видеть, что современная казахстанская

цивилизация существенно более развита, нежели кочевая цивилизация. Говорим об этом потому, что сегодня в среде современных казахстанских политиков, общественных деятелей нет, да раздаются голоса о необходимости возврата назад к истокам кочевой жизни, к древним казахским традициям, которые нередко ассоциируются с кумысом, бешбармаком и т.д. Однако, такая позиция, мягко говоря, оторвана от реальности, ибо она не только ошибочно ассоциирует «традиционное общество» типичное для патриархального строя с «современным обществом», но и противоречит поступательной логике исторического процесса.

Таким образом, можно определенно констатировать, что формационный и цивилизационный концепции истории содержат в общих своих парадигмальных схемах признаки друг друга, что свидетельствует о некой общности между ними. Однако все же данные подходы были и остаются в основе своей принципиально различными методологическими инструментариями исследования истории общества. А это значит, что логичным становится вопрос, при исследовании каких конкретно исторических периодов следует применять формационный подход, а где необходим цивилизационный подход к истории. А это уже, как нам представляется, проблема не столько взаимосвязи, сколько соотношения формационного и цивилизационного подходов к истории.

Вопрос этот в научном плане довольно непростой, если учитывать, что до сих пор среди исследователей-историков и философов не сформировалось единое, общее понимание механизмов цивилизационной и формационной теории. В этой ситуации логичным будет обратиться к вопросу о том, к каким периодам истории общества классики марксизма и цивилизационизма предпочитали применять свои методологические инструментарии исследования.

В частности, нельзя не заметить, что представители цивилизационной мысли разрабатывали свои теории, исследуя главным образом историю древних цивилизаций. Так, А. Тойнби выделял локальные и основные цивилизации в основном в древности. По мнению английского историка, т.н. основные цивилизации (вавилонская, шумерская, эллинская, индусская, китайская и т.д.), исторически существовали, если использовать формационную терминологию, при рабовладении. То, что он называл цивилизациями локальными, проявляющими в истории в национальных рамках, их он насчитывал около 30: германская, русская, американская и др., также исследуются до эпохи капитализма. Известный западный сторонник цивилизационной теории О.

Шпенглер склонен был придерживаться аналогичного принципа. К числу «великих культур», реализовавших свои потенции, он относит китайскую, вавилонскую, египетскую, индийскую, античную, византийско-арабскую, западную, культуру майя. Отдельно он выделяет «пробуждающуюся» русско-сибирскую культуру, которая существует еще с древности.

Мыслители цивилизационной парадигмы исходили из неправомерности описания истории как линейного поступательного движения к единой цели, при котором все народы идут в одном направлении, обгоняя, или отставая друг от друга. История для них - это развитие отдельных общественных существ, более или менее взаимодействующих друг с другом, где смерть одних соседствует с рождением других. «Вместо монотонной картины линейнообразной всемирной истории . я вижу феномен множества мощных культур, с первобытной силой вырастающих из недр породившей их страны, и у каждой своя собственная идея, собственные страсти, собственная жизнь, желания и чувствования и, наконец, собственная смерть». Так писал немецкий философ начала XX века Освальд Шпенглер. В теориях такого типа непрерывное поступательное движение человечества как целого, заменяется на циклическое развитие отдельных локальных цивилизаций.

И в самом деле, история древности и средневековья дает тому убедительные исторические подтверждения. Скажем то же египетское рабовладение при всей его социальной схожести, своим колоритом отличалось от Афин древней Греции. В древнем Египте был весьма благоприятный климат и плодородные земли, что способствовало появлению первых классовых обществ. Значимым обстоятельством в развитии экономики Древнего Египта явилось ирригационное земледелие - искусственное орошение земель. Это стало фактором развития экономики страны, базирующейся на командно-распределительной системе хозяйства. Правление царей строилось на централизованной системе управления ирригацией, а чиновники наблюдали за поливом полей, обслуживанием и ремонтом оросительных сооружений, сбором земельного налога. Сначала в древнем Египте рабство имело патриархальный характер, но в различных захватнических походах доминировала система поголовного рабства, применялись деспотичные формы правления. Помимо производства, рабский труд применялся и на всевозможных подсобных работах, в обслуживании домашнего хозяйства знати. Крестьяне были производителями материальных благ и исполняли рабочую повинность для государства. Экономическое развитие

древневосточных стран было заторможенным и консервативным. Хотя имелись известные достижения. В частности, крупные успехи в строительстве храмов, дворцов, пирамид, развитии кораблестроения, материальной культуры производства, зарождении и развитии металлургии. В восточных странах производилась бумага, стекло, развивались различные виды земледелия, полеводства, огородничества, садоводства, льноводства, виноградарства. Изобретен компас, порох, развивалась торговля.

Несколько иной характер носило рабовладение в Древнем Риме и Древней Греции. Здесь государства сформировались в целях упрочения господства рабовладельцев, которые содействовали классовой организации граждан, противостоящей рабам. Это было общество, в котором богатство и частная собственность были недоступны множеству рабов, а собственником мог стать только свободный человек. В VIII-VII вв. до н. э. в Древней Греции начали формироваться города-государства (полисы). Стал наблюдаться высокий уровень развития ремесла как основы промышленной рабовладельческой экономики. Ранее стали развиваться обмен и духовная культура. Афины были главным центром ремесленного производства. Однако расцвет Афин был недолгим, так как в стране существовало множество противоречий, а это отражалось на экономике, и вскоре Афины были захвачены сначала Македонией, а потом - Древним Римом. В Древнем Риме появились пролетарии, проживающие за счет государства, также сформировалась система колоната, возникли латифундии.

Следующий за рабовладением феодальный общественный строй также характеризуется более социально-культурным многообразием, нежели единообразием. Достаточно сравнить, например, выделенную А. Тойнби арабскую и европейскую цивилизации средневековья.

В Азии в соответствии со специфическими особенностями культурного наследия, географической среды, системы ведения хозяйства, социальной организации и религии сформировалась арабо-мусульманская цивилизация. В какой-то мере она является исторической преемницей восточного типа цивилизации и проявляет все наиболее характерные для нее черты. Отличительные особенности этой формы цивилизации связаны с особенностями ее культуры. В основе этой культуры лежат арабский язык, вероучения и культ ислама. Ислам (мусульманство) (араб. — «покорность») возник в VII в. н. э. на Аравийском полуострове. Фундамент мусульманского вероисповедания составляет вера в единого Бога Аллаха и признание пророка Мухаммеда его посланником, а также неуклонное соблюдение пяти основных культовых пред-



писаний, так называемых «столпов веры», произнесение во время богослужения основного символа веры: «Нет Бога кроме Аллаха и Мухаммед посланник его», ежедневная пятикратная молитва (намаз), соблюдение поста (уразы) в месяц рамазан, обязательная уплата налога (закят), совершение паломничества в Мекку (хадж). В исламе сильно выражена вера в божественное предопределение, идея безусловной покорности божественной воле, которая наложила глубокий отпечаток на весь уклад жизни и исламскую культуру.

Ислам способствовал не только политической консолидации народов, включенных в Арабский халифат, но и облегчил торговые связи и экономическое взаимодействие различных по характеру экономик регионов. Активная торговля в Средиземном море и в Индийском океане стимулировала развитие ремесел и сельского хозяйства. Арабо-мусульманский мир отличался высоким уровнем урбанизации (развития городов). Багдад считался одним из величайших городов тогдашнего мира. Здесь торговали лесом, фарфором, мехами, пряностями, шелком, вином, всем, что производилось в Индии, Восточной Африке, Китае, Средней Азии. Необычайно своеобразная и яркая культура была создана в Средневековье на арабо-мусульманском Востоке. Арабский «ноль», добавленный к вавилонской цифровой системе, произвел подлинную революцию в математике.

Арабская астрономия, медицина, алгебра, философия, бесспорно, были на порядок выше европейской науки того времени. Система орошения полей, некоторые сельскохозяйственные культуры (рис, цитрусовые) были заимствованы европейцами у арабов. Арабо-мусульманское влияние на средневековую Европу в основном ограничивалось заимствованиями отдельных новшеств и открытий. Причина одна - религиозные различия. Христианская Европа предпочитала разжигать религиозную ненависть к исламу, видя в Мухаммеде воплощение Антихриста. Проповедь против «неверных» положила начало крестовым походам (конец XI - конец XIII вв.).

Другое культурно-духовное многообразие выступает при средневековье в европейской цивилизации. В Европе Средневековье - это период становления новой формы западной цивилизации - европейской христианской цивилизации. Европейская цивилизация формируется на территории бывшей Римской империи. Римская же империя раскололась на две части: Восточную (Византийскую) и Западную Римскую империи. Западная Римская империя прекратила свое существование в результате внутренних противоречий и нашествия так называемых «варваров» в 476 г. Поэтому цивилизационные процессы в обеих ча-

стях Римской империи наряду с общими закономерностями имели и существенные отличия. В результате этих отличий сформировались две разновидности европейской цивилизации — восточная и западная. Формирование европейской цивилизации происходило в результате синтеза античной цивилизации и варварского уклада жизни в ходе процессов романизации, христианизации, становления государственности и культуры новых народов Европы.

Культурной базой европейской цивилизации была античность. Византия никогда не порывала с античностью. Ее культура, хозяйственная деятельность и политические институты в значительной мере опирались на античную традицию и были органическими формами ее развития. Наибольшее своеобразие византийского уклада жизни связано с той модернизацией, которую приобрело в Византии христианство.

Христианство и во времена античности не представляло собой единой организации. На территории Римской империи существовал ряд христианских церквей, имевших вероучительные, обрядовые и организационные отличия. Между руководством этих церквей велась ожесточенная борьба за гегемонию в христианском мире. Наиболее активно эту борьбу вели глава Западной Римской церкви - папа Римский и глава Византийской церкви - Константинопольский патриарх. Папа Римский объявлял себя наместником Иисуса Христа, преемником апостола Петра, верховным понтификом Вселенской (католической) церкви, патриарх Константинопольский же принял титул Вселенского патриарха православной, т. е. истинно христианской церкви, поскольку он признавал решения только первых семи Вселенских соборов христианских церквей. Формальным актом раскола христианства на католическую и православную церковь была взаимная анафема (церковное проклятие), которому предали друг друга папа Римский и Константинопольский патриарх 16 июня 1054 г.

Византийская империя как самостоятельное государство исчезло в XV в. Но она заложила основы восточноевропейской цивилизации, носителями которой являются русские, болгары, греки, сербы, украинцы, белорусы и многие другие народы Европы.

Становление западноевропейской католической цивилизации связано с великим переселением народов - вторжением в пределы Римской империи так называемых варваров: многочисленных германских племен, гуннов и др. Многие из них к III—V вв. имели довольно развитое земледелие, владели ремеслами, включая и металлургию, были организованы в племенные союзы на принципах военной демократии,

поддерживали оживленные торговые контакты с римлянами и друг с другом.

Таким образом, именно историческая смена колоритности, специфичность народов, богатство разнообразия культур стран древности, по сравнению с более поздними периодами истории, выступала для классиков цивилизма де-факто логической иллюстрацией цивилизационной теории. Социально-культурное многообразие рабовладения и феодализма объективно больше предрасполагало к применению в их исследовании цивилизационного подхода.

В то же время отсутствие подобного многообразия в капиталистическом обществе объективно больше предрасполагало исследовать единообразие этого периода истории. Но для этого был необходим другой инструментарий исследования истории - формационный, что и было сделано марксизмом. К. Маркс исходил из того, что буржуазный строй, в отличие от рабовладения и феодализма, более единообразен. В результате, исследовав западный капитализм, К. Маркс лишь в общих чертах указал формационные признаки рабовладения, феодального строя. Что, кстати, не помешало ему экстраполировать формационное учение, построенное на анализе капитализма, на все предшествующие периоды истории человечества.

Как известно, капитализм проходит несколько стадий, но его наиболее характерные черты по своей сути остаются неизменными. Основные признаки капитализма: господство товарно-денежных отношений и частной собственности на средства производства, наличие развитого общественного разделения труда, рост обобществления производства, превращение рабочей силы в товар, эксплуатация наёмных рабочих капиталистами. Целью капиталистического производства является присвоение создаваемой трудом наёмных рабочих прибавочной стоимости. По мере того как отношения капиталистической эксплуатации становятся господствующим типом производственных отношений и на смену докапиталистическим формам надстройки приходят буржуазные политические, правовые, идеологические и другие общественные институты, капитализм превращается в общественно-экономическую формацию, включающую капиталистический способ производства и соответствующую ему надстройку. Капитализму присущи антагонистические противоречия. Основное противоречие капитализма заключено между общественным характером производства и частной капиталистической формой присвоения результатов труда. Она в свою очередь порождает анархию производства, безработицу, экономические кризисы, непримиримую классовую борьбу, присущую любой буржу-

азной стране, какими бы идеологическими лозунгами оно не прикрывалось

Единообразие особенно отчетливо проявляется с вступлением капитализма в современный этап развития, чему способствует происходящий в мире процесс глобализации. Современная глобализация объединяет экономики стран мира, создает единое правовое, экономическое и информационное пространство. История человечества во всемирном масштабе развивается, усиленная происходящим процессом глобализации в основных своих признаках от многообразия к единообразию. Последнее вполне прагматически проявляется в утверждении капиталистической формации. Фантастические темпы развития новейших технологий и перспективы, открывающиеся благодаря им, прогрессирующая «вестернизация» экономических и политических аспектов жизни многих стран мира позволяют многим делать предположения о стремительном приближении человечества к идеалам западной демократии. По мнению американского историка Фрэнсис Фукуяма: «Возможно то, что мы наблюдаем ... означает конечный пункт идеологической эволюции человека и превращение западной либеральной демократии в универсальную, в конечную форму государственного управления человечества» (4).

Важно и другое. Если разработчик формационной теории К. Маркс находил подтверждение своей теории в большей степени в развитии капитализма, то современные социальные исследования капитализма и развития процессов индустриализации и новых технологий подтверждают марксов анализ учета роли определяющего значения способа производства в объяснении буржуазного и современного общественного прогресса. Так, по мнению польского специалиста А. Шаффа, российского философа В.Л. Иноземцева (5), понятие «экономическая общественная формация» применимо только к вторичной формации, ибо только в ее рамках имеет место господство экономических отношений. Такая позиция близка к теории «стадий цивилизации» (Д. Белл и др.), где подчеркивается, что примат экономических факторов характерен лишь для индустриального общества, разновидностью которых выступает в истории не только классический капитализм, но и некоторые социалистические и постсоциалистические страны.

И в современной, как научной, так и научно-методической литературе широко распространен методологический подход применения цивилизационного механизма к древности, а формационного - к современно-

сти. В научно-исторической мысли такая точка зрения среди обществоведов, прежде всего философов, начала высказываться и проявляться в публикациях с середины и конца 80-х годов XX в., когда кризис, а потом и крушение мирового социализма показали несостоятельность прежних теоретических формационных представлений. В этот период был опубликован ряд интересных философских исследований, проведены круглые столы, научные конференции, которые были посвящены в основном позитиву критикуемой ранее в советской литературе цивилизационной концепции. Участники дискуссии в целом и общем пришли к выводу, что формационный и цивилизационный подходы к истории не противоречат друг другу и вполне могут быть применены как методологический инструментарий познания и объяснения исторического процесса. Иллюстрацией формационного подхода для многих из них в ходе обсуждения являлась преимущественно история стран Европы, в то же время, как история восточных государств толковалась в основном через призму цивилизационного подхода.

Впоследствии такая точка зрения о применимости формационной и цивилизационных парадигм получила уже практическое выражение в учебниках и учебных пособиях по истории. Отметим здесь, в частности, российские исторические работы «История мировых цивилизаций», «Человек и общество», и др., авторы которых пошли по пути синтеза марксистской формационной теории и стадияльной версии цивилизационного подхода. При этом для характеристики добуржуазных обществ Запада и Востока использовались теории локальных цивилизаций, а для последующих этапов - наработанные схемы теории «индустриального общества» и марксистского анализа капитализма. Хороший пример такого рода, кстати, дает и школьный учебник РФ под ред. В. М. Хачатурян (6). К сожалению, по истории Казахстана, подобных учебно-методических работ нет.

Сказанное позволяет фиксировать определенную стихийно проявляющуюся исследовательскую практику в современной постсоветской исторической мысли, когда история Востока рассматривается через цивилизационную парадигму, а капитализм и современность посредством формационной концепции истории.

Показательно, что такую точку зрения применительно к истории Казахстана, разделяют и ведущие казахстанские историки-ученые. Так, Е. Абенов, И. Тасмагамбетов, Е. Арынов исходят из несостоятельности формационной теории применительно к кочевым обществам. По их мнению, необходимость применения цивилизационной парадигмы вытекает из того очевидного факта, что цивилизация Великой степи

представляет собой особое социосистемное образование, в котором на протяжении веков поддерживалась устойчивая государственная система регуляции и стабильность социума, обеспечивающая становление этноса. Авторы коллективной монографии пишут, что цивилизационная модель предков казахов «... расположенная на стыке Европы и Азии ... по праву может считаться первоначальным очагом зарождения и расцвета цивилизации Великой степи, в течение последующих веков превратившейся в цивилизацию нового типа, которой были свойственны все более или менее значимые характеристики первоначального цивилизационного ареала: зачатки определенной экономической основы, хозяйственно-культурные районы, раннегосударственные формы этногенеза, городской культуры и т.д.» (7).

Именно цивилизационный подход, по их мнению, дает возможность показать особенности кочевой цивилизации – этого удивительного мира в «сердце Евразии». И это своеобразие культуры кочевого общества они весьма колоритно иллюстрируют, раскрывая различные аспекты жизнедеятельности социума. Проиллюстрируем по их историческим материалам некоторые основные аспекты кочевой цивилизации:

Так, в природно-географическом плане исторически в кочевом обществе казахов условия характеризовались обширной территорией, слабой заселенностью, аридностью климата, континентальностью, бедностью водных и почвенных ресурсов, скудным растительным покровом. Среда обитания определила уникальный способ производства – нomaдизм и главное средство производства - скот. В результате освоения этой территории была выработана особая стратегия природопользования и социокультурной адаптации – кочевое скотоводческое хозяйство. Кочевничество оставалось главным способом существования на протяжении почти трех тысячелетий.

В социальном плане, специфика хозяйственной жизни оказала влияние на социальную организацию казахского общества. Основными социальными ячейками были: брачная пара, семья, домохозяйство, община, генеалогическая группа. Опыт социальной адаптации к среде обитания и знания о природных ресурсах передавался от отца к сыну (женщины были исключены). Точно так же передавалось имущество – скот. Такой порядок передачи информации и собственности определил генеалогическую организацию кочевого общества

В политическом плане Институт ханской власти казахами был унаследован от нomaдов Моголистана и Восточного Дешт-и Кыпчака и опирался на многовековую традицию деления на две статусные группы -

«ак-суйек » и «кара-суйек». Основа «белой кости» чингизиды были изолированы от генеалогической структуры трех казахских жузов и представляли собой закрытую привилегированную группу. Привилегированное положение потомков Чингисхана было юридически оформлено в нормах казахского обычного права «адат».

В классическом государстве прямым объектом политической власти всегда является собственно территория. В Казахстане из-за аридности природно-климатических условий основным средством производства выступала не сама земля (пашня, к которой необходимо постоянно прикладывать свой физический и интеллектуальный труд), а только пастбища, используемые посезонно. Это обусловило особый характер ханской власти: тотальный контроль над всей территорией отсутствовал, власть была слабой, дискретной во времени (из-за перекочевок подданных и обширных подвластных территорий), не было развитых институтов управления и принуждения: налоговой системы, армии, чиновничества, карательного аппарата.

В культурно-демографическом плане кочевничество привело к появлению большого количества мобильных групп населения в Евразийской степной зоне. Они оседали, объединялись в государства, приносили новые языки, порядки, обычаи. Длительный процесс этногенеза привел к возникновению в XVI веке казахского народа. Все элементы материальной культуры были обусловлены кочевым образом жизни и были адаптированы к нему.

Таким образом, именно уникальность мира кочевого общества, его место в отечественной истории, по мнению казахстанских обществоведов, настоятельно диктует применение к его исследованию цивилизационной парадигмы. Ведь каждый из компонентов сложной системы: географическая среда, экономика, социальная структура, политика, этногенез, законодательство, материальная культура несут в себе печать своеобразия кочевнического мира, что собственно и является выражением существования в истории казахов своеобразной, непохожей на историю оседлых народов, цивилизации.

Но означает ли это, что здесь для историка-исследователя должен проявляться своеобразный категорический императив: цивилизационный подход к истории ограничить только исследованием древности, а формационный современностью?

Подобный подход представляется несостоятельным. В живой практике исторического исследования применение того или иного методологического подхода к исследованию истории зависит от цели, которой ставит перед собой исследователь-историк. При этом надо исходить

из той методологической аксиомы, что история человечества характеризуется сложным взаимодействием случайного и необходимого, переплетением общего, особенного и единичного. По своему значению любая парадигма философии истории, будь то формационная, цивилизационная или другая концепция, рассматривающая мировую историю в динамике, позволяет выделить некие этапы, стадии всемирно-исторического процесса. Однако каждый регион, страна, этнос проходят через эти стадии развития своим особенным, иногда уникальным путем, или минуют их вовсе. Поэтому наряду с «вертикальным» срезом истории человечества, необходимо использовать научные подходы, позволяющие наблюдать ее «горизонтальный» срез. Такую возможность представляет цивилизационный подход, который порой бывает необходимым не только при изучении древности, но и современности.

Ведь нельзя уйти от того очевидного факта, что несмотря на расширяющийся исторический процесс глобализации, фактор уникальности, своеобразия в культурно-духовной жизни и в современности на уровне государств отнюдь не исчез. Скорее он приобретает новую форму своего исторического выражения, выступает в иных пространственных ракурсах. Ныне, в частности, это культурно-историческое многообразие стало больше выражаться через большие цивилизационные общности, которые в современном лексиконе получили название «евразийская цивилизация», «европейская цивилизация», «латиноамериканская» и пр. В недавнем историческом прошлом из разряда таких цивилизаций, как известно, была и «советская цивилизация». Более того, вполне можно спрогнозировать, что на развалинах бывшего СССР, где культурно-этнические этнические запросы на протяжении 70 лет были задавлены, происходит своеобразный ренессанс развития уникально-национальных культур. И в этом плане есть реальные основания говорить о появлении ряда уже локальных цивилизаций – не только «казахстанской», но и «узбекской», «армянской» «украинской» и пр.

Иначе говоря, цивилизационный подход к истории вполне применим к исследованию современных обществ. Подобным же образом, не существует каких-либо научных возражений и для исследования рабовладения и феодализма с позиции формационного подхода. Традиция исследования истории древности Казахстана в марксистской парадигме довольно давняя и она, как известно, особенно явственно проявилась в советский период существования общественных наук. Другой вопрос, что применение формационного подхода в тот период ис-



торической науки было несколько односторонним, в известной мере вульгаризированным. Реально оно выражалось в традиционных для того исторического состояния общественных наук односторонних акцентах исследования социально-экономической жизни общества. Как следствие, из него вытекало исследование вопросов развития классов и классовых отношений, проблем социалистических революции и др., что объективно приводило к игнорированию духовно-культурной составляющей истории.

Между тем, формационный подход в исследовании истории – это не просто акцент на экономической составляющей истории. Такой подход в исторических, да и в целом социальных исследованиях, как представляется, несколько упрощает богатство формационного подхода к истории. Точнее было бы сказать, что он является выражением методологии советского, вульгаризированного варианта марксизма.

В действительности марксов подход к истории проявляет себя тогда, когда богатство культурно-духовной составляющей раскрывается через раскрытие механизма определяющего влияния на них социально-экономической жизни общества. Классический марксизм, как известно, в историческом исследовании всегда отдавал должное и роли случайности, и роли культурно-духовных факторов истории, рассматривая экономическую основу только как определяющую сквозную в развитии многообразия исторического процесса.

Об этом, кстати, неоднократно, писали сами классики марксизма (8). Именно такого методологического подхода и не хватало в прошлом, на наш взгляд, и не хватает в настоящее время некоторым научным историческим исследованиям, претендующим на использование формационного подхода к исследованию исторического процесса.

С другой стороны, нельзя не заметить, что после начала 90-х годов XX в. в исследовательской среде отечественных историков проявляется некоторое одностороннее увлечение исследованием менталитета, культурных феноменов. И такой подход нередко преподносится как иллюстрация применения цивилизационного подхода к исследованию истории Казахстана. Но реально историческое исследование традиционно продолжает проводиться в методологии формационной теории, ибо происходит главным образом макросоциологический анализ культуры истории Казахстана. В результате, повышение внимания к компонентам надстройки в современной казахстанской истории проявляется скорее количественно; стали больше и детальнее излагать историю развития различных видов культуры.

Между тем, применение макросоциологического анализа к истории Казахстана фактически приводит к игнорированию огромного, поистине неисчерпаемого массива конкретики состояния и развития духовной культуры казахов. В результате, в исторических исследованиях, проявляющих подобный подход к истории, проявляется односторонность, необъективность, в реальной общественной практике – игнорирование мозаики этнической, религиозной, национальной конкретики казахского народа, других общностей, населяющих Казахстан.

Иначе говоря, сами по себе акценты на исследовании культурно-духовной стороны и соответственно игнорирование социально-экономической составляющей общества – это еще не свидетельство приверженности исследователя цивилизационному подходу в истории. Показателем цивилизационного подхода к исследованию истории является применение не сколько макросоциологического, а прежде всего и главным образом, микросоциологического ( в нашем случае в отечественной истории на уровне родо-жупового сознания, социальных групп – биев, баев, религиозных установок и пр.) анализа истории духовной культуры казахского общества, Казахстана. Этим самым будет выражена колоритность, уникальность исследуемой цивилизации в истории Казахстана. Ведь каждая цивилизация, будь то кочевая, советская, казахстанская или другая представляют себя мировой истории как неповторимое, своеобразное духовно-культурное сообщество. А это, между прочим, и есть основная целевая задача историка применяющего цивилизационный подход к исследованию истории. Которое, кстати, отличается от исследовательской задачи философа, стремящегося через применение цивилизационного механизма выразить уже общие механизмы истоков возникновения, расцвета и заката цивилизации, его источников, движущих сил.

В широком плане применение методологии к исследованию истории определяется не только личной позицией ученого-историка. В частности, на позицию выбора того или метода исторического исследования влияют и традиционные, сложившиеся подходы к изучению истории. Более того, на позиции ученого-историка в этом вопросе сказываются и обстоятельства гражданско-политического плана. Так, с учетом кратковременного по историческим меркам независимого курса развития Казахстана актуализируется проблема определения места страны в мировом историческом процессе. В этой связи важным и необходимым для исследования проблем истории Казахстана становится ни сколько формационный, сколько, прежде всего цивилизационный подход к исследованию истории Казахстана.

Актуальность цивилизационного подхода в том, что он позволяет более рельефно, в отличие от формационного определить роль Казахстана в мировой цивилизации, что является по существу вопросом соотношения частного и общего в мировом историческом процессе. В своем выступлении в июне 2013 года Госсекретарь Казахстана Марат Тажин, в частности, высказал мнение о важности качества решения подобной исследовательской задачи для отечественных историков: «Взять и голословно переписать национальную историю, глобальную историю в целом с национальной колокольни нетрудно! Это можно сделать за пару месяцев. Гораздо сложнее обосновать свою собственную национальную историю глубокой кропотливой работой, чтобы не выглядеть смешным и наивным на первом километре от национальной границы. Подлинное национальное достоинство начинается с подлинной национальной истории!» (9). А это объективно требует для исторической науки в большей степени применять цивилизационный подход к исследованию истории Казахстана.

Цивилизационный подход в этом отношении дает исследователям-историкам Казахстана благоприятные преимущества. На смену жестким формационным моделям, которые были присущи исторической науке советского периода, делению народов на «передовые» и «отсталые» в их продвижении по ступеням формаций приходит раскрытие цивилизационного многообразия мира казахстанского прошлого, важного и для понимания мира независимого Казахстана. Цивилизационный подход представляется особенно значимым и плодотворным при рассмотрении истории Казахстана – страны многонациональной, впитавшей в себя дух многих народов.

Таким образом, в целом, как сложившееся положение в методологии отечественных исторических исследований, так и фактор гражданско-политической актуальности проблем недавно получившего независимость РК определяют приоритетность в настоящее время применения казахстанскими историками цивилизационного подхода исследования истории Казахстана.

### **Литература:**

1. Ионов И.Н. Российская цивилизация IX- начала XX в. М., 2012, с. 112.
2. Ковальченко И.Д. Теоретико-методологические проблемы исторических исследований. Заметки и размышления о новых подходах.  
// Новая и новейшая история. 1995, № 1, с.4.
3. Оразбаева А.И. Цивилизация кочевничества евразийских степей. Алматы, 2005, с.247.

4. Фукуяма Конец истории и последний человек. М., 2004, с. 232.
5. Шафф А. Объективный характер законов истории. М., 1959, с. 351;  
Иноземцев В.Л. К теории постэкономической общественной формации. М., 1995, с.293.
6. Хачатурян В.М. История мировых цивилизаций. 10-11 классы. М., 2009.
7. Абенов Е. Тасмагамбетов И. Арынов Е. Казахстан: эволюция государства и общества. Алматы, 1996, с. 186.
8. Маркс К. Энгельс Ф. соч., Письмо И. Блоху 21-23 сентября 1890 г. соч., т. 37 с. 394;  
Письмо К.Шмидту. 27 октября 1890 г. соч., т.37, с. 394; Анти-Дюринг. т.20, с. 188-189 и др.
9. Тажин М.М. Будущее Казахстана невозможно без опоры на историческое прошлое. Казахстанская правда. 2013, 6 июня.

**Aydın Şirinov**

### **Tarixdə təkamül və zorakılıq problemi**

Burada haqqında bəhs edilən “təkamül” anlayışı hələ də müəyyən mübahisələrə səbəb olan ümumi bioloji təkamül nəzəriyyəsinə aid olmayıb yalnız cəmiyyət həyatında baş verən hadisələrin tarixən necə yaranması, onun gedişi və bu gedişin sosial nəticələrinə aiddir. Dəyişkən, dinamik sosial münasibətlər sistemindən ibarət olan cəmiyyət haqqında düşüncələrin tarixi çox qədimdir. Bu düşüncələr vahid və sistemli halda qədim yunan filosofları Platon və Aristoteldən başlayır. Sonradan cəmiyyət, onun siyasi (yəni idarə olunması) və sosial (1) (yəni cəmiyyəti təşkil edən konkret insanların həyatı, düşüncəsi və fəaliyyəti) haqqında müxtəlif nəzəriyyələr konsepsiyalar irəli sürülmüş və bu iş indi də davam etməkdədir. Lakin, artıq məlum olduğu kimi, heç bir sosial-fəlsəfi nəzəriyyə sosial həyatı, onun gedişini adekvat halda əks etdirmək imkanına malik deyildir (2). Bu müddəə yalnız sosial-fəlsəfi nəzəriyyələrə aid olmayıb, həm də bütövlükdə elmi və fəlsəfi nəzəriyyələr sahəsinə də aiddir (3-4).

Müəyyən tarixi dövrlərdə irəli sürülən bu nəzəriyyələr məlum olan yazılı tarixin özü kimi mübahisəlidir. Çünki müxtəlif səbəblər (müəllifin hansı dəyərlərdən çıxış etməsi, onun yazdığı tarixi nə dərəcədə öyrənə bilməsi, mövcud siyasi və ideoloji konyuktura və s.) sonu olmayan mübahisələr tarixidir (5). Həm də tarix artıq keçib getmiş dövrün tarixi olduğundan bu dövrdə yaşayan insanların yaşadıkları dövr haqqındakı fikirləri bütün məzmun çalarlıqları bizə gəlib çatmır. Çünki onlar yazılmır və buna görə də bizə məlum olmur. Tarix isə tarix fəlsəfəsi sahəsində məşhur alman filosofu K.Yaspersin dediyi kimi, məhz insanların ruhi durumundan ibarətdir (6). Buna görə də tarix heç vaxt xalis halda tarixçilərin qurduqları müxtəlif

sxemlərdən ibarət olmayıb, konkret sosial zamanda və konkret sosial məkanda yaşayan xalqın ruhuna, mentalitetinə uyğun halda formalaşan tarixdir. Bu tarixdə hər bir sonrakı mərhələ əvvəlki mərhələdən çıxır və onun yetişdirməsi olur. Buna görə də hansısa bir sosial-fəlsəfi nəzəriyyəni mütləqləşdirmək onun əsasında hansısa bir cəmiyyət qurmaq iddiası boş xəyaldan ibarətdir. Düzdür, cəmiyyət, oradakı bütün münasibətlər insan düşüncəsinin məhsuludur. Lakin bu düşüncə, fikir çoxluğunda kiminsə və kimlərinsə fikri bu çoxluğun istiqamətinin müəyyən bir vektor almasına kömək edə bilər. Ancaq mövcud düşüncə və həyat tərzini birdən-birə dəyişdirə bilməz. Çünki belə bir dəyişkənlik uzun çəkən tarixi prosesdir.

Hər hansı bir qüvvəni hərəkətə gətirərək cəmiyyət həyatını, insanların vərdiş etdikləri, adaptasiya olunduqları həyat tərzini birdən-birə dəyişmək təcrübəsi gec-tez bu və ya digər dərəcədə cəmiyyət həyatında pozulmaya, ictimai sarsıntılara gətirib çıxarır. Adətən hərəkətə gətirilən qüvvələr isə hansısa bir ideya, amal uğrunda birləşmiş qüvvələr olurlar. Onların məqsəd və amalları isə rəssionallıqdan daha çox illüziyalara əsaslandığına görə bu qüvvələr romantikaya qapılırlar və sonra cəmiyyəti bütövlükdə illüziya qurbanlarına çevirirlər. Məsələn, 1917-ci ildə bolşeviklər hakimiyyətə gəldikdən sonra onların ideya və məramlarını qəbul etməyənləri müxtəlif yollarla məhv edərək hamını vahid bolşevik ideyasına tabe etməyə, hamını bu ideologiyayı nəinki qəbul etməyə, hətta təbliğ etməyə məcbur etdilər. Onlar cəmiyyəti bolşevik-kommunist partiyasının iradəsinə tabe etdilər. Totalitar bir cəmiyyət yaratdılar. Əsrlərlə formalaşan milli mentalitet, milli dəyərlər, milli psixologiya və milli şüura qarşı hücumlar başladı. Bunların daşıyıcılarını məhrumiyyətlərə düşür etdilər. Tarix isə həmişəlik olaraq gücə tabe olmur. Onun özünün təbii axarı var. Hər cür dəyişkənlik, inkişaf bu təbii axardan keçir. Bu axar isə keçmişdən bu günə, bu gündən gələcəyə doğru gedən axardır. Təbii sual meydana gələ bilər ki, əgər tarix öz obyektiv təbii axarı ilə gedirsə, bəs onda bu axarda subyektin (düşünən insanın) rolu nədən ibarətdir? Düşünən insanlar tarixin dəyişkənliyinə düzgün istiqamət verməyə, onun inkişafının vektorunu düzgün müəyyənləşdirməyə çalışırlar. Bu, ümumiyyətlə elmi düşüncəyə aiddir. Belə adamları fikir, düşüncə fabrikləri, adlandırmaq olar. Lakin bu o demək deyildir ki, bu fikirlərin hamısı praktikada özünün sübutunu tapır.

İctimai elmlər də bu ideyaların nəzəriyyələrinin yoxlanılması, eksperimentdən keçirilməsi təbiətşünaslıqdan daha çətinidir. Çünki təbiətşünaslıqda yoxlama əməliyyatı şeylər, predmetlər (makro ya mikro səviyyədə) üzərində aparılır. Cəmiyyətdə isə hər hansı bir eksperiment canlı insanlar, onların həyatı, psixologiya və düşüncələri üzərində aparılır. Burada hər hansı bir xəta yolverilməzdir. Buna görədir ki, xüsusilə XVIII

əsrdən başlayaraq cəmiyyətin təşkili məsələləri üzrə məşğul olan filosoflar daha çox vətəndaş cəmiyyəti üzərində dayanmışlar. Yalnız marksizm vətəndaş cəmiyyəti nəzəriyyəsi ilə razılaşmamış, onu tənqid edərək kommunizm cəmiyyəti nəzəriyyəsini irəli sürmüş və bu cəmiyyətin inqilabi yolla qurula biləcəyini söyləmişdir.

Bu inqilabı isə proletariat etməli və inqilabi diktatura quraraq cəmiyyətin digər qismini ya özünə tabe etməli, ya da məhv etməlidir. Marksizm nəzəriyyəsinin meydana gəldiyi Avropada onu ən radikal nəzəriyyə adlandıraraq qəbul etməmişlər. Yalnız rus bolşevikləri bunu qəbul edərək cəmiyyəti kökündən dəyişdirmiş və bunu əvvəl keçmiş çar imperiyası tərəfindən istila edilmiş xalqlara da sırımışlar. Rus bolşevizmi əslində latıncadan götürülən sosializm (ictimai quruluş) və kommunizm (birgəyaşayış) anlayışlarını məzmunlarını təhrif etmişlər. Bunların hər ikisi ədalətli və qanunların aliliyi əsasında təşkil olunan cəmiyyət deməkdir. Belə bir cəmiyyətdə heç bir sinfi düşmənçilik yaxud müxtəlif sosial qruplar arasında ədavət, düşmənçilik olmamalıdır. Hamı öz bacardığı işlə məşğul olur, yaşayır və düşünür. Burada dövlət aparatının sindirilməsinə, ləğv olunmasına da ehtiyac yoxdur.

Çünki dövlət aparatı cəmiyyətin nizamlanmasında, idarə olunmasında başqa heç nə ilə əvəz oluna bilməyən bir təsisatdır. Dövlət aparatını zorakılıq maşını elan edərək onu ləğv etmək istəyənlər isə dövlətin bir funksiyasını şışirdirərək və onu mütləqləşdirərək onu möcüzəli bir qüvvəyə, cəmiyyəti çeynəyib udan əjdahaya bənzədirlər. Özü də marksist-bolşevik nəzəriyyəsində bu əjdaha yalnız proletariati çeynəməklə istismarçı siniflərə xidmət edir. Beləliklə, bu əjdaha istismarçı siniflərin əlində sadıq köpəyə çevrilir. Bolşevizm inqilabından sonra bolşeviklərin qurduğu proletar dikturası adlanan dövlət isə daha dəhşətli əjdaha olduğundan nəinki istismarçı sinfi, hətta onun öz xidmətçilərini də yeməyə başlayır (1930-cu illəri yada salaq). Diktaturanın, totalitarizmin təbiəti belədir. O, həmişə hakimiyyətə demaqoji və populyar şüarlarla gəlir, xalqın müəyyən hissəsini öz ardınca aparır, lakin sonradan tamam başqa yol tutur. Bolşeviklərin Oktyabr inqilabından əvvəl irəli sürdükləri “fabrik zavodlar fəhlələre”, “torpaq kəndlilərə” şüarları ilə çıxış etməsi və sonradan hər şeyi dövlətin əlində toplaması buna misaldır. Əslində isə bu, sözdə gen-bol istifadə olunan sosializm və kommunizmə karikatura idi. Buna görə də SSRİ-də olan sosializmi digər sosialistlər tənqid etdikdə, marksizm-leninizmin tarixin gedişi ilə uzlaşmayan müddəalarını açıb tökdükdə sovet marksist-leninçi doqmatik ideoloqları onları satqınlar, xainlər, burjuaziya xidmət edənlər, burjuaziyanın pulla tutulmuş nöqərləri və s. adlandırırdılar. Hansı ki, bu ideoloqlar əslində sosiolizm adı ilə marksizm-leninizmin qəbul

etmədiyi vətəndaş cəmiyyətindən bəhs edirdilər və dövlətin də əsas funksiyasını vətəndaş cəmiyyətinin qurulmasında görürdülər. Dövlətin zorakılıq funksiyasına gəldikdə isə bu funksiya həmişə olmuş və olaraq qalacaqdır. Çünki cəmiyyətdə həmişə qanunlara tabe olmayanlar, yalnız öz şəxsi mənafeyindən çıxış edərək başqalarının hüquqlarını pozanlar olmuş, var və olacaqdır. Belələrini cəzalandırmaq və tərbiyə etmək isə dövlətin funksiyalarından biridir. Lakin bunlar əlbəttə, müvafiq qanunlara əsaslanmalıdır.

Qanunlar elə yazılmalı və icra olunmalıdır ki, o xalqın ruhunu, istəyini əks etdirə bilsin. Əlbəttə bu məqamda qanunlar da, onların icrası da məənəviyyatın və ağıllı düşüncənin motivinə çevrilir. Qanunun özü məənəviyyəti əxlaqı əks etdirir. Belə cəmiyyətlər vətəndaş cəmiyyətləridir.

1917-ci ildə çar imperiyası dağıldıqdan sonra başqa xalqlar kimi Azərbaycan xalqı da müstəqillik əldə etməyə çalışırdı. Bu dövrdə məənəviyyəti bəllur kimi təmiz olan, yalnız ölkənin və xalqın qayğıları ilə yaşayan siyasi xadimlər yetişmişdi. Bu ziyalılar vətəndaş cəmiyyəti qurmaq niyyəti ilə yaşayırdılar. Onlar yaxşı bilirdilər ki, vətəndaş cəmiyyəti inqilablar yolu ilə deyil, daxili təkamül yolu ilə yarana bilər.

XX əsrin əvvəllərində Azərbaycanda əslində sosial-fəlsəfi düşüncəli xeyli ziyalılar yetişmişdilər. Düzdür, onlar bilavasitə hansısa bir problemə aid fəlsəfi traktatlar yazmamışlar. Daha çox bədii sözün, bədii ifadənin qüdrəti ilə öz fikirlərini bəyan edirdilər. Bu da təbiidir, çünki mücərrəd fəlsəfi fikirlər adamlara çox gec çatır və əksəriyyətin belə fikirləri qavramaq imkanı olmur. Buna görə də XX əsrin əvvəllərində yetişmiş ictimai düşüncəli ziyalılar öz fikirlərini publisistika və müxtəlif bədii əsərlər vasitəsilə deyirdilər. Bunların içərisində M.Ə.Rəsulzadə, Ə.B.Hüseynzadə, Ə.B.Ağayev N.B.Yusifbəyov, F.X.Xoyski M.Topçubaşov və başqaları vardı. Onlar milli özünüdərkini, azərbaycançılıq şüurunun formalaşmasında əhəmiyyətli rol oynamışlar. M.Ə.Rəsulzadənin yazdığı “Cağımızın Səyavuşu” əsəri bunun ən yaxşı göstəricisidir. Əlbəttə, oxucu deyər bilər ki, adı çəkilən əsər 1920-ci ildə yazılıb. Bunun əvvəlki dövrə, yəni əsrin başlanğıcına nə aidiyyəti var. Hörmətli oxucunun yadına salmaq istəyirəm ki, bu əsər müəllifinin XX əsrin əvvəllərindən onun daşdığı ideyaların ümumiləşdirilməsi və daha da zənginləşdirilməsi idi. Onun həm əvvəlki, həm də sonradan yazdığı əsərlərdə bu ideyalar özünü göstərir.

AXC, yaxud Azərbaycan Demokratik Cümhuriyyəti də məhz M.Ə.Rəsulzadənin və digərlərinin milli demokratik ideyaları əsasında yaranmışdır. Lakin burada tarixi situasiyanı yaddan çıxartmaq olmaz. Məlum olduğu kimi, 1917-ci ildə müxtəlif xalqları istilaçılıq yolu ilə özünə tabe etmiş olan çar imperiyası dağıldı. Çar imperiyası doğrudan da xalqlar

həbsxanası idi və bu imperiyanın dağılması nəticəsində onun zülmü altında qalan xalqlar öz müstəqilliyini əldə etmək imkanı qazandılar. Bunu dərk edən Azərbaycan demokratik siyasi liderləri müstəqil Azərbaycan dövləti yaratmaq vəzifəsini qarşıya qoydular. Nəzərə alsaq ki, artıq yüz ilə qədər imperiyanın müstəmləkəsi olmuş Azərbaycanın dövlətçilik təcrübəsi demək olar ki, yoxa çıxmış və bu sahədə yalnız müəyyən nəzəri biliklər vardı, onda yeni dövlət yaratmağın nə dərəcədə çətin olması meydana çıxar. Həm də bu dövlət nə Rusiyada yaranmaqda olan bolşevik diktaturasına, nə də İranda mövcud olan teokratiyaya bənzəməməli, bunlardan tamamilə fərqli olan məhz demokratik və sosial dövlət olmalı idi. Azərbaycanın təbii ehtiyatları isə (xüsusən neft) rus bolşeviklərinin dış qıcadığı mühüm sərvət olduğundan bolşeviklər Bakını və Azərbaycanı ələ keçirmək üçün bütün vasitələrdən istifadə edirdilər. Azərbaycanda olan rus və erməni (əslində daşnak) bolşevikləri isə yeni Azərbaycan dövləti qurmağa hər cürə mane olurdular.

Azərbaycanın müstəqil dövlətini qurmaq və həm də yeni dövlətçilik ənənəsi yaratmaq istəyən müsavətçilər heç bir terrora, heç bir zorakılığa əl atmadan normal vətəndaş cəmiyyəti yaratmaq istəyirdilər. Əlbəttə, vətəndaş cəmiyyəti qurmaq birdən-birə mümkün deyil, bunun üçün gərək çox uzun sürən ideoloji iş aparılsın və ölkə vətəndaşlarının hamısı olmasa da böyük əksəriyyəti vətəndaş şüuruna malik olsun. Təsadüfi deyil ki, Cumhuriyyət rəhbərləri başqa işlərlə yanaşı eyni zamanda Azərbaycanda ilk ali təhsil müəssisəsi olan Azərbaycan Dövlət Universitetini yaratdılar və yerli azərbaycanlı kadrların azlığı üzündən başqa millətlərdən olan alimləri dəvət etməyə başladılar. Cumhuriyyət rəhbərləri başa düşürdülər ki, müstəqil ölkəyə və dövlətə yüksək savadlı, kreativ düşüncəli mütəxəssislər lazımdır.

Qeyd etmək lazımdır ki, bir neçə universal prinsiplərdən başqa, nə vətəndaş cəmiyyətinin, nə də demokratiyanın vahid bir modelli yoxdur. Buna görə də hər bir ölkə özündəki elmi və sosial mədəni şəraitə uyğun olaraq hərəkət etməlidir (7).

Son illərdə Azərbaycan alimləri də vətəndaş cəmiyyətinə, onun bərqərar olmasına aid diqqətəlayiq tədqiqatlar aparmış, monoqrafik əsərlər çap etdirmişlər (8-10). Lakin vətəndaş cəmiyyəti və onun formalaşması, yaxud formalaşdırılması istiqamətində tədqiqatlar davam etdirilməli və onun yaranmasının həm nəzəri, həm də praktik cəhətləri müəyyənləşdirilməlidir. Bəziləri belə bir fikir irəli sürürlər ki, guya vətəndaş cəmiyyəti ideologiyasız cəmiyyətdir. Yaddan çıxarırlar ki, nə insan, nə də cəmiyyət müəyyən bir amalsız, niyyətsiz yaşaya bilməz. Bu amal, niyyət, arzu, istək isə elə ideologiyanın da əsasını təşkil edir. İnsanlarda və kütlədə bu ideologiya müxtəlif səviyyələrdə olur və tarixi dövrün dəyişməsi ilə dəyişir.



Hələ XIX əsrin 20-30-cu illərində fransız sosioloqu O.Kont ideologiyasının, dünyaya baxışın, yaxud dünyagörüşünün üç tarixi formasını göstərdi: 1) mifoloji; 2) dini; 3) elmi. Əlbəttə, bunlar müxtəlif dünyagörüşlərinin ən ümumiləşdirilmiş forması idi. Ayrı-ayrı insanlara, sosial qruplara gəldikdə, burada biz daha çox müxtəliliklə qarşılaşa bilərik.

Hələ indi də biz müxtəlif dünyagörüşləri ilə yaxud onların ayrı-ayrı elementləri ilə qarşılaşırıq. Öz gündəlik qayğıları ilə yaşayan adamlar daha çox dini dünyagörüşünə meyl edirlər. Çünki bu dünyagörüşü o qədər də rəşional düşüncə tələb etmir, bir növ həm də ənənəyə çevrilir. İnsanlar bunu daha çox ənənə kimi qəbul etdikləri üçündür ki, dini inanc da əsasən mənəviyyata deyil, sadəcə olaraq görüntüyə çevrilir, dəb halını alır. Belə olduqda oğru, dələduz da dini don geyə bilər. Bu isə insanları daha çox cəhalətə, xürafata və nadanlığa sürükləyir. İnsanlar oxumaqdan, öyrənməkdən uzaqlaşaraq müxtəlif miflər, nağıllar dünyasında yaşamağa başlayırlar. Bu zaman hətta rəş tarixi qəhrəmanlar da bugünkü rəş həyatla heç bir əlaqəsi olmayan miflərə çevrilirlər. Sanki onların bugünkü həyatla heç bir əlaqəsi yoxdur. Məsələn Babəkə, Koroğluya aid nə qədər bədii ifadələr düzülüb-qoşulub. Lakin ermənilər torpaqlarımızı işğal etməyə başladıqda heç də hamımız Babəkə, Koroğluya çevrilməmişik. Söhbət vətən uğrunda canından keçən ayrı-ayrı qəhrəmanlardan, şəhidlərdən deyil, bütövlükdə xalqdan gedir. Görünür bizdə hələ də ritorika, praktik əməldən, düşüncə və vəfəaliyyət tərzindən daha güclüdür. Bilavasitə fəaliyyət və yaşam tərzində öz əksini tapmayan söz yığintısı, boş və mənasız ritorikadır və o dinləyicidə, yaxud oxucuda heç bir yaxşı duyğu, hiss, düşüncə oyatmır. Əksər hallarda ironiya, kinayə və acı gülüş yaradır.

Cəmiyyət həyatına aid mövcud olan müxtəlif ideya və baxışlar həm ayrı-ayrı fərdləri, həm də müxtəlif sosial qrupları əhatə edə bilər. Bu ideologiyalar qanunla qadağan olunmuş düşmənçilik (ırqçılıq, şovinizm, dini ədavət, dövlətə xəyanət və s.) təbliğ etmərsə onların söylənilməsinə yol verilir. Lakin məlum faktdır ki, söylənilən hər hansı fikir praktik təcrübəyə, yaxud məntiqi əsaslandırmağa malik olmalıdır. Yəni fikir əsası olmayan mənasız uydurmaya çevrilməməlidir. Hər hansı fikrə qarşı alternativlər ola bilər (plürəlizm). Belə olduqda elmdə və ictimai həyatda hansı fikir özünü təsdiqləyirsə, həmin fikir də qəbul olunur.

Beləliklə, zorakılıqla qəbul etdirilən ideologiya ümumiyyətlə insanlarda ümumi düşüncəsizlik, debillik və ikiüzlülük yaradır. Adamlar düşündükləri kimi yox, lazım olduğu kimi danışmağa başlayırlar. Çünki düşündüklərini danışmağa qorxurlar. Beləliklə, mənəvi boşluq, ikiüzlülük, riyakarlıq yaranır. Adamlar arasındakı mənəvi bağlantılıq, bir-birinə etibarlılıq yox olub gedir, ümumi mənəvi deqradasiya baş alıb gedir. İnsanlar onların şəxsi

maraqlarına uyğun olmayan hər hansı bir ideyanı, əməli rədd etməyə, gözədən salmağa, dəyərsizləşdirməyə başlayırlar.

Bütün bunlardan xilas olmağın yeganə yolu vətəndaş cəmiyyətidir. Vətəndaş cəmiyyəti nəzəriyyəsinin irəli sürülməsi isə məşhur ingilis filosofları T.Hobbs və C.Lokla bağlıdır. Onların fikrinə görə vətəndaş cəmiyyəti sosial ədalət prinsipinə əsaslandığına görə ən yaxşı cəmiyyətdir. Burada artıq adamlar yalnız öz maraqlarından çıxış edərək hətta həndəsi aksiomaları belə təkzib etməyə başlamırlar (11). Həminin hamıya qarşı müharibəsi sülhlə əvəzlənir. Yəni bir adam öz bilik və bacarığı səviyyəsində müəyyən bir işlə məşğul olur. Lakin bu bilik və bacarıqlar daim inkişaf etdirilməli və yeniləşdirilməlidir, indi dəbdə olan terminlə desək, modernləşdirilməlidir (12).

Hər hansı bir zorakılıqla deyil, təkamül yolu ilə qurulan vətəndaş cəmiyyətinin əsas atributları bilik və bacarıqla yanaşı qanunun aliliyidir. Qanunlar isə hər bir cəmiyyətin mövcudluğuna uyğun olaraq yazılmalıdır və icra olunmalıdır. Məlumdur ki, qanunlar öz-özünə işləmir, onlar bu işlə məşğul olan adamlar vasitəsilə işləyir. Göründüyü kimi, burada məhz qanunu işə salan, onları hərəkətə gətirən adamların düşüncə səviyyəsi, mənauiyyəti, qanunlara məhz onların tələbi baxımından yanaşa bilməsi mühüm rol oynayır. Qanunu ədalət rəmzinə çevirmək qanun keşiyində duran hər bir adamın vəzifə borcuna çevrilməli və onun düşüncə və mənauiyyət göstəricisi olmalıdır. Əgər vəzifədə, dövlət qulluğunda olan hər hansı bir şəxs qanunlardan özünə lazım olduğu kimi istifadə edirsə, yaxud qanun pozuntusuna yol verirsə, deməli o dövləti cinayət etmiş olur. Qanunu və dövləti öz xüsusi marağına, ambisiyasına qurban vermiş olur. Buna görə də vətəndaş cəmiyyətinin qurulması üçün birinci növbədə həmin cəmiyyətdə yaşayanların vətəndaş mədəniyyəti olmalıdır. Bu isə elə-belə söz oynatmaq olmayıb, hər bir vətəndaşın həyat tərzinə, düşüncəsinə, əməlinə hopmalıdır. Hər bir adam bilməlidir ki, bütövlükdə cəmiyyət həm iqtisadi, həm mədəni, həm elmi və həm də mənaui cəhətdən inkişaf etmirsə, onda onun özü də geriliklər içərisində qalır.

Bunları insanlara çatdırmaq, onları bu istiqamətdə kökləmək isə o qədər də asan iş deyil. Burada göz önündə olan ilk növbədə dövlətə qulluq edənlərdir. Onların mövcud qanunları necə yerinə yetirmələridir. Bu, bütövlükdə dövlətin tərbiyəvi funksiyasına aiddir. Bəli, bütövlükdə cəmiyyəti tərbiyə etmək dövlət və onun strukturlarının keyfiyyət göstəricisidir (13).

Vətəndaş cəmiyyəti ifadəsinin ilkin işlənməsindən təqribən altı əsr keçmişdir. Belə ki, bu ifadə ilk dəfə on altıncı əsrdə Fransada Aristotelin “Politika” əsərinə yazılmış şərhlərdən birində işlədilmişdir (14). Deməli

həmin dövrdən vətəndaş cəmiyyəti üzərində düşünməyə başlamışlar. Yuxarıda adları qeyd olunan T.Hobbsun və C.Lokkun yaradıcılığında isə bu atıq həmin dövrün İngiltərə və bütünlükdə Avropa həyatına uyğun halda işlənilmişdir. Azərbaycanda isə bu, SSRİ dağılandan sonra, yəni konkret desək, 1991-ci ildən sonra öyrənilməyə və işlənilməyə başlanılmışdır.

Əlbəttə, bunu edərkən bizim üçün mütləq geriye qayıtmaq ilk Azərbaycan Respublikasının gördüyü işlərin mahiyyətini araşdırmaq lazım gəlir. Birinci Azərbaycan Respublikasının tarixi tarixçilər tərəfindən kifayət qədər öyrənilmişdir. Lakin onların vətəndaş cəmiyyəti qurmaq istiqamətində gördüyü işlər hələ kifayət qədər öyrənilib aşkara çıxarılmamışdır.

Birinci Azərbaycan Respublikasının, yaxud cümhuriyyətin yaradıcıları başda M.Ə.Rəsulzadə olmaqla hamısı tanınmış ziyalılar idilər. Onlar yaxşı başa düşürdülər ki, xalq, millət bütöv olmalıdır. Onları istismarçılara və istismar olunanlara bölmək, qarşı-qarşıya qoyaraq bir-birinə düşmən elan etmək, hər şeydən əvvəl cəmiyyətin inkişafı üçün ziyanlıdır. Cəmiyyət həyatında obyektiv halda mövcud olan müxtəlif sosial qrupların hər birinin mənafə və marağı isə qanun daxilində həll olunmalıdır. Bərabərlik isə yalnız hüquqi bərabərlik ola bilər. Buna görə də cümhuriyyət Şərqdə ilk dəfə qadınlara da kişilərlə bərabər hüquq verdi. Bu isə Şərqdə həqiqətən feminoloji inqilab idi. Hazırkı dildə desək gender inqilabı idi. Birinci Respublika Azərbaycan dövlətini Parlament Respublikası elan etdi. Bu həqiqətən demokratik yolla seçilmiş parlament idi və burada Azərbaycanda yaşayan bütün xalqların nümayəndələri və o vaxt mövcud olan partiyaların nümayəndələri iştirak edirdi. Parlamentdə kəsgin mübahisələr gedir, qərarlar isə səs çoxluğu ilə qəbul olunurdu.

Vətəndaş cəmiyyəti elə bir cəmiyyətdir ki, burada insanlar mövcud olan qanunlar və əxlaqi-mənəvi normalar hüdudunda yaşayır, fəaliyyətdə olur və sərbəst düşüncəyə malik olurlar. İnsanlar bacarıq və istəklərindən asılı olaraq fəaliyyətdə olurlar. Burada sosial lift işləyir. Yəni işini lazım olan tələblər səviyyəsində qura bilməyənlər əvvəlki mövqelərini itirir, aşağıda olanlar isə öz kreativlikləri, bacarıq və təşəbbüskarlıqları ilə cəmiyyətdə daha yüksək uğurlar qazanırlar.

Burada qanuna və mənəviyyata əsaslanan rəqabət vardır. Bu isə heç də “hamının hamıya qarşı müharibəsi” (Hobbs) deyil, hamının rahat və firavan yaşamaq imkanındır. Burada insanların bütün enerjisi pozitiv istiqamətli fəaliyyətə sərf olunur. Başqa sözlə, hamı bacarığına, qabiliyyətinə və istəyinə görə yaşayır. Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin ideali bu idi. Çox təəssüf ki, Azərbaycanın rus bolşevizmi tərəfindən işğalı bu sosial niyyətin həyata keçməsinə imkan vermədi.

İndi Azərbaycan özünün üçüncü respublika dövrünü yaşayır. Biz hamımız çalışmalıyıq ki, birinci Respublikanın (Cümhuriyyətin) qarşıya qoyduğu sosial-siyasi niyyəti həyata keçirək. Bunun üçün çox məsələlər öz həllini tapmalıdır.

### **Ədəbiyyat:**

1. Луман Н. Общество как социальная система. Пер. с англ. М., 2004, с.17-22.
2. Арон Р. Критическая философия истории. М., 2000, с.65.
3. Лекторский В.А. Рациональность, критизм и принципы либерализма. //Вопросы философии, 1995, №10, с.31.
4. Лекторский В.А. Выступления. Круглый стол. //Вопросы философии, 2004, № 4, с.6.
5. Гуревич А.Я. Двоякая ответственность историка. //Общественные науки и современность, 2007, №3, с.79.
6. Ясперс К. Смысл и назначения истории. М., 1994, с.290.
7. Арон Р. Критическая философия истории. Введение философии истории. М., 2000, с.64.
8. Mehdiyev R. Vətəndaş cəmiyyətinə yol açan ideyalar. Bakı, 2000, s.25.
9. Мамед-заде И. Гражданское общество в Азербайджане: проблемы и перспективы. Баку, 2000.
10. Мамед-заде И. Гражданское общество и национальная идеология. Философия политического процесса в Азербайджане. Баку, 1995.
11. Гоббс Т. Избранные произведения. Т.2, М., 1964, с.132-133.
12. Басов А. Гражданское общество и гражданские отношения: поиск смысла. //Социальные исследования, 2012, № 2, с.75-76.
13. Мартыненко В.В. Государство и гражданское общество – дихотомия или единство. //Вопросы философии, 2011, № 10, с.17.
14. Всемирная энциклопедия. Философия: Москва, Минск, 2001, с.250.

**Али Абасов**

### **Философия истории: ретроспектива и перспектива**

#### **Введение**

Ф. Энгельс как-то заметил: «мы знаем только одну-единственную науку, науку истории». Действительно, история является весьма удивительной и многообразной наукой, поскольку в той или иной мере она затрагивает и в чем-то определяет все науки, выстраивая в познании последовательный ход их развития. Очевидно, что наиболее присущей истории, как науке, категорией является время, связующее с существующим настоящим уже не существующее прошлое и еще не существующее будущее. Схемы связи этих трех составляющих времени определяют типы описания реальности в восприятии людей

различных периодов развития человечества. Так, наглядна циклическая (повторяющаяся) природа восприятия реальности в первобытном сознании, создавшего космогонические и антропогенные мифы и сказания. История, как новый тип творчества, после мифа создает область иного творчества - эпос (дастан - в восточной традиции). И если на определенном этапе в историческом творчестве неизбежно появление «стрелы времени», указывающей направление развития событий от прошлого через настоящее к будущему, то в эпосе время может описываться как в терминах цикличности, так и в терминах линейной направленности. В преддверии истории располагаются хроники.

Как и другие области познания (научные дисциплины) классическая история исходит из изотропной природы пространства, которое само по себе не влияет на объект познания (естественнонаучный или социальный), а потому призвано лишь фиксировать расположение объекта в связи с другим объектом, друг относительно друга и в отношениях со шкалой времени. Если добавить, что наличие человека (наблюдателя) не влияет на ход событий, то мы получаем первую научную познавательную парадигму, получившую название *классической*. Но что означает в данной парадигме игнорирование воздействия наблюдателя на объект (процесс) в случае истории (исторического познания)? Принимая отличие истории (как социальной науки) от естественных наук (наук о «неживой» природе), мы можем заметить, что историческое исследование в большей мере зависит от рациональных и чувственных установок его автора. Более того, на него оказывают существенное влияние система ценностей и в целом мировоззрение конкретного исследователя (автора). Как же в таком случае можно соблюсти объективность исследования, столь важного для классического познания? Предполагается, что для этого достаточно придерживаться неопровержимых фактов и сдерживать страсти и ценностные предпочтения исследователя истории. Во времена классического познания мало кто задумывался над тем, что достигнуть объективности за счет выдвинутых процедур не просто трудно, а по сути – невозможно, что было продемонстрировано вторым – *неклассическим* этапом познания. Подспудно классика допускала еще одну аксиому, согласно которой язык является объективной формой отражения реального мира в сознании и мышлении человека. Эта аксиома, как и большинство краеугольных положений классики, была опровергнута *постнеклассическим* этапом

познания, закрепившим вслед за традиционными и модернистскими ценностями – ценности постмодернистские.

Но вернемся к неклассическому этапу познания, поскольку именно в этот период в физико-математических науках были получены революционные результаты, свергнувшие классическую (ньютоновскую) парадигму, в основе которой лежали абсолютизированные представления о пространстве и времени. Теория относительности и квантовая механика продемонстрировали, что природа пространства и времени гораздо сложнее и многообразнее, чем это понималось в классическом познании. Во-первых, они связаны друг с другом в единый концепт «пространство-время», во-вторых, они носят реляционный характер, а метрическая составляющая пространства-времени может изменяться в сторону увеличения или уменьшения в зависимости от скорости процессов (объектов), осуществляющихся в этом пространстве-времени.

Связь истории с концепциями пространства и времени позволяет выделить три парадигмы: классическую, неклассическую, постнеклассическую. И, далее, выделить три последовательных этапа развития исследований истории – традиционалистский, модернистский и постмодернистский. Следовательно, изучение истории, как единого процесса, распадается на три отличных друг от друга течения со своей специфичной методологией. Значит ли это, что и в реальности существуют три типа истории, или это только уловки познания? Другой вопрос: возможен ли четвертый этап, 4-я парадигма исторического познания, каковы ее особенности? Что значит ускорение исторического процесса? Становится насыщеннее время, или увеличивается число событий, изменяющих характер этого процесса?

Является ли исторический процесс непрерывным, линейным образцом перманентного прогресса? Каким образом в него можно встроить бесконечные, по числу, исторические события? Практически не возможно! Поэтому классическая история – селективная субъективная деятельность. В каждой истории что-то выпячивается за счет аннигиляции других событий. Вопрос описания – есть вопрос обозначения (называния, именования), а значит и оценки. Так, в частности, появляется «Восток» в сознании Запада (в интерпретации Э. Саида) и, наоборот, «Запад» в сознании Востока (проповедуемый восточными фундаменталистами).

Что можно и что нужно «сделать» с наукой истории? Здесь вопрос обращается в проблему выявления границ объективности и

субъективности истории, а также общей оценки истории как объективного или субъективного процесса. Сразу за этим встает вопрос роли ценностей в истории, проблема аксиологического приближения к истории. Насколько и как значимо это способствует субъективизации исторического познания? И, наконец, в чем заключается смысл истории?\*

Перечисленные вопросы заставляют обратиться как к ретроспективным, так и современным познавательным концепциям с целью выявления перспективных направлений развития истории. В первую очередь, думается, следует обратиться к последовательной трансформации представлений человека о пространстве и времени, выступающими, согласно И. Канту, всеобщими априорными формами любого познания, а, следовательно, и исторического познания также.

### **Роль парадигм пространства и времени в историческом познании**

Анализ архаичных форм речи и структуры древних текстов, позволяющий косвенным путем выяснить некоторые особенности представлений первобытных людей, многочисленные этнографические исследования указывают на существование такого этапа в развитии человеческого мышления, когда пространственно-временные отношения не осознавались еще как элементы всеобщей взаимосвязи в мышлении процессов, явлений и вещей. Важнейшей чертой первобытного мышления являлось отсутствие твердого разграничения между субъектом и объектом. Мир и человек представлялись как единое целое, однородное, человек был крепко «вписан» в мир и не выделял себя из него.

Пространственные границы такого мира замыкались окружностью близлежащей сферы деятельности племени, из которой исходили два сопряженных конуса, охватывающих соответственно пространства небесной и подземной сфер мира, принадлежащего данной общине. Все остальное как бы выпадало из подчиненного определенному порядку мира и, следовательно, не поддавалось не только пространственно-временному, но и смысловому определению и описанию. Такой схематизм первобытных представлений лишь отдаленно напоминает диаграмму мира, предложенную Г. Минковским в начале прошлого века. Однако любопытны в этой связи параллели между представлениями о мире первобытных людей и современными концепциями пространства и времени, выработанными теорией относительности. Представленные этнографом В. Г. Богоразом-Таном, они демонстрируют солидарность представлений древних людей и современных теорий физики по следующим пунктам:

- а) изменчивость величин объектов в их взаимных отношениях;

б) изменчивость наполнения времени и отсутствие одновременно;

в) вневременное совмещение различных видов одного и того же бытия. (8, с. 69).

В этих схемах мир представляется в качестве множества разделенных на замкнутые друг для друга пространства, структура которых зависит от заполняющих их объектов; каждое такое пространство имеет свою характеристику времени, не зависящего от внешнего универсального времени, к которому так привыкло сознание современного человека. А. Ф. Лосев в еще более наглядном виде представляет эту взаимосвязь древних и современных научных представлений, отмечая характерную им неоднородность времени, подчиненность его хода природе объекта, с которым это временная характеристика связана, бессмысленность вопроса о «начале» или «конце» времени, «повсюдность» космического центра и т. д. (26, с. 32 - 33).

Отметим, что постмодернизм, как основная составная часть постнеклассического познания, вообще возрождает мифологическое мышление: «Пространственная организация космоса коррелятивна мифологическому времени, доминировавшему в античной культуре. Мифологическое время - это линейное время равное нулю. Вечное настоящее (или вечное теперь) является той «точкой», которая потенциально содержит все времена и все возможные формы динамики космоса: круговорот с вечным возвращением; круговорот с полной заменой существующего; ритмы, уравнивающие ставшие несоизмеримыми реальности, а вместе с этим линейную динамику как становление. Это топос и хронос актуального бытия духовности, в которых дано измерение космоса. В критических состояниях космической целостности человек обнаруживал, созерцая и прикасаясь к бытию, предел в беспредельном, меру, организующую и выражающую целостность» (см. 24).

Здесь необходимо остановиться на некоторых, образующих своеобразный порядок, началах первобытного мышления, приводящих к формированию оригинальной самодостаточной системы мировоззренческих представлений. Л. Леви-Брюль отмечал характерные для первобытного мышления феномены мистичности и коллективности сознания. На месте современного логического мышления, оперирующего однородными понятиями, тесно связанными с представлениями об однородном пространстве, пралогическое мышление оперировало мистическим абстрагированием, связанным с представлениями реального существования качественно отличных друг от друга типов простран-



ства. Пралогическое мышление «не распределяет своих понятий в каком-нибудь порядке. Оно оказывается перед лицом определенных предассоциаций между коллективными представлениями, предассоциаций, которые оно никогда не думает изменять» (22, с. 88). В отличие от логического мышления, оперирующего понятиями (категориями), пралогическое - занималось простой классификацией вещей и явлений, причем виды, подпадающие в один общий класс, могли совершенно не походить друг на друга - они классифицировались только на основе мистической сопричастности к некому общему (22, с. 87 - 88). И это общее, «эта идея единства, целостности мироздания обычно выступала в форме утверждения о том, что в жизни царит некий изначальный порядок, который охватывает жизнь человека, жизнь общины, жизнь всего мироздания, связывая нити судеб, личности, общины, мироздания в единый тугой узел» (15, с. 51).

Итак, хотя первобытным мышлением пространственно-временные отношения не осознавались еще как элементы всеобщей взаимосвязи явлений и вещей, представления и восприятие пространства и времени лежали уже в основе осмысления и отражения мира - таким, каким он представлялся. В этой связи приведем весьма точное замечание М. А. Ахундова: «Архаичные мифы очень часто создавались в обществах, находящихся на уровне племенной организации. Как отмечают психологи (Ж. Пиаже), во многих подобных культурах мышление взрослых не поднимается выше конкретных операций, не достигает уровня пропозициональных операций, т. е. мифы создаются в рамках образного, трансдуктивного мышления и, естественно, не могут систематизироваться в логически непротиворечивой форме. Человек отражал противоречивый и диалектичный окружающий мир в чувственной и аффективной форме, которая была не менее диалектичной» (5, с. 60).

На определенном этапе социальные трансформации, происходящие в первобытном обществе, начинают постепенно размывать коллективное мышление, утрачивающего свои четкие формы и типы. На наш взгляд, объяснение Леви-Брюлем истоков появления мифов как результата разложения коллективного мышления является достаточно убедительным. Миф призван сыграть роль традиции, которая должна обеспечивать сопричастность «общего - единому», более уже не переживаемую всем обществом как единым организмом. Здесь тонко подмечена попытка субъективного сдерживания объективных изменений, происходящих в обществе переходного периода и изменяющих сам характер мышления.

В мифологической картине мира (в том виде, в котором она дошла до нас в письменных источниках) резко бросается в глаза доминирующая роль хронотопных представлений, играющих роль центральных агентов разворачивания мифических событий. Время и пространство не просто материализуются и наделяются божественными атрибутами, они прямо персонифицируются в образах богов, причем часто главных богов, ответственных за процесс космогенеза и антропогенеза. Если принять во внимание, что для создателей мифа крайне важно было увековечить свой «идеальный» образ жизни, то такое положение можно считать естественным. Очертить и освятить границы своего мира (пространства); обратить мышление вспять, создать сакральную традицию (время) - основные задачи, поставленные перед мифотворчеством. Неудивительно, что при этом данные понятия повсеместно начинают осмысливаться в ценностно-этическом ключе, отмыкающем все новые и новые уровни восприятия действительности и становящейся субъективности. Вот почему «...существенная особенность понимания пространства и времени людьми первобытного общества заключена в том, что в их сознании эти категории выступают не в виде нейтральных координат, а в качестве могущественных, таинственных сил, управляющих всеми вещами, жизнью людей и даже богов» (11, с. 29).

В «Упанишадах» упоминается учение, считающее первопричинами бытия пространство («акаша») и время («кала»). В священных текстах «Авесты» первое божество Зерван (время) путем самооплодотворения порождает весь остальной мир. Хаос, Космос, Кронос (Хронос) у древних греков, кагуити (время) у индейцев племени нагуа, Коре (пустота) и Атеа (пространство) у полинезийцев - являются аналогичными примерами единообразия в отстоящих друг от друга на значительном расстоянии культурах. Примеров этих можно привести достаточно много и все они отражают тот факт, что в основе развития представлений о мире у разных народов лежат общие принципы отображения действительности.

«Мифопоэтическая концепция *времени*, подобно концепции пространства, не количественна и абстрактна, но качественна и конкретна. Мифопоэтическое мышление не знает времени как однородной продолжительности или как последовательности качественно индифферентных мгновений. То понятие времени, которым пользуются современная математика и физика, так же незнакомо первобытному человеку, как и то, которое лежит в основе

структуры нашей истории. Первобытный человек не абстрагирует идею времени от своего переживания времени» (46, с. 41).

В дошедших до нас космогонических мифах древних обращает на себя внимание то, что в них пространственные описания превалируют над временными. «Оказывается, что более четкая **пространственная** модель космоса в развитых мифологиях коррелирует с менее четким представлением о границах мифического **времени**; возникает своего рода «соотношение неопределенности», в том смысле, что взаимосвязанные и взаимопорождающие аспекты - спатиальный и темпоральный - находятся между собой в отношении дополнительности» (29, с. 78).

М. А. Ахундов, обобщив материал, связанный с историческим генезисом представлений о пространстве и времени, очертил три области исследования, которые могут помочь в восстановлении истоков этих понятий у человека: генетическая психология, патопсихология и первобытное мышление. Причем, там, где по разным причинам невозможно прямое исследование, следует обратиться к сравнительному анализу эти трех областей. Так, оценивая мифологию времен межплеменных связей, Ахундов пишет: «Характерно, что получаемая картина мира в пространственно-временном аспекте оказывается аналогичной представлению ребенка на уровне допонятийного интеллекта: пространство мира непрерывно в «малом», а в «большом» оно разрывно и многосвязно» (5, с. 51). Очевидно, что в онтогенезе человек «повторяет» филогенез развития представлений человечества о пространстве и времени.

Уже первое приближение к созданной первобытным мышлением картине мира показывает, что она своей структурой и содержанием обязана тем пространственно-временным представлениям, которые доминировали в тот период. Мы уже отмечали особенности этих представлений ранее, здесь хотелось бы еще раз вернуться к главной из них - представлению о неоднородности пространства. Перед создателями мифа протекал весьма подвижный мир во всем многообразии своих связей и форм, и единственным способом его описания могло быть только чувственное отображение, дополняемое богатым воображением и чуткой интуицией. В этом волшебном мире неоднородность пространства и разрывность времени, метаморфозы чудесных превращений их в действующих персонажей «вечно длящейся неподвижности» как раз и позволяло создавать и жить в сакральной стихии мифа. Однако время, победившее вечность, ставит новые задачи: теперь уже недостаточно просто описывать мир, его необходимо познавать в рамках каких-либо четких ограничений. И тут уже пробуждающееся со-

знание вынуждено менять «логику мифа» на «логику науки»: для взаимосвязанного формально-логического описания событий необходимо не только ввести представления об однородности, изотропности пространства - неперменного условия однозначности, но и совладеть с непрерывным движением, безжалостным потоком времени, созидającym и уничтожающим привычный мир постоянства. В этой набирающей динамизм картине мира уже недостаточно введения моделей «вечного возвращения», циклических или круговых временных событий. Выбирается простой до гениальности путь прямого элиминирования времени, исключения из анализа динамических характеристик времени, диалектически связывающих их с наиболее противоречивой и сложной проблемой познания - проблемой движения. Центральная антиномия познания, выявленная древними греками, анализируемая мусульманскими и европейскими средневековыми мыслителями, предельно заостренная и обнаженная Кантом и Гегелем, гласит: для того, чтобы познать объект его необходимо локализовать в конкретной области пространства и изъять из временного потока, меняющего каждое мгновение его облик и сущность. Но, проделав эту операцию, необходимо помнить, что в результате мы начинаем исследовать не наш первоначальный объект, а ту его метаморфозную сущность, «остановленную» нашим сознанием и препарированную нашим мышлением. К сожалению, эта «память» оказалась самой недолговечной.

Гегель, характеризуя учение Фалеса, писал: «В положении, гласящем, что этой сущностью (первопричиной бытия - А. Аб.) является вода, успокоена дикая, бесконечно пестрая гомеровская фантазия, положен конец взаимной несвязанности бесчисленного множества первоначал» (9, с. 160). Необходимым условием начала логического мышления является его замкнутость на однородное пространство сосуществования всех явлений и вещей мира, на изотропный континуум, позволяющий познанию делать однозначные выводы. Именно поэтому Фалес является пограничной фигурой между мифическими сказателями и первыми натурфилософами Древней Греции, для которого первейшая и основная задача - упорядочивание (пусть и на свой специфический лад) познавательных парадигм, описывающих мир.

Финский логик и методолог науки Я. Хинтикка обратил внимание на тот факт, что Аристотель в своих сочинениях, в частности в логических трактатах, интересуется прежде всего грамматическими предложениями, характеризуемыми своей временной неопределенностью. Указывая на то, что современные логики избегают анализировать подобные предложения, Хинтикка отмечает, что эта особенность была

свойственна грекам *вообще*. Объясняя этот факт, он пишет: «Наиболее характерной чертой этой тенденции является широкое распространение среди греков учения о том, что подлинное знание возможно только о том, что вечно или, по крайней мере, неизменно. Это учение становится совершенно естественным, если рассматривать его как результат действия двух факторов: 1) признание предложений с временной неопределенностью типичным средством коммуникации, 2) признание познания некоторым видом непосредственного знакомства с объектом познания, то есть рассмотрение его в терминах зрительной или какой-либо иной формы «восприятия» (48, с. 404). Этим замечанием объясняется и обнажается гносеология Платона, берущая свое начало в учении Сократа о вечном и неизменном «благее» - единственно достойном объекте познания сократической школы. Постигание подобного объекта «умственным зрением» (по сути дела интуицией) в течение продолжительного времени необходимо предполагает, что этот объект вечен и неизменен. Только в этом случае объект, будучи «истинным», достоин рефлексии над собой.

Истина для греков (как и для большинства народов того времени) может носить только вечный и неизменный характер, она изъята по самому своему определению из временного потока и существует в пределах неизменной вечности. Спор может вестись вокруг возможных путей достижения истины, но никак не о вопросе ее изменчивости. Так, у «отца» диалектики Гераклита за всеми предлагаемыми им схемами мировых пожаров и непрерывного становления стоит, тем не менее, глубокая уверенность в их цикличности, повторяемости, концепция всеобщего замкнутого круговорота, возвращающего, в конце концов, все на «круги своя».

Итак, греческая гносеология сформировала первый этап познания, оперирующего однородным пространством, как единой арены сопоставления вещей и явлений, и сосредоточившим свои усилия на элиминации, или, как пишет Дж. Уитроу, на «устранении» понятий времени и движения из области «усмотрения истины». Уитроу противопоставляет Архимеда, как родоначальника «устранения» времени, Аристотелю. Он пишет: «...Архимед обходил проблему движения; Аристотель же ею непосредственно занимался. В натурфилософии Архимеда законы природы представляют собой законы равновесия и связанные со временем понятия не играют в ней никакой роли, тогда как для Аристотеля природа была «началом движения и изменения» и не могла быть понята без анализа времени» (41, с. 11). Здесь необходимо отметить, что само по себе время интересовало Аристотеля в от-

рыве от проблем гносеологии (этот интерес ограничивался рамками натурфилософии), так что в нашем случае наблюдения Хинтикки полностью сохраняют свою истинность.

Существует мнение, что такое положение дел - характерная черта, присущая лишь грекам, которые «обладали необыкновенно живым чувством бренности всего живого» (Р. Дж. Коллингвуд), а потому жили исключительно настоящим. На наш взгляд, такое объяснение не имеет под собой достаточно аргументированной основы. Мы считаем, что способ познания греков представляет собой вообще *первый* этап, общий для той части человечества, для которой наступает период адаптации формально-логического стиля мышления. Познание объекта в системе данных представлений начинается с его «остановки», «очищения» от движения и временной длительности при твердой фиксации объекта в однородном пространстве. Это так называемый метафизический способ познания, при котором предмет анализа берется без его внешних связей и характера движения, без его предыстории и возможной динамики в будущем, это период «первоначального накопления» эмпирических данных о самом предмете. Другое дело, что история человеческого познания дает примеры иного стиля мышления, при котором, напротив, сама подвижность и текучесть мира вещей и явлений берется за объект познания. Речь идет о так называемом восточном стиле мышления, для которого мир - это непрерывный процесс становления, описание которого возможно только в рамках категориального аппарата с понятиями лишенными строго фиксированного значения, т. е. содержательный объем вводимых категорий с точки зрения формальной логики строго не определен. В качестве аналогии можно привести пример соотношения понятий классической физики и квантовой механики, основанных на противоположных логических посылах. «Понятийный язык греческой философии есть следствие дуального отношения к миру: разделяется сущность и явление, субъект и объект. Язык восточных мудрецов (будь то буддийские сутры, даосские или конфуцианские тексты) свидетельствует о недуальном принципе мышления, когда сущность неотделима от явления, субъект от объекта, идея от образа. Отсюда - его художественно-образная форма. Образ становится средством выражения идеи, способом постижения истины. С этим связано и своеобразие восточных терминов, их неоднозначность, ситуативность - зависимость от места и времени. Они подвижны, ибо отражают мир-процесс, ситуативны, ибо несут на себе оттенок того состояния или того человека, к которому относятся» (10, с. 75). Как подчеркивает Т. П. Григорьева, в этой связи у греков

сложился формально-логический стиль мышления, основанный на оперировании с категориями определенности, неизменности; а у китайцев - интуитивно-образный, связанный с категорией неопределенности, подвижности и неуловимости.

Таким образом, можно говорить о двух стилях, способах мышления, из которых один направлен на внешние связи объекта исследования и вследствие этого оперирует с однородным пространством и элиминирует, устраняет время, другой, - исследует объект из его внутренней сути, игнорируя проблему однородности пространства и представляя время как замкнутый циклический процесс. Каждый из этих способов мышления имеет свои преимущества, поэтому следует согласиться с предсказанием Григорьевой: «...ученым предстоит еще ввести в научный обиход восточные термины и методы познания, создать более гибкую и всеобъемлющую систему понятий, при помощи которой можно будет адекватно описывать явления многообразной и одновременно единой мировой культуры» (10, с. 76).

По всей видимости, в основе этих двух способов познания лежат какие-то латентные механизмы психофизического обеспечения процессов мышления, по-разному используемые культурами.

Одной из определяющих особенностей философии поздней античности становится нарастающее влияние религиозно-мифологической тематики в процессе осмысления окружающей действительности. Это линия соприкосновения двух способов философствования двух различных цивилизационно-формационных образований, исповедующих соответственно политеизм и монотеизм. Философская гносеологическая установка на однородное единое начало трансформируется в сакральную познавательную традицию единого Бога. Причем, согласно этой традиции, и это интересно отметить, познание мира возможно до «конца», то есть до трансцендентальной сущности Бога. (Вообще история предсредневековой философии (так называемой патристики) представляет большой интерес для проблемы развития человеческого познания. Так, в монографии Г. Г. Майорова /96/ обращается внимание на замечательные идеи мыслителей того времени, среди которых необходимо отметить взгляды Илария из Пуатье (IV в.), определенно придерживающегося реляционной точки зрения: «Представляет интерес взгляды Илария на пространство и время, которые рассматриваются им как производные от вещей, функционально. Без вещей не существует ни пространство, ни время. Они не субстанциональны и являются скорее изменениями или «обозначениями» измерений и движений, происходящих в самих вещах. При этом пространство и время

суть характеристики именно изменяющихся и множественных вещей. Поэтому неизменный и единый бог вне пространства и времени. Если пространство и время всецело зависят от хода вещей, то сами вещи в своей субстанции от них не зависят. Таким образом, пространство и время служат как бы эпифеноменами вещей» /27, с. 168/).

Для средневековья пространство и время становятся главными элементами отделения сотворенного мира от вечного, распознавания вневременного и трансцендентального. Циклическое, «возвращающееся» время античности уже не может удовлетворить средневековых мыслителей, также как и отживший свое золотое время миф, уступающий дорогу эпосу. Люди той поры начинают потихоньку осознавать ход собственной истории, у них есть уникальное событие (рождение Христа), от которого можно вести отсчет «линейного времени». И все проблемы онтологии, гносеологии и логики должны были перестроиться в соответствии с этим «линейным временем». Творение, развитие и исчезновение мира в судные дни апокалипсиса предопределенны заранее, время лишь *равномерно* проходит все эти стадии, предназначенные ему свыше.

Приложение понятия времени к ходу движения исторического процесса (которое обычно связывают с именем Св. Августина) - значительная веха в развитии познания. История посредством времени впервые приобретает свою необратимость и направленность в сторону будущего. Наиболее плодотворной становится мысль об уникальности каждого события мира, его неповторимости. Познание ориентируется на преемственность и развернутость событий в рамках двух системообразующих вех: творения мира и его неизбежного конца. А это, в свою очередь, порождает первые зачатки идеи развития и изменения, конечно, строго регламентированных и предопределенных. Даже в этих узких рамках для познания открываются новые горизонты: «Всеобщее (Бог - А. Аб.), будучи изолированным от временного процесса, действует не в нем самом, но только воздействует на него. Временной процесс здесь - нечто пассивное, формируемое вневременной силой, воздействующей на него извне. И так как эта сила действует совершенно одинаковым образом во все времена, то, зная как она действует в настоящем, мы понимаем также как она будет действовать в будущем. Если нам известно, как она направляла поток событий в одно время, мы тем самым знаем, как она направит его в другое время. Поэтому мы можем предсказывать будущее» (19, с. 54).

Происходит трансформация принципов познания от «вечных истин», характеризующихся своей неизменностью и незыблемостью, к «запро-



граммированной» линейной последовательности причинно-связанных событий. Однако в таком представлении существовали и свои недостатки: события не имели никакой особенной ценности, выделяющей их из общего ряда, их пространственно-временная локализация не переживалась субъектом актуально и личностно как «здесь - теперь».

Пересмотром этого положения занялась философская мысль Возрождения, преломившая пространственно-временную проблематику познания мироздания через призму анализа бытия человека. Хорошо известно, что главная проблематика эпохи Возрождения - это проблема человека как личности, это идея его самодостаточной ценности и значимости феномена присутствия на всех уровнях субъективной и объективной деятельности, это та проблематика, которая отошла в средневековой гносеологии на второй план. Этим, с одной стороны, и определялся характер развития познания, которое вновь после античности должно было перестроиться в контексте *значимости и ценности познающего субъекта*. С другой стороны, переосмысленное арабомусульманской философской традицией античное наследие придавало этому развитию свою, не всегда последовательно раскрываемую в рамках западноевропейской философской мысли, специфику. Признание иудейско-христианского фундамента западноевропейской мыслительной традиции необходимый, но недостаточный шаг, ибо она не только игнорирует свою третью составляющую, но и фактически проходит мимо важного исторического факта - сам этот фундамент круто замешан на арабо-мусульманской философской мысли, он, по сути, является не аутентичным, а первой производной иудейско-христианской мысли по мусульманскому основанию.

Сакральное, иерархическое пространство поздней схоластики - первая мишень критики философов Ренессанса. Итальянская натурфилософия выдвигает свою собственную *динамическую* трактовку пространства, возникшую в культуре Возрождения «в связи с разработкой учения о перспективе, с первыми представлениями об однородности пространства. Абсолютности «естественных» мест Аристотеля противостоит абсолютное понимание пространства как объективной реальности, в которой происходит движение» (21, с. 39). Время также рассматривалось в качестве объективной и абсолютной сущности, как неотделимая от вещей длительность.

Следует особо подчеркнуть значение идей гармонии, равномерной динамичности, идеальной симметрии, составляющих мировоззренческий и методологический фундамент Ренессанса. Именно эти идеи применительно к пространству и времени посредством Галилея перешли к

Ньютону, создавшему первую естественнонаучную концепцию мира. Б. Г. Кузнецов убедительно показывает, как в эпоху Ренессанса именно философско-культурологическая концепция пространства и времени переходит в актив физических представлений: «Сопоставляя натурфилософию XVI в. с наукой в собственном смысле, с наукой XVII в., сопоставляя Телезио, Помпонацци и Бруно с Галилеем, можно видеть продолжение указанной эволюции - перехода от *здесь - теперь* в культуре, в искусстве, в учении о человеке... к *здесь - теперь* как естественнонаучному понятию» (21, с. 33 - 34). Таким образом, не только субстанциональная концепция пространства и времени Ньютона, но и любая достаточно общая теория, как естественнонаучного, так и любого другого характера, представляет собой синтез мировоззренческих, философских, научных, социально-экономических и культурных взглядов своего времени. Это очень важное заключение, так как оно преодолевает полярное противопоставление естественных и гуманитарных наук, рационального и аксеологически-сенсуалистического способов познания. Наконец, оно позволяет детерминировать зависимость научного знания от широкого социокультурного контекста, в котором это знание развивается. Говорить о том, насколько это важно для истории – не приходится. Социокультурная динамика научного знания превращается в современной методологии в важный инструмент анализа представлений прошедших эпох, что позволяет применять ее методы в герменевтике и общей реконструкции эпохальных типов мышления, систем ментальности и установок культуры, играющих системообразующее значение в становлении различного рода картин мира.

Концепция Ньютона представляла собой итог, завершение целого периода развития познания, который удалось свести к единым принципам. Она воплотила в себя все наиболее существенные идеи предыдущих поколений мыслителей. Особенно ярко этот факт проявляется в субстанциональной концепции пространства и времени: здесь присутствует и начальный момент творения, и бесконечность и абсолютность этих сущностей, неограниченная возможность локализации в них любого события, явления или предмета, открывающаяся уникальная способность предсказывать их будущее поведение и развитие. Именно поразительная прогностическая функция концепции Ньютона стала подтверждением ее научной истинности. Разрозненные ранее элементы познания, объединенные в единую интегрированную систему представлений, породили механистическую картину мира, которая на протяжении последующих двух с половиной веков занялась экспансией

новых областей знания и подведением их под вновь выработанную методологическую основу.

Проблема пространственно-временного описания социального уровня организации систем (часто сводимая к науке истории) представляет собой одну из наиболее сложных и трудных задач современного познания. Такое положение обусловлено сложностью выделения онтологического критерия подобной организации и отражения ее специфики. Действительно, анализ философской, социологической и конкретно-научной литературы показывает, что решение данной проблемы связывается обычно с изучением отдельных проявлений пространственных и, особенно, временных закономерностей на социальном уровне, которые к тому же рассматриваются изолированно друг от друга. На наш взгляд, такое положение связано с игнорированием понятия пространственно-временной организации в методологии исследования структуры социального уровня развития. Можно отметить, что в отличие от естественнонаучных направлений развития знания, где понятие пространственно-временной организации более или менее присутствует, для социального уровня и его познания оно является неразработанным. А между тем, применительно к общественным процессам и явлениям, явно выраженный системный характер которых выявлен во многих исследованиях, именно это понятие может помочь проявить свое эвристическое значение и отчасти решить вопросы структурированности и функционирования социальных систем. Все дело заключено, без сомнения, в отсутствии четких принципов выделения основных факторов, позволяющих сформулировать методологически верный подход к социальной пространственно-временной организации.

Стали тривиальными высказывания о сложности и многофункциональности социального уровня, необходимости многоаспектных подходов в описании его свойств и познании специфики. Эта объективная сложность связана с интегративным характером социального уровня, включающего в себя реалии неорганической природы, биологических закономерностей и социально-экономических тенденций, не говоря уже о различного рода социально-психологических и духовных реальностях. Насколько же усложняется проблема при переходе к обоснованию сущности пространственно-временной организации этого уровня!

Если понимать эту организацию как особого рода сплоченный и конфигурационно структурируемый, в зависимости от выполняемых задач, коллектив людей, то аналогичную, пусть и упрощенную, схему

организации можно наблюдать уже на уровне различного типа сообществ высших и некоторых низших животных (см. 42).

Понимание этой организации как результата определенной активности человека по преобразованию сферы своего природного обитания в сферу социальной жизнедеятельности носит узко экологический характер и затушевывает сложную и неоднозначную природу социальных хронотопных структур.

Существует третий подход, связанный с выделением характерных, ранее не проявляемых, а потому не учитываемых, специфических временных и пространственных параметров и закономерностей. Скажем, понятия необходимого рабочего и свободного времени, времени досуга, специфические социальные временные ритмы и процессы; социальные пространственные образования и формы организации, в том числе организации искусственные, целенаправленно развиваемые людьми. Но и этот подход, который в общем-то выделяет элементы специфики, связан лишь с отдельными отрывочными представлениями, которые не могут отразить: во-первых, взаимосвязанность и неразрывность пространственно-временной организации социального уровня, во-вторых - подлинную уникальность этой организации по сравнению со всеми остальными организациями подобного рода.

Нам представляется, что проблема пространственно-временной организации должна на каждом «более высоком» уровне рассмотрения приобретать новые особенности своей постановки и решения. Вместе с тем, сформулированные принципы должны найти свое прямое или косвенное отражение на каждом последующем этапе исследования. Такая позиция означает, что в анализе закономерностей пространственно-временной организации социального уровня необходимо вскрыть роль физико-химических, биологических и психофизических хронотопных специфик, детерминирующих уровень социума. Кроме того, следует обратить специальное внимание на обратное воздействие социума на другие уровни, выделить общее и особенное этого взаимного воздействия.

В философской литературе интересующая нас проблема разрабатывалась в контексте более общей - проблемы множественности форм пространства и времени, как прямого следствия многообразия структурных уровней материи. Именно в этом ракурсе проблема социального пространства и времени ставилась в работах А. М. Мостепаненко. Мостепаненко одним из первых советских философов выдвинул идею множественности, изменения и развития пространственно-временных форм и отчасти обосновал важность такого подхода для познания. В

данном представлении – «наиболее естественный первоначальный подход к проблеме - это выяснение того, как понималась идея пространства и времени различными человеческими обществами» (32, с. 201). Несмотря на то, что Мостепаненко задел ряд очень глубоких и содержательных проблем, проблема социального времени и пространства в его интерпретации носила только постановочный характер, а его специфика ни с чем конкретно не связывалась.

Далее можно отметить ряд работ, непосредственно посвященных анализу социального пространства и времени в различных аспектах данной проблематики. Прежде всего, это монография Г. Е. Зборовского, в которой предпринята попытка дать определение социальному пространству и времени. «Социальное пространство - это форма общественного бытия, в которой локализуется деятельность человека по определенным сферам с точки зрения места их проявления. Социальное время - это форма общественного бытия, в которой осуществляется расчлененность человеческой деятельности с точки зрения ее продолжительности в рамках отдельных общественно-экономических формаций и в процессе всего исторического развития» (13, с. 14). Как видно из этого определения, понимание социального пространства и времени конкретизируется в их взаимосвязи с категориями общественного бытия, деятельности и общественно-экономической формации. Не трудно, однако, заметить, что это определение легко сводится к физическому пространственно-временному описанию, при котором социальный объект детерминирован привычными хронотопными характеристиками. Оперирование в данном случае такими сугубо социальными понятиями, как бюджет времени и его составляющие, как показано в анализе этой концепции А. Н. Лоем, мало что изменяет в общем подходе к социальному пространству и времени в аспекте выявления его критерия.

В свою очередь, Лой делает вывод: «Время в социально-историческом движении выражается в моментах последовательности, повторяемости, длительности, ритмики социальных процессов. В его структуре всеобщая качественная основа - социально опредмечиваемое время труда. Свойства времени меняются с развитием общества и являются величиной относительной. Социальное пространство выступает подчиненным времени моментом и соотносится не с экологическими единицами пространства, а с определенными социальными системами, характеризует упорядоченность, взаимодействие, координацию социальных процессов, их охват, насыщенность, плотность» (25, с. 34 - 35.). Принимая, что социальное пространство должно соотноситься с

определенными социальными системами, трудно согласиться с положением о том, что социальное пространство выступает подчиненным моментом социального времени. Такой вывод, на наш взгляд, еще раз подтверждает необходимость изучения хронотопных закономерностей любых уровней и систем в единстве их пространственно-временных организаций. Внимательное знакомство с работой Лоя показывает, что автор заостряет свой анализ на проблеме, которую в свое время поставил Мостепаненко, а именно, на проблеме исторического изменения представлений о пространстве и времени. В этой связи отметим, что определения, приведенные ранее, носят гносеологический характер и отражают лишь момент в понимании реальной пространственно-временной структуры социального уровня развития. Трудно отрицать, что в структуре социального времени должна быть отражена всеобщая качественная основа - социально опредмечиваемое время труда, однако этим не может быть до конца решена проблема специфики временных отношений и закономерностей социума. Вообще, следует отметить, что существует некоторая неточность в понимании того, что представляет собой социальный уровень развития. Именно эта неточность или, лучше сказать неясность, мешает выделить критерий структуры социума и его пространственно-временной организации. Вот почему выделение тех или иных закономерностей, определяемых как основных, особенно при анализе хронотопных характеристик социального уровня, зачастую остается делом произвола. Действительно, что конкретно можно включить в определение социального уровня развития? Только ли человеческое общество или же и создаваемую им «вторую природу»? Насколько «низлежащие» уровни детерминируют социальный уровень и представлены в нем? Как соотносятся структурные уровни самого социума между собой? Видимо, верное решение этих вопросов и должно наметить подход к проблеме пространственно-временной организации социального уровня. Ясно одно: социальный уровень представляет собой единую противоречивую систему, которая имеет более или менее определенные границы своего генезиса и развивается в сторону своего усложнения. Это означает, что из всех объектов современной науки социальные процессы являются наиболее системными и должны быть охвачены единым развивающимся системным подходом, анализирующим социум как целостный объект в его изменении. Становится ясным, что только понятие пространственно-временной организации способно устранить те недостатки в социальных хронотопных моделях, которые мешают верному отображению структурных закономерностей социума.

Здесь следует сделать маленькое отступление и отметить, что в методологии современных наук понятия пространства и времени как таковые постепенно теряют свое прежнее значение, так как в общем-то сводятся к известным историческим физическим представлениям протяженности и длительности. Исторически необходимый для познания этот период, когда данные понятия выполняли важную гносеологическую роль, по всей видимости, подходит к концу. На смену внешнему описательному механизму познания приходит внутренний способ исследования структуры систем и выделения роли их пространственно-временных организаций. В этом ключе должна быть пересмотрена старая проблема пространства и времени для ее успешного применения в изменившихся условиях современного научного знания.

Это особенно наглядно в познании закономерностей социального уровня, где отдельные глубокие исследования временных форм и отношений не могут заменить более эвристического подхода анализа пространственно-временной организации. Конечно, конкретное введение этого понятия в методологию социальных наук видится еще в общих чертах, так что можно высказать лишь некоторые соображения, которые могут быть верными или, напротив, - ложными.

Так, проблема пространственно-временной организации социума не должна сводиться, так сказать, к проблеме «реальных» принципов структурирования материи. На уровне психики человека пространственно-временная организация может выступать в качестве идеальных схем, а также проявляться не только в структуре, но и в функционировании как своеобразное оформление того или иного психического процесса. Видимо, о подобных схемах приходится говорить и в случаях анализа социальной хронотопной организации (или ее отдельных видов). Кроме того, понятия, вводимые Уоддингтоном для биологических систем, - креод, креодичность - с новым методологическим содержанием могут быть применены и для социального уровня как понимание потенциальных тенденций проявления социальных и духовных процессов. Именно по этим потенциальным путям возможно осуществление многих взаимосвязанных процессов в обществе. Наличие определенных пространственно-временных схем, в рамках которых осуществляются эти процессы, вряд ли подлежит сомнению, так как их упорядоченность, информативность и направленность, безусловно, должны быть вскрыты в терминах хронотопных единиц. Несмотря на идеальный (потенциальный) характер, эти схемы имеют объективный статус и не могут игнорироваться хотя бы в сфере информационного подхода в познании.

Следует остановиться на вопросе детерминации социальной хроно-топной организации пространственно-временными организациями других уровней. Отметим важность основного свойства живой материи - стабилизации и повышения устойчивости биологических систем - как необходимого условия приспособления к внешней среде, а, следовательно, выживания. При этом отметим исключительное значение пространственно-временной организации живого в этом процессе. Примитивные человеческие сообщества на ранних этапах своего развития продолжили выполнять эту задачу с нарастающей эффективностью в ходе эволюции. Те пространственно-временные организации сообществ, которые структурировались на этом этапе, полностью детерминировались биологическими предпосылками выживания. Подобные схемы изучаются для различного рода сообществ биологических систем и хорошо представлены в литературе (см. **35, 36, 38**).

На определенном этапе происходит постепенное замедление биологических факторов организации при нарастающем влиянии социальных факторов, таких как коллективная охота, защита от врагов и т. д.

Вступление человечества в новые для него отношения - производственные, собственно, и означает генезис и становление некой первичной социальной пространственно-временной организации. В этой связи можно привести слова Маркса о том, что «...вся внутренняя структура самой нации зависит от ступени развития ее производства и ее внутреннего и внешнего общения. Уровень развития производительных сил нации обнаруживается всего нагляднее в том, в какой степени развито у нее разделение труда» (**28, с. 20**). Важно отметить, что законы, формирующие определенные социальные организации, носят не физико-химический или биологический, а социальный (экономический) характер и именно они выделяют в едином социальном процессе относительно самостоятельные образования – цивилизационно-формационные системы. Именно с характером и особенностями структурирования этих систем можно, на наш взгляд, связать понятие социальной пространственно-временной организации. Можно предположить, что каждая такая система создает свою определенную пространственно-временную организацию, характерную только для конкретной социальной общности людей. Однако этим дело не ограничивается - развитие человеческого общества является одновременно усложнением закономерностей хронотопной организации и увеличением числа представлений ее видов на уровне социума. В такой последовательности рассмотрения выделяются все новые факторы, влияющие на эту организацию и формирующие ее многообразие. Так, со-



здаваемая человеком «вторая природа» все больше влияет на структуру самого общества, перестраивая его организацию. Отметим, что выбор именно общественно-экономической формации носит формальный характер и не отражает «идеологических» пристрастий автора. Вместо этого понятия любители иных историософских подходов могут выбрать понятия стадии, цивилизации, «замкнутого витка», повторяющихся циклов и т. д. Для нас важно подчеркнуть, что рассмотрение проблемы происходит в контексте философии структурализма, при которой выбор самой структуры не столь важен.

Если на этапе своего становления пространственно-временная организация социума представляла собой разрозненные, изолированные группы людей, объединенных и, следовательно, определенным образом организованных по характеру выполняемой ими деятельности, то с ходом исторического развития общества эта организация должна оформиться в единую систему, при анализе которой необходимо будет учитывать открывающиеся новые реальности. Мировым социальным процессом, способствующим формированию единой системы, является глобализация, в свою очередь зависящая от характера и темпов развития информационной революции.

Уже сейчас можно отметить, что в этой организации все большее значение приобретают такие реалии, как развивающееся познание, наука, духовные ценности, культура. Общество вырабатывает специфические формы сохранения и увеличения стабильности и устойчивости социального уровня, которые связываются с новыми способами передачи, хранения и увеличения информации, играющей жизненно важную роль. Именно поэтому центральную роль в этом процессе начинают играть глобализация и информационная революция, обрамленные познанием в рамки всеобщего эволюционизма, синергетики и междисциплинарного подхода.

Все трудности понимания и определения пространственно-временной организации социального уровня развития связаны с тем, что эта организация находится в состоянии постоянной эволюции, а не является чем-то данным и застывшим. Подобно ноосфере эта организация постоянно включает в себя все новые уровни внешнего мира, а также влияет на усложнение коллективных и индивидуальных представлений человечества. В данном представлении проглядывается взаимосвязь социальной пространственно-временной организации со всеми остальными хронотопными организациями других уровней развития. И эта взаимосвязь уже осуществляется не только по каналам, так сказать, естественным, но и по искусственным, являющимся результатом

целенаправленной разумной деятельности человечества. Открывающиеся пути воздействия на физико-химические, биологические и психофизические организации, возможность формировать новые, ранее не существующие организации (виртуальные миры киберпространства, продукты нанотехнологий, развивающийся мир искусственного интеллекта), подтверждают предположение, согласно которому в ходе эволюции материальные системы приобретают способность детерминировать формы своей пространственно-временной организации вплоть до целенаправленного конструирования на уровне социума посредством новаторских возможностей «конвергенции наук» и нанотехнологий. Другое дело, что этот путь чреват разительной трансформацией природы человека, а, следовательно, и его будущей истории.

Таким образом, при анализе социального уровня развития выявляется все многообразие понятия пространственно-временной организации и его значение в методологии исследования различных материальных и концептуальных систем. Причем новые гносеологические интерпретации этого понятия ждут еще своего обоснования.

В этой связи хотелось бы обратить внимание на возможности разработки проблем социальной и глобальной экологии в рамках развиваемого нами подхода. Известно, что экологические взаимодействия можно представить как противоречивое взаимодействие различных уровней организации материальных систем. Следовательно, данную проблему можно представить и как противоречие взаимодействий пространственно-временных организаций этих уровней.

Экологическая проблема, кроме специального узкого направления, имеет еще и общеполитическое значение, связанное «...с выяснением того, какое место в картине мира и особенно во взаимоотношениях человека с природой занимают земные глобально-экологические процессы и какова структура всей совокупности этих процессов с точки зрения взаимодействия в ней различных форм движения и ступеней развития материи» (44, с. 4). Последнее может быть расширено за счет конкретизации взаимоотношений человека с природой так, что в одном случае можно говорить о социальной экологии – «отрасль науки, исследующая отношение между человеческими сообществами и окружающей географическо-пространственной, социальной и культурной средой, прямое и побочное влияние производственной деятельности на состав и свойства окружающей среды, экологическое воздействие антропогенных, особенно урбанизированных, ландшафтов, других экологических факторов на физическое и психическое здоровье человека и на генофонд человеческих популяций и т. п.» (45,

**с. 790)** - в другом - о глобальной экологии, связанной с аспектами взаимодействия человека с Ближним и Дальним Космосом. Естественно, что между этими двумя направлениями развития экологической науки существует тесная связь.

В широком контексте экологические проблемы укладываются в механизм взаимодействия биосферы и человеческого общества. «Биосфера как планетарная биологическая система обладает внутренним разнообразием, необходимым и достаточным для блокирования разнообразия внешних для нее условий. Это внутреннее разнообразие биосферы обусловлено достаточно большим количественным и качественным различием ее подсистем, подсистем ее подсистем, их элементов и достаточно большим числом не только общих, инвариантных, но и конструктивных, или организационных, связей между ними» (**1, с. 160**). Такое понимание биосферы приводит к формированию представления об иерархичности ее организации, представляющей собой противоречивое единство живого и неживого, т.е. единство организмов и среды их обитания.

Обращает на себя внимание тот факт, что в методологии исследования экологических взаимодействий различных структурных уровней развития большую роль играют понятия пространства и времени. Так, можно привести ряд высказываний специалистов в этой области, в которых четко просматривается эта тенденция. Например, В. А. Абакумов пишет: «Представления о том, что биологическая организация существует не только в пространстве, где она выражена в морфологии организмов, но и во времени, о чем свидетельствует упорядоченность их поведения, должны быть обобщены на биологические системы всех структурных уровней и в том числе на биосферу как планетарную биологическую систему» (**1, с. 164 - 165**). А. Д. Урсул отмечает, что взаимодействие общества и природы можно разложить на три уровня - пространственно-временной, масс-энергетический и отражательно-информационный. Между ними существует взаимосвязь так, что расширение пространственно-временных границ взаимодействия («с выходом в космос началось освоение третьего измерения пространства») приводит к увеличению количества информации (**30, с. 190**).

В свете современных разработок в области синергетики - как общей теории самоорганизации неживых и живых систем - , подход, разрабатываемый Д. Бомом («под уровнем беспорядка находится уровень нового порядка») кажется неверным, однако, следует иметь в виду, что идея порядка до определенных пор воспринималась слишком узко, чтобы вместить в себя современные представления. В расширенном и

обобщенном виде идея порядка будет оставаться методологическим принципом исследования объективной реальности.

Идея порядка, упорядоченности является одной из древнейших представлений человечества, научно-методологических и мировоззренческих парадигм, сыгравшей исключительно действенную роль в реконструкции объективной реальности и интерпретации ее в системе многообразия концептуальных построений. Значение этого понятия настолько велико в науке и философии, что оно, безусловно, может претендовать на категориальный статус в познании. Такой вывод получил свое подтверждение ходом развития кибернетики и теории информации, в которых понятие упорядоченности является узловым концептом, связанным с такими понятиями, как энтропия, негэнтропия, информация, организация и т. д. Успехи новых интегративных подходов в научном познании позволили наметить подход, согласно которому все накопленное знание можно интерпретировать в терминах теории информации, т. е. как развитие количественной определенности и упорядоченности научного знания, выступающего в качестве своеобразной духовной организации.

Возникнув как чисто техническое направление, теория информации очень быстро выявила свои прикладные возможности и в других областях, в которых понятие организации и меры ее упорядоченности играло заметную роль. Естественно, что первой сферой экспансии теории информации стали биологические исследования, организационные системы которых в плане сохранения и упрочения порядка представляли собой большой интерес для исследователей. Биологические системы, в отличие от физических, целеустремленно увеличивают свою структурную организованность и тем самым постоянно упрочивают порядок в целом и своих частей - в частности. В случае биосистем, следовательно, следует говорить о понижении энтропии и повышении упорядоченности как факторов развития. Биологические системы, являясь типом открытых систем, находятся в динамическом равновесии с окружающей средой, при этом, формируя и упорядочивая свое ближайшее окружение, поддерживают собственную упорядоченность посредством материального, энергетического и информационного взаимодействия со средой.

Чешский философ И. Земан отмечает, что Э. Шредингер введением понятия негэнтропии, как меры упорядоченности, организации, объединил физические категории энтропии и порядка с биологической категорией организации. Этим самым был проложен мост, соединяющий термодинамическое и информационное понятие энтропии, что и

обусловило перспективность информационного подхода в биологии. С другой стороны, на наших глазах зарождающаяся наука о самоорганизации материальных систем именно в этой области (области, соединяющей в единую концептуальную модель описания понятия порядка, хаоса, энтропии и т. д.) вскрыла «новый мир» физической реальности, характеризуемого процессами эволюции.

Социальные системы так же, как и биологические, могут претендовать на информационное описание своих различных уровней организации. Собственно говоря, со становлением человеческого сознания началась новая страница в эволюции Вселенной, связанная с новым типом упорядочивания - разумным и планируемым (мы, разумеется, понимаем всю ограниченность и экологическую ущербность такого «разумного планирования»). «Человек сохраняет и повышает порядок не только тем, что он восстанавливает свою биологическую упорядоченность путем обмена веществ и сохраняет отраженный опыт, но и тем, что он способен моделировать порядок и благодаря своей способности к абстрагированию, к творческому мышлению и к использованию активной памяти способен создавать новые типы порядка, которых до сих пор в природе не было» (14, с.137).

Земан на многочисленных примерах показывает формальные, количественные и содержательные, качественные стороны взаимосвязи информации с негэнтропией. Рассмотрение этой взаимосвязи на уровне психологии и физиологии высшей нервной деятельности приводит его к формулировке оригинальной концепции убывания энтропии с ростом познания. Связывая эту концепцию с понятием времени, Земан пишет: «Можно высказать мнение, что, тогда как обычное солнечное время течет равномерно, время в развитии познания течет относительно солнечного времени неравномерно, благодаря именно памяти, конденсирующей информацию, то есть это время сравнительно замедляется по мере роста информации. Конкретно это означает, что в течение одинакового интервала обычного солнечного времени в нашем распоряжении имеется или мы можем воспроизвести в памяти все большее количество информации» (14, с. 195). Строго говоря, последнее означает лишь насыщенность интервалов времени информацией, которая возрастает вместе с ростом знания. То есть здесь отсутствует аналогия с эйнштейновским релятивистским замедлением времени, которое представляет собой реальный физический эффект. Кроме того, данный подход явно идеализирует познавательный процесс, в ходе которого могут быть и моменты уменьшения информации, ее сворачиваемости, не говоря уже о хорошо известной беде современного развития науки -

потери информации из-за... избытка информации. В этой связи мы хотели бы выдвинуть в качестве гипотезы положение, согласно которому существуют периоды, позволяющие «сворачивать» информацию, таким образом, чтобы не происходило исчезновение ее значимой и важной части. В основе такой сворачиваемости лежит та или другая пространственно-временная концепция, позволяющая ментально осуществлять этот процесс.

Как известно, любой объект познания обладает избыточной информацией, которая для субъекта может выступать как способ постижения сути объекта, так и "шумовым" фоном, препятствующим его исследованию. Речь идет о бесконечном информационном разнообразии объекта, которое упорядочивается субъектом в его познавательных целях в определенном русле: «...информационное разнообразие объективной реальности представляет собой сложный контекст, взаимосвязь всего со всем в пространстве и времени, точнее говоря, в пространстве-времени. Ограничивая это разнообразие в нашем познании, мы осознаем частичные пространственные и временные зависимости, например, формальные (гештальтные), причинные и т. д. Каждое определение означает выявление, установление какой-то упорядоченности, в отличие от неупорядоченности, а этим и раздвоение единого, в частности, к примеру, раздвоение пространства-времени на пространство и время; например, определение движения опирается на разделение на две части: на определение в пространстве и отдельно определение во времени, на преобразование объективной динамики и противоречивости движения в статическое и дискретное описание и т. п.» (14, с. 233). Реальные причины такого положения могут вскрыться только при рассмотрении психофизических механизмов познавательного процесса.

Следовательно, понятие порядка все еще выполняет важнейшую функцию по классификации знания и открытию новых закономерностей природы. Однако само по себе это понятие не может дать законченную картину описания. Диалектика познания, отражающая диалектику реального мира, требует парного рассмотрения категорий в их противоречивом единстве при анализе тех фрагментов реальности, к которым они приложимы. Любая материальная система на этапах своего генезиса, развития и распада представляет собой единство порядка и беспорядка (хаоса), которое во времени проявляется своими различными сторонами.

Положение диалектики о необходимости парного рассмотрения противоположных категорий при анализе объекта обладает большой эвристической силой, так как направляет познание в его истоках на

определение основных начальных противоположных категорий, с которых начинается исследование сущности познаваемого объекта. Кроме того, в ходе такого рассмотрения первичные противоположные категории или понятия значительно расширяют гносеологическое поле своих значений, заимствуют противоположные свойства друг у друга. Характерно в этой связи указание И. Пригожина на то, что «физика возникновения» (так Пригожин называет новую область термодинамики) не только проявила диалектический характер процессов (например, единство и противоположность случайности и возможности), но и показала единство и взаимосвязь порядка и хаоса, представленных в обновленном - диалектически сопряженном виде.

Другим подтверждением важности парного рассмотрения категорий при анализе познаваемого объекта является история становления и развития парной оппозиции категорий «симметрия – асимметрия», сыгравшей и продолжающей играть исключительно яркую роль в познании закономерностей структурных уровней материи. В истории познания эти категории появляются, можно сказать, на его «полюсах»: если понятие симметрии уже с самого зарождения человеческого сознания играло значительную роль в упорядочивании первобытным мышлением внешнего окружения, а затем и первого знания, то важность понятия асимметрия осмыслилась лишь в прошлом веке в связи с его значением в физике вообще и в биологии особенно.

В специальной экологической литературе хорошо известен и описан так называемый краевой эффект, согласно которому на границах сообществ наблюдается тенденция увеличения разнообразия и плотности живых организмов (33, с. 155). Такие зоны называются экотонами и их исследование предоставляет специалистам много новой информации, которая не выявляется при раздельном анализе двух сообществ или популяций. Характерно, что и человек искусственно создает такие экотоны в местах своего обитания так, что это позволило исследователям назвать опушку - главным экотонем человека.

Эти вопросы непосредственно выводят на проблему взаимодействия природных ландшафтов с искусственными сооружениями человека. Крупный специалист в области экологии Ю. Одум отмечает: «Определение оптимального соотношения разных типов ландшафта - это, конечно же, самый первый и простой шаг в разумном планировании. В такой же мере для достижения нужного взаимодействия важна пространственная структура, т. е. размещение энергетических станций, промышленных районов, сельскохозяйственных угодий и участков природы» (33, с. 224). Современные данные свидетельствуют, что со-

отношение промышленных участков и участков природы должно составлять одну треть к двум третям общего пространства соответственно. Однако это количественное соотношение должно быть дополнено конкретными топологически-метрическими данными «вписанности» этих двух участков друг в друга. Оптимизация этой структуры является условием выживаемости современных промышленных агломератов, таких как города, агропромышленные комплексы, крупные искусственные объекты, созданные человеком.

Пока же общий экологический подход к пространственно-временной проблематике может быть определен как «геоцентрический», наглядность которого связана с представлением пространства в виде заполняемого вместилища, географической сферы экспансии человеческой деятельности. Время при этом выступает фиксатором длительности, ритмики и периодизации этой экспансии. Пространство и время представляются несвязанными, бесструктурными элементами наполнения. Это, безусловно, реликты, устаревшего даже в далеких от физики науках, физикалистского подхода, опирающегося на представления о пространстве и времени Ньютона.

Следует искать такую хронотопную парадигму экологической проблемы, которая могла бы выявить внутреннюю, глубинную связь взаимодействующих разнокачественных систем. Такой подход, на наш взгляд, призван наметить линию взаимосвязи экологических взаимодействий на различных уровнях организации материи и деятельности человека.

Итак, пространственно-временная организация является системообразующим фактором, имеющим жизненное значение в сохранении и стабилизации систем, особенно живых. На важность этого понятия как одного из действенных методологических принципов познания неоднократно указывалось в общенаучной литературе. Так, обобщая понятие пространственной организации, В. В. Иванов пишет: «Можно не сомневаться, что именно на этом пути открываются обнадеживающие перспективы перед учеными, занимающимися той возникающей на наших глазах областью науки, которую можно было бы назвать геометрией социальных пространств. Ее предмет включает не только пространственные модели человеческих поселений - от изучаемых археологией и этнологией до современных сверхгородов-мегаполисов. Это наука исследует и соответствующие биологические модели, например, муравейников, термитников. Наконец, она изучает и пространственные структуры коллектива клеток. Проблемы геометрии мозга исследовались нашими математиками еще на первых этапах раз-



вития у нас кибернетики» (см. 23, с. 406). К этому надо лишь добавить, что изучаемой структурой должна стать не одна пространственная, а все пространственно-временная организация любой системы, как объект взаимосвязанного исследования спатальных и темпоральных характеристик структуры.

Напомним, что этот метод отличается от физикалистских подходов, в случае которых хромотопную организацию рассматривают лишь как систему внешних измерительных процедур длительности и протяженности. В предлагаемом нами подходе на первый план выдвигается понятие внутренней организации, которая детерминирует многие закономерности сохранения системы и принципы ее функционирования.

Известное положение Анохина о «вписанности» живого в реальный пространственно-временной континуум в ракурсе новых данных может быть уточнен и расширен. Так, исследования биологических систем подводят к выводу о том, что «давление отбора, обусловленное влиянием физических факторов окружающей среды и биотическими взаимодействиями формирует *определенный тип жизненного цикла* (разрядка наша - А. Аб.) так, что каждый вид приобретает адаптивную комбинацию популяционных особенностей» (33, с. 80). Еще одним ярким примером «вписанности» живого является «антропный принцип»

Закономерности пространственно-временной организации на каждом уровне развития посредством реализации принципа «вписанности» проявляют как общие, так и специфические особенности. Экологическую проблему, следовательно, можно представить как соотношение противоречий общих и особенных закономерностей пространственно-временной организации. Неслучайно, проблемы экологии поднимаются во весь рост именно на уровне организации живых систем. На биологическом уровне впервые реализуются новые хромотопные принципы организации, которые противопоставляются принципам организации физико-химического континуума.

Со всей очевидностью, следует говорить о характерных пространственно-временных структурах, которые под влиянием деятельности человека по преобразованию внешней среды и с усилением темпов развития цивилизации подвергаются интенсивной искусственной перестройке. Дело, следовательно, заключается в исследовании таких структур и рациональном целенаправленном использовании особенностей хромотопной организации структурных уровней материальных систем.

Представленная в данном понимании экологическая проблема носит интегративный характер и вписывается в более общую проблему эволюции взаимосвязанных уровней материальных систем.

Так, Г. П. Аксенов, проанализировав пространственно-временные аспекты организованности биосферы и ноосферы, сделал ряд интересных выводов. Указывая на то, что Вернадский связывал течение биологического времени со скоростью роста и размножения живого вещества, автор отмечает, «что биогеохимическая энергия живого вещества в целом служит не только двигателем биогенной миграции атомов, но и времяобразующим, или хроногенным, фактором в биосфере. Отсюда и особый характер пространства, занятого живым веществом, резко отличающийся по своему строению от пространства косного вещества. И метрические единицы, и качественные характеристики времени продуцируются информационным процессом взаимодействия космической и биогеохимической энергии живого вещества и инертных элементов биосферы» (2, с. 30). Принимая за единицу времени  $10^{-3}$  с. (время утилизации молекулой хлорофилла энергии кванта света) и пространства  $10^{-8}$  см. (размеры атома водорода, переносящего эту энергию), Аксенов выделяет кванты биологического пространства-времени.

Однако, выделяясь своей пространственно-временной организацией, биологическое вещество, воздействуя на земную кору, преобразовывало ее в соответствие со своими целями - выживанием. Аксенов отмечает: «Обладая биогеохимической энергией, живое вещество дифференцировало косное вещество, насытило его свободной энергией и привело в состояние устойчивого неравновесия. Таким образом, среди сил, действующих на планете..., энергия живого вещества служит управляющей силой, ибо только оно стремится к упорядоченности, к организации» (2, с. 28-29). Конечно, в свете современных данных си-нергетики такой вывод автора вряд ли оправдан, так как эти данные однозначно свидетельствуют о стремлении физико-химических систем к организационному структурированию в соответствующих условиях сильной неравновесности. Однако в данном случае мы отмечаем лишь подход Аксенова, согласно которому пространственно-временные характеристики организованности являются одновременно и условием обособления различных уровней, и способом их взаимосвязи и взаимодействия. Поэтому можно согласиться с выводом этого автора: «Геологическое время, которое используют науки о Земле, есть, в сущности, пространство-время, бывшее ранее биологическим, его следы. Эволюция органического мира, а значит, и развитие былых био-

сфер, зафиксированных в структурах земной коры, дает нам отметины течения биологического времени» (2, с. 32 - 33).

Таким образом, уже на уровне взаимодействия неорганического и живого вещества пространственно-временные представления играют существенную роль и представляют экологическую проблематику в новом свете. Основные идеи современного научного познания - целостность, системность, сложность - усвоенные в контексте развития кибернетики, системных исследований, синергетики и экологии, приобретают свое конкретное воплощение в рамках хронотопного описания.

\*\*\*

Итак, понятия пространства и времени, изменение представлений о них неотделимы от самого познания, его исторического развития. Всю историю человеческого познания можно разделить на периоды, для которых характерны определенные пространственно-временные концепции. В качестве наиболее общих можно указать на субстанциональную и реляционную концепции пространства и времени, которые, сформировавшись в контексте физического знания, были восприняты всеми направлениями научного знания, а затем и обобщены как мировоззренческие и методологические положения развивающегося философского знания своего времени.

Процесс интеграции современного научного знания показывает, что обе эти концепции как таковые уже не в состоянии охватить разработку всей пространственно-временной проблематики в различных областях познания. Такое положение связано с тем, что данные категории традиционно рассматривались в аспекте их физического содержания, как понятия сводимые исключительно к протяженности и длительности в абсолютном или же относительном значении. Ощущается настоятельная необходимость ввести в методологию современного научного знания общую систему пространственно-временного описания на качественно новой основе. Таковой, на наш взгляд, может быть концепция пространственно-временной организации как единое концептуальное понятие, описывающее структурную и функциональную взаимосвязь материальных систем.

Данный подход демонстрирует свою целесообразность в свете разработки проблемы эволюции и взаимосвязи структурных уровней материи. Предположение о том, что данная эволюция включает в себя в качестве одного из существующих аспектов и эволюцию пространственно-временных организаций структурных уровней материи, находит все новые подтверждения со стороны развивающегося научного

знания. Особенно явственно это следует из современных космологических теорий, которые выделили «нижние» и «верхние» границы пространственно-временного описания в рамках модели раздувающейся Вселенной. Процесс развития нашей Вселенной от состояния сингулярности до границ домена можно интерпретировать как последовательную эволюцию различных хронотопных организаций, характерных для определенных структурных уровней. Такое рассмотрение выделяет на разных этапах становления Вселенной генезис сначала субпространственной структуры, порождающей материю, затем пространственной организации и, наконец, пространственно-временной организации физико-химического континуума как всеобщей основы развития всех структурных уровней материи. Это является одним из подтверждений положения, согласно которому в каждой материальной системе временная организация находится в зависимости от пространственной организации элементов этой системы и формируется в соответствии с ней. Это положение, являющееся, по всей видимости, общим для всех структурных уровней материи, должно найти свое обоснование для биологических и социальных систем.

Нарастание степени стабилизации систем в ходе эволюции приводит к увеличению числа типов пространственно-временной организации и к качественному изменению их представленности. На уровне психики, особенно психики, сознания и мышления человека, видимо, следует говорить об когнитивных (идеальных) хронотопных схемах, в рамках которых осуществляются психические акты, а, следовательно, протекает познание. Такие же схемы, более сложного характера, возможно, следует отнести к социальному уровню, различным проявлениям духовности, формам общественного сознания, таким как культура, наука, философия, посредством которых осуществляется стабилизация систем социума в качественно новой форме - как постоянная аккумуляция и передача информации, имеющей жизненное значение. Очень вероятно, что все эти процессы и явления сопровождаются и протекают в рамках собственных принципов пространственно-временной организации.

Что же касается познания, то нет никакого сомнения в том, что как психофизический акт он осуществляется в рамках конкретных взаимосвязей реального пространства-времени с его идеальной моделью, развиваемой человеком, с одной стороны, с другой - как историческая целеполагающая деятельность человека по изучению внешнего мира и самого себя. Поэтому этот процесс характеризуется изменяющимися

хронотопными представлениями, выступающими в качестве основных парадигм, определяющих динамику самого познания.

Для того чтобы понятие пространственно-временной организации заняло свое место в современных научно-методологических исследованиях, необходимо помнить, что разработка данной проблемы должна осуществляться в рамках диалектических принципов единства устойчивости и изменчивости, организации и эволюции, покоя и движения, отражающих реальный ход процесса развития материального мира. Различные пространственно-временные организации представляют собой лишь относительно устойчивые «островки покоя» в вечно движущейся и изменяющейся природе. Поэтому абсолютизация гносеологических возможностей понятия хронотопной организации в современном научном познании так же вредна, как и полное отрицание эвристического потенциала этого понятия.

Рассмотренные выше вопросы выявляют необходимость отдельного анализа проблемы психофизического обеспечения генезиса когнитивных процессов, которая раскрывается в контексте функциональной асимметрии мозга.

В современной науке остро ощущается дефицит нового мышления, который мешает дальнейшему развитию познания. В некотором смысле кризис науки, возникший в начале прошлого века, повторился к его концу. По всей вероятности, наша эпоха является переломным моментом перехода от динамики познания не только к его диалектизации, но и к неким новым процессам, смысл которых сегодня не до конца ясен. Кризис кумулятивных принципов развития науки, ее методология произвольного упрощения объекта исследования, преобладание идей анализа над синтезом, позиция исследователя, представленная идеалом «стороннего наблюдателя», не влияющего на чистоту исследования, произвол в выборе и оперировании с объектом и др. - показали, что метафизика, как способ познания, далеко еще не преодолена и продолжает довлеть в познании.

### **Методология истории**

Чем история отличается от других социальных наук? «Социальные (общественные) науки имеют общий объект исследования и различаются предметами своего изучения. Каждая социальная наука изучает *общее, присущее определённой сфере общественной жизни*, в то время как историческая наука изучает *конкретное общество как в развитии в целом, так и всех сфер общественной жизни, на всех их уровнях строения, вплоть до жизни конкретного человека*». При этом

«философия истории» изучает всеобщую логику и смысл всемирно-исторического процесса, создаёт мировоззренческую основу для теории исторического процесса» (см. 17).

За долгий период времени сложились различные методологии исследования истории, берущие за основу отличающиеся подходы. Так, согласно *теологическому* подходу, имеющему схожие черты с философией истории Гегеля и принципами мистики, исторический процесс разворачивается в соответствии с заранее определенным, предначертанным («предвечным») Богом (Абсолютом) планом, не подверженным существенным изменениям. Очевидно, что в этом случае история – абсолютно детерминированный процесс.

В противовес теологическому, *субъективизм*, как методологический подход, главным творцом истории объявляет человека, точнее, выдающихся личностей, буквально творящих ее, и, в этой связи отрицает какие бы то ни было исторические закономерности. История в этом подходе предстает предельно волюнтаристским процессом.

Так называемый *географический детерминизм* со времен арабского мыслителя Ибн Халдуна поддерживает «идею решающего значения географической среды для развития общества, зависимости обычаев и учреждений каждого народа от способов добывания ими средств к существованию... Многообразие исторического процесса также объясняется особенностями географического положения, ландшафта, климата» (17).

Для *рационализма* эпохи Просвещения познание истории представлялось невозможным, поскольку в этом подходе исторический процесс складывался из совокупности случайных событий. Напротив, *всемирно-исторический* метод интерпретации истории (Г. Гегель и К. Маркс) полагал, что «история универсальна, в ней действуют общие и объективные по характеру закономерности» (17). Этот метод заложил основы европоцентризма, поскольку полагал, что все страны мира должны пройти путь исторического развития европейских народов, освоивших в Новое время роль лидера человечества. В этой связи история признавалась универсальным процессом, осуществляемым разными народами в разное время. *Эволюционизм* (нач. XIX в.: Г. Спенсер, Л. Морган, Э. Тейлор, Ф. Фрезер), отрицая решающую роль производства в развитии исторического процесса, представлял последний «как однолинейное единообразное развитие культуры от простых форм к сложным, исходя из того, что у всех стран и народов существует единая цель развития и универсальные критерии прогресса. Суть

эволюционистской теории предельно проста: с немногими временными отклонениями все человеческие общества движутся вверх по пути к процветанию» (17).

Позитивизм в лице О. Конта разделил историю человечества на последовательно завершившиеся теологическую и метафизическую стадии, дополненные последней – научной (позитивной) стадией. Таким образом, позитивизм фиксировал три типа исторического познания: религиозный, философский, научный.

Соответственно выстроились две основные парадигмы, определяющие сущность исторического процесса. *Формационная* парадигма (К. Маркс), рассматривающая развитие исторического процесса как последовательную смену общественно-политических и экономических формаций в ходе усовершенствования материального производства и производительных сил. *Цивилизационная* парадигма (О. Шпенглер, А. Тойнби), трактует историю как циклический процесс зарождения и упадка многообразия различных типов локальных цивилизаций, отличающихся спецификой культуры. «Теория локальных цивилизаций возникла как реакция на попытки унифицировать многообразную человеческую историю. Данная теория, не признавая единых критериев исторического прогресса, характеризует историю человечества как многообразный, многовариантный процесс, совокупность историй различных локальных цивилизаций, у каждой из которых свои законы и свое направление развития» (17). *Цивилизационная* парадигма – противник европоцентризма, универсализма и, отчасти, наличия закономерности исторического процесса.

Иная парадигма предлагается в учебнике «Философия истории» под редакцией А. С. Панарина: «Авторы нашли выход в концепции западно-восточного исторического мегацикла, фазами которого периодически выступают то западная, то восточная мировая цивилизационная доминанта. В такой версии ни Запад, ни Восток не обладают монополией на историческое творчество: они выступают как участники всемирной эстафеты, подхватывающие достижения друг друга в ходе трудного «бега с препятствиями» (43, с. 5)

Прорыв в философии, осуществленный такими направлениями, как неокантианство, философия жизни, герменевтика и феноменология, ввел в методологию два новых положения: во-первых, о специфичности и отличии истории от точных наук; во-вторых, о заметном отставании концептуальных наработок исторического познания в сравнении с познанием в области естественных наук. В

связи с первым положением, историкам предлагалось в области методологии сосредоточить внимание на проблеме субъект-объектных отношений в познании, второе положение – предполагало рефлексии над проблемой роли субъективности в истории, а также сложности как самой истории, так и ее изучения, которое явно не укладывалось в рамки классического познания. Это вновь актуализировало проблему соотношения классического и неклассического познания в рамках истории. Для радикального классического подхода, просуществовавшего свыше двух тысячелетий, субъект (историк) и объект (историческая реальность) резко противопоставлены друг другу, при этом субъект не оказывает никакого возмущающего влияния на объект (или же «снимает» формы такого возмущения – психологические, чувственные, оценочные). Рационализм – главное познавательное орудие историка – основано на убежденности идентичности или даже тождества законов природы (истории) и логики, поэтому объект может быть исследован до всех своих тонкостей и нюансов.

При систематизации: «...к классическому этапу их развития следует отнести время от возникновения философии в Древней Греции (VI век до н.э.) до немецкой классической философии (XIX век) включительно. Другая точка зрения на классическую науку в целом и ее социально-гуманитарную составляющую ограничивает классический этап развития периодом с XVI века по вторую половину XIX века» (см. 18).

«Неклассический этап в развитии социальных и гуманитарных наук, который начинается с середины (особенно с последней четверти) XIX века, характеризуется тем, что в общественных науках происходит переход от натурализма к антинатурализму. Неклассический этап развития характерен тем, что стала доминировать направленность знания на изучение жизни людей, а не жизни природы» (см. 18).

Неклассическая методология (вторая пол. XIX в.), совпавшая в своем становлении с кризисом рационализма, проводит четкое противопоставление сциентистских и антисциентистских попыток осмысления исторического процесса, сталкивает идеи позитивизма и философии жизни, персонализма, феноменологии, герменевтики, экзистенциализма. «...монистическое и глобалистское ориентированное историческое мышление претерпевает существенные трансформации» (31).

### **Постмодернистская «катастрофа»**

Ни в одной из наук постмодернизм не осуществил такого переворота, как в истории, превратив ее в бесчисленное множество равноправных текстов (от научных до примитивных) (см. 31) \*\*.



Постнеклассический этап познания ввел в дискурс историографии такие необычные методологические приемы, как синергичность, многомерность, сценарный подход к событиям, их плюралистическое видение и нелинейную интерпретацию (см. 31).

При выходе постмодернизма на арену методологии «произошла радикальная инверсия в научной картине мира: на первый план вышли микроуровень, микропроцессы, центробежные тенденции, локализация, фрагментация, индивидуализация. Мир рассыпался на тысячу осколков, и постмодернисты объявили это состояние естественным» (43, с. 372) \*\*\*.

Естественно, что новая методология стала рассматриваться как подрыв постмодернизмом глобальной, всеобщей макроистории: «Всемирный процесс и локальная микроистория региона, края, населенного пункта, истории «избранных» и развитых европейских народов и «отсталых», всеми забытых африканских племен связаны принципиально иначе. Здесь акцент делается на паритет между «историями» социально-классовых образований и отдельных людей, политической историей и историей повседневности, устной и письменной историями, между историей супердержав и мелких государств. Они все разные, но не противостоящие друг другу, скорее, они открыты и взаимодополнительны, сосуществуют все в одном месте и в одно время. Характер взаимодействия зависит от форм сцепления множеств историй, благодаря чему возможны варианты пересекающегося, взаимовключенного, параллельного и последовательного повествования. При этом исключается так называемый «метарассказ» в виде глобальной схематики исторического процесса на гегелевский манер» (24).

Постнеклассическое историческое познание (50 -70-х гг. XX в.) вынужденно движется от идеи порядка и взаимосвязанности событий в пространстве-времени к идеям ценности хаоса и неупорядоченности человеческого мира: «Мир теряет свой стержень, теряет свой смысл, теряет порядок и разумность... в культуре современного мира теряется «вера в смысл», и сознание общества выступает как продукт осмысления хаоса - «бессмысленного бытия». Поскольку смысл связан с порядком, утрата смысла означает и утрату порядка» (18).

Разрывается временная связь событий, прошлое, настоящее и предстоящее будущее более не коммутируют в едином пространстве-времени, и в этой связи описание прошлого и предвидение будущего всего лишь измышления историка, прочно связанного с настоящим, его мировоззрением и ценностями. И вообще, история ризоматична, «то есть отлична от замкнутых, локальных, линейных, строго центрированных

по различным осям и точкам, с иерархической структурой процессов, какою она мыслится в классической рациональности. Характерные признаки такой структуры, интерпретируемой через нелинейное пространство и время, удачно представлены образами дерева или стержневого корня. Преобразование «древесного», стержневого физического пространства в *ризовое пространство* сознания символизируют трава или луковичное растение, способные неравномерно разрастаться в разных направлениях. Этот и другие имеющиеся образы ризомы помогают уловить *нелинейность, неоднородность, децентрированность* и в то же время динамичную *целостность* Пространства Истории... Любая произвольно выбранная точка такого пространства свободно соединяется с любой другой точкой независимо от того, в какую конфигурацию связей она включена и какова ее траектория в «тексте истории» (24). Коль это так, нет никакого «общего смысла истории», объединяющего человечество, охватывающего все народы и государства, и «сама история приобретает антропологическое измерение, ибо поиски человеком ее смысла совпадают с поисками им смысла своей жизни» (34).

Это антропологическое измерение предполагает предварительный выбор своеобразных фильтров, способствующих многообразию исторического описания. Как пишет О. Г. Дука: «процесс исторического познания развивается как вероятно детерминированный процесс. Появление новой интерпретации подготавливается всем ходом предшествующего развития науки. Но выбор автором того или иного конкретного фильтра предпочтения всегда носит спонтанный, самопроизвольный характер» (12).

Две темы, разрабатываемые постмодернизмом - роль языка в историческом описании и оценка прошлого, — особенно болезненно воспринимаются историками, поскольку постнеклассический подход полагает, что «язык не отражает действительность (как настоящую, так и прошлую), а конструирует ее в каждом самостоятельном речевом акте, прошлое конструкт, созданный художественным воображением историка» (6).

Эти ошеломляющие нововведения разделили сообщество историков на два лагеря. Так называемые нестигаемые последователи традиционной историографии, пытаются уличить постмодернизм в непоследовательности, некой замысловатой игре, якобы не имеющей своих правил, в стремлении организовать скандал в научном сообществе в корыстных целях саморекламы. Но как быть с многочисленными заявлениями самих постмодернистов о том, что наука и есть игра, лишенная

своих фундаментальных верований – истины, рационализма и объективности?

Другая группа, более молодые историки, с восторгом приняв идеи постмодернизма, сосредоточила свое внимание на исторических исследованиях, «состоящих из одних источников», или же углубившись в такие направления, «как история повседневности, история ментальности, устная история, микро-история. В их фокусе – культура, этничность, гендер, повседневная жизнь групп социума, по различным причинам лишенных «исторического голоса», при этом, «источник из средства реконструкции прошлого становится способом конструирования идентичности, самого субъекта познания» (6, с.17- 18).

Попытки противостоять постмодернистской «катастрофе» пока еще не демонстрируют своих результатов. Вряд ли основательным может считаться предложение С. Смита: «Язык может создавать социальный мир, но его значение также определяется человеческими отношениями, системами коммуникации и функционирования власти, которые образуют контекст лингвистической коммуникации. Мы должны придерживаться некоего компромисса (который постмодернизм не может принять) и признать, что язык порождает, но также и отражает социальную реальность, а исторические тексты могут содержать в себе социальный мир, но также и являться его порождением» (37, с.161).

Таким образом, можно констатировать, что как история, так и методология ее исследования переживают очередной кризис переходного периода, который предполагает конструирование новой парадигмы исторического познания, *четвертой* (после классики, неклассики и постнеклассики). Отдельные элементы этой конструкции еще плохо проработаны и не взаимосвязаны, но, очевидно, что они должны придать нелинейный динамизм статической линейной картине мира историка.

### **Проблемы философии истории Азербайджана**

Уже в первом приближении к историческим исследованиям Азербайджана можно заметить поразительный факт: почти полное отсутствие четких методологических принципов, которых придерживаются авторы исследований на всем протяжении своих произведений. Естественным исключением является бросающаяся в глаза марксистская, точнее ленинская и сталинская методология, которой неукоснительно придерживались азербайджанские историки советского периода, и которая в латентной форме продолжает присутствовать в некоторых исследованиях постсоветского периода. Причем, из этой методологии брались (и продолжают браться)

наиболее тривиальные положения, способствующие определенной систематизации текстов и их основных идей. Почти никогда не обсуждаются, а, следовательно, и не используются проблемные, противоречивые и дискутируемые части марксистского наследия. В этом смысле исторические исследования в Азербайджане «бессистемны» и подчинены только логике изложения. Попытки пригласить авторов-историков, занимающихся проблемами методологии своей научной дисциплины, к сотрудничеству, отражены в данной монографии. Схожая ситуация, к сожалению, царит в большинстве постсоветских государствах.

Что уже говорить о состоянии дел в области философии истории? Однако в защиту историков надо отметить, что и сами философы, обязанные заниматься этим направлением исследований, вряд ли могут предъявить существенные достижения в этой области. Такой же была ситуация в советской философии, когда в многочисленных исследованиях работы по философии истории занимали весьма скромное место. Объяснение этой ситуации дано в статье белорусского философа Т. Адуло, представленной в нашей монографии – в советской философии в качестве философии истории выступал исторический материализм.

Между тем, современная реальность настоятельно требует развития новых методологий (и, увы, освоения старых), способных превратить историю в действенный инструмент описания. Это особенно важно для азербайджанской историографии, поэтому в заключительной части статьи мы даем краткий (и, естественно, ограниченный) очерк принципов, сформулированных мировым развитием философии истории.

Несколько скорректировав схему, предлагаемую А. Ирвином (см.16), определим круг основных задач современной азербайджанской философии истории:

– исследование того, как развивалась азербайджанская история, на какие она делится эпохи, цивилизации, культуры, выявление ее общей схемы – *ответы на эти темы даны в статье Шаина Мустафаева «Некоторые теоретические вопросы современной азербайджанской историографии», размещенной в данной монографии.*

– анализ общей формы протекания истории, указывающий на характер отношений между прошлым, настоящим и будущим (к этой теме относятся теории, согласно которым история имеет форму прямой линии, в силу чего времена не могут повторять друг друга, или форму круга, не несущего с собой никакой принципиальной новизны, или форму спи-

рали, сочетающей линейное и кругообразное движение, или форму колебаний между некоторыми достаточно устойчивыми полюсами, и т. д.) – *эти проблемы частично затронуты в данной статье.*

– изучение главных факторов исторической эволюции (предопределенность истории волей бога, историческими законами, детерминация ее системой ценностей, взаимодействием материальной и духовной культуры и т. д.) – *эти проблемы, разрабатываются в трудах д. филос. наук Зюмруд Кули-заде и частично затронуты в данной статье.*

– исследование смысла истории, ее направления и ее целей, если предполагается, что такие смысл, направление и цели существуют – *не разработано.*

– изучение процесса мировой истории и места в ней азербайджанской истории – *не разработано.*

– предсказание общих линий или тенденций будущего развития – *разрабатывается политологами.*

– анализ предмета науки истории и выявление тех факторов, которые связывают многообразные исторические дисциплины (политическая история, экономическая история, история культуры, история религии, история искусства и т. д.) в определенное единство – *не разработано.*

\*\*\*

Европоцентризм полагает, что историография (как и история) началась в Древней Греции с трудов Гекатея и Геродота («История») и была продолжена в Древнем Риме, где основывалась на идее, что вся история мира имеет конечной и высшей точкой своего развития Римскую империю. Отдельно стоит величественное, более древнее здание исторического познания Древнего Китая и, соотносимая с европейской, историография Древней Индии. Ну и, конечно же, «история началась в Шумере». «Длительный период доистории охватывает время становления человека – от возникновения языка и рас до начала исторических культур. История охватывает события примерно пятитысячелетней давности в Китае, Индии, на Ближнем Востоке и в Европе. Универсальная, или мировая, история начинается с возникающего в наши дни глобального единства мира и человечества, подготовленного эпохой великих географических открытий» (см. 16).

Можно вывести общее правило: история отличается от мифа и религии выбором главного актора: в истории – это человек, в мифе и религии – Бог (боги). Это не значит, что первоначальная история была свободна от теологизма, просто эта связь в истории носила более сложный характер и была лишена профанических ассоциаций. И в этом можно усмотреть одно из различий между историей и

историографией, - вводящей в дискурс какую-то действенную модель, исходя из которой (придерживаясь которой) ведется историческое описание (исследование).

У истоков понимания истории как единства историй ценностей (историй поэзии, мифа, права, языка, философского разума ит. д.) стоит Джанбаттиста Вико (1668–1744 гг.), мыслитель, предвосхитивший многие подходы более позднего исторического познания.

Иоганн Гердер (1744 – 1803 гг.) в своем фундаментальном труде «Идеи к философии истории человечества» предпринял попытку создания всеобщей истории культуры, охватывающей большинство народов, их религию, искусство литературу и науку.

Одним из первых к философии истории, как систематичному изложению взаимосвязанных идей, обратился Георг Гегель (1770 – 1831 гг.), придав истории вид наиболее впечатляющего примера тождества основных законов развития Мирового Духа и человечества. В этом смысле история осуществляется как последовательное развитие различными народами цивилизационных и культурных парадигм, поэтапно включаемых в общечеловеческое достояние. Разум человека основное и достаточное орудие выявления исторических законов, формирующих смысл истории. В определенном смысле, по Гегелю, история разворачивается так, как ей предначертано «свыше».

Немецкий ученый Эрнест Трёльч (1865–1923 гг.) полагал, что философия истории – плод постсредневекового европейского развития и относится «скорее к области мировоззрения, чем исторического исследования, и оба они сблизились лишь в тот момент, когда размышление о существенных целях духа потребовало знания истории, а история - включения в философское мышление. С обеих сторон эта потребность возникла в один и тот же момент и по одной и той же причине. Культурное сознание требовало понимания становящейся все более известной и значимой смены больших культурных периодов, а история стала требовать ответа на вопрос о единстве, цели и смысле, как только она распространилась на достаточно многообразные области. То и другое было следствием разрыва со средними веками и церковью, и связано с активностью мыслящего бюргерства, которое видело, что наступает новое время, и должно было размежеваться со старым» (40, с. 18).

Итальянский историк Бенедетто Кроче (1866 – 1952 гг.) впервые ввел различие между историей и хроникой. По его мысли: «Все дело в том, что историю и хронику нельзя считать двумя формами истории, кото-

рые либо независимы друг от друга, либо одна подчинена другой. Это два различных духовных **подхода**. История жива, хроника мертва, история всегда современна, хроника уходит в прошлое, история - преимущественно мыслительный, хроника - волевой акт. Всякая история превращается в хронику, если не подлежит осмыслению, а лишь регистрируется с помощью абстрактных слов, некогда служивших конкретным средством ее выражения. Хронику можно даже считать историей философии, написанной или прочитанной людьми, ничего в философии не разумеющими, а историю мы зачастую читаем как хронику...» (20, с.13).

Б. Кроче – автор классического определения истории, которое в дальнейшем подверглось решительной критики: «Наша душа и есть то горнило, в котором **достоверное** переплавляется в **истинное**, а **филология**, сливаясь с **философией**, порождает **историю**». (20, с.17).

Английский историк Робин Коллингвуд (1889 – 1943 гг.) в своем главном труде: «Идея истории», придерживаясь антропологического подхода, следующим образом определяет предназначение истории: «история – «для» человеческого самопознания... Познание самого себя означает, во-первых, познание сущности человека вообще, во-вторых, познание типа человека, к которому вы принадлежите, и, в-третьих, познание того, чем являетесь именно вы и никто другой. Познание самого себя означает познание того, что вы в состоянии сделать, а так как никто не может знать этого, не пытаясь действовать, то единственный ключ к ответу на вопрос, что может сделать человек, лежит в его прошлых действиях. Ценность истории поэтому и заключается в том, что благодаря ей мы узнаем, что человек сделал, и тем самым – что он собой представляет» (19, с. 127).

Французский историк, со-основатель знаменитых «Анналов» Марк Блок (1886 – 1944 гг.) во Введение к своей книге..., отмечая развивающийся характер науки истории, утверждает: «Это наука, переживающая детство, - как все науки, чьим предметом является человеческий дух, этот запоздалый гость в области рационального познания. Или, лучше сказать: состарившаяся, прозябавшая в эмбриональной форме повествования, долго перегруженная вымыслами, еще дольше прикованная к событиям, наиболее непосредственно доступным, как серьезное аналитическое занятие история еще совсем молода. Она силится теперь проникнуть глубже лежащих на поверхности фактов; отдав в прошлом дань соблазнам легенды или риторики, она хочет отказаться от отравы, ныне особенно опасной, от рутины учености и от эмпиризм-

ма в обличье здравого смысла. В некоторых важных проблемах своего метода она пока еще только начинает что-то нащупывать» (см. 7).

Раймон Арон (1905 – 1983 гг.) в «Критической философии истории» рассмотрел три системы - Дильтея, Риккерта и Зиммеля, как три мыслимых способа решения одной и той же проблемы: для обоснования специфики исторической науки и критики, которая ей соответствует, *можно исходить либо из реальности, либо из духа, либо из сравнения реальности и науки*. «Точнее, либо собственные признаки исторической реальности, предписывают специфические методы, либо именно направленность интереса определяет логическую структуру истории, либо, наконец, следует отказаться от обоих отправных пунктов и ограничиться постоянным противопоставлением реальной истории и истории как науки, обозначением расхождения между пережитыми событиями и рассказом о них. Дильтей выбрал первое решение, Риккерт - второе, Зиммель – третье» (см. 4).

Современный британский историк и методолог Франклин Анкерсмит (1945 г.) полагает, что современная философия истории должна отказаться от классической эпистемологической традиции, которая завела ее в тупики позитивизма, и стать нарративистской (см. 3).

Его современник и соотечественник Джон Тош, касаясь роли постмодернизма в историческом познании, отмечает, что это направление ввело в дискурс важную идею: «исторические труды являются видом литературного производства, который, как любой жанр, функционирует в рамках определенных риторических правил» (39, с. 173).

Александр Ирвин выделяет три концепции философии истории, разработанные в XX веке: «концепция А. Тойнби является вариантом теории культурных циклов, опирающейся на идею о том, что история складывается из множества самостоятельных, слабо связанных друг с другом цивилизаций, каждая из которых проходит, подобно живому организму, путь от рождения до смерти; концепция П. Сорокина представляет тот тип философии истории, который истолковывает историю как последовательное чередование немногих основных типов общества; концепция К. Ясперса – это теория линейной истории, проходящей на своем пути несколько критических отрезков, каждый из которых определяет всю последующую эпоху» (см. 16). При этом Тойнби (1889 – 1975 гг.) сторонник Божьего промысла в истории;

Питирим Сорокин (1889 – 1968 гг.) создатель концепции последовательного прохождения человечеством трех типов культуры: идеациональную, идеалистическую и чувственную; Карл Ясперс (1883 – 1969 гг.), противник теории культурных циклов, создатель оригинальной



концепции «осевого времени» (период между 800 и 200 гг. до н.э.), делящего человеческую деятельность на доисторию, историю и мировую историю.

Трудно подводить итоги в условиях основательной неопределенности философских и методологических оснований современной истории и ее познания. Утешением, разве что, является аналогичность ситуации в большинстве других научных направлениях.

### **Литература и примечания:**

\* Четыре возможные позиции в вопросе о смысле истории представляет А. Ирвин:

«1) история наделена смыслом, поскольку она является средством для достижения определенных ценностей (таких, как, скажем, свобода, всестороннее развитие человека, его благополучие и т. п.), реализация которых хотя и является итогом исторического развития, но не зависит от планов отдельных людей и их групп, от их понимания истории и от их сознательной деятельности;

2) у истории есть смысл, так как она является ценной сама по себе, в каждый момент ее существования, причем эта внутренняя ценность истории совершенно не зависит от людей и их групп, которые могут понимать смысл и ценность истории, но могут и не понимать их;

3) история имеет смысл как средство достижения тех идеалов, которые выработало само человечество и которые оно стремится постепенно реализовать в ходе своей деятельности;

4) у истории есть смысл, поскольку она позитивно ценна сама по себе, и эта ценность придается ей не извне, а самими людьми, живущими в истории, делающими ее и получающими удовлетворение от самого процесса жизни».

1. Абакумов В. А. Иерархичность организации биосферы. - Методологические аспекты исследования биосферы. М., 1975.

2. Аксенов Г. П. Пространственно-временные аспекты организованности биосферы и ноосферы – Кибернетика и ноосфера. М., 1986.

3. Анкерсмит Ф. История и тропология: взлет и падение метафоры - [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Philos/Anker/02.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Anker/02.php)

4. Арон Р. Критическая философия истории - [http://textfighter.org/teology/Philos/Aron/filosofiya\\_aron\\_r\\_kriticheskaya\\_filosofiya\\_istorii\\_1\\_poznaniya.php](http://textfighter.org/teology/Philos/Aron/filosofiya_aron_r_kriticheskaya_filosofiya_istorii_1_poznaniya.php)

5. Ахундов М. А. Концепции пространства и времени: истоки, эволюция, перспективы. М., 1982.

6. Белявский А.М. Постмодернизм и история: источниковедческие перспективы – <https://lib.vsu.by/xmlui/bitstream/handle/123456789/1352>

7. Блок М. Апология истории или ремесло историка. Введение - <http://historic.ru/books/item/f00/s00/z0000028/st001.shtml>
8. Богораз (Тан) В. Г. Эйнштейн и религия. Применение принципа относительности к исследованию религиозных явлений. М.-Пг., 1923.
9. Гегель Г. В. Ф. Сочинения, М.-Л., т. 1X, кн. 1, 1932.
10. Григорьева Т. П. Японская художественная традиция. М., 1979.
11. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1972.
12. Дука О.Г. Вероятностно-смысловой подход как постнеклассическая эпистемологическая модель истории - <http://slonam.ru/stati/veroyatnostno-smislovoj-podhod-kak-postneklassicheskaya-episte/main.html>. Напомним, что проблему «фильтра», как неприменного сопутчика познания, выдвинул В. В. Налимов – см. его работу: «Спонтанность сознания. Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектура личности». - М.: Прометей, 1989. - 287 с.
13. Зборовский Г. Е. Пространство и время как формы социального бытия. Свердловск, 1974.
14. Земан И. Познание и информация. М., 1966.
15. Иорданский В. Б. Хаос и гармония. М., 1982.
16. Ирвин Александр. Философия истории - <https://www.litmir.me/br/?b=310>
17. Историческая наука в соотношении с другими общественными науками и философией – <http://biofile.ru/his/30603.html><http://biofile.ru/his/30603.html>
18. Классическое, неклассическое, постнеклассическое в истории развития социально-гуманитарных наук <http://шпагалки.com/filosofiya-nauki/klassicheskoe-neklassicheskoe-postneklassichesk-118736.html>
19. Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. М., 1980.
20. Кроче Бенедетто. Теория и история историографии. М.: Школа «Языки русской культуры», 1998. – 192 с.
21. Кузнецов Б. Г. Идеи и образы Возрождения. М., 1979.
22. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. М., 1930.
23. Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1983.
24. Лекция: в постнеклассической рациональности - <https://www.ronl.ru/leksi/istoriya/942037/>
25. Лой А. Н. Социально-историческое содержание категорий "время" и "пространство". Киев, 1978.
26. Лосев А. Ф. Античная философия истории. М., 1977.
27. Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. М., 1979.
28. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. Соч., т. 3.
29. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1976.
30. Методологические аспекты исследования биосферы. М., 1975.
31. Методология истории - <http://histua.com/ru/slovar/m/metodologiya-istorii>
32. Мостепаненко А. М. Проблема универсальности основных свойств пространства и времени. Л., 1969.
33. Одум Ю. Экология. М., 1986, т. 2.

34. Попов В.В., Щеглов Б. С. Постклассическое понимание философии истории - <https://knigi.link/filosofiya-narodov-kniga/postneklassicheskoe-ponimanie-filosofii-27681.html>

35. Проблемы временной организации живых систем. М., 1979.

36. Пространственная ориентация насекомых и клещей. М., 1979.

37. Смит С. Постмодернизм и социальная история на Западе: проблемы и перспективы // Вопросы истории. 1997. № 8, С. 154 – 161.

**\*\*Переворот, совершенный постмодернизмом в познании, С. Смит описывает словами английского географа Д. Харви следующим образом: «Восприятие времени и пространства изменилось, уверенность в единстве научных и моральных суждений рухнула, эстетика заняла место этики как центра социальной и интеллектуальной сферы, визуальные изображения преобладают над словесными описаниями, эфемерность и фрагментация взяли верх над вечными истинами и единой политикой, объяснения из сферы материальных и политико-экономических основ переместились в область автономных культурных и политических феноменов» (С. Смит.)**

**\*\*\*Постмодернистские направления: Первым, и самым главным, является то, что все они отрицают устойчивые эпистемологические основы, неоспоримые теоретические посылки и закономерности. Их объединяет то, что французский теоретик постмодернизма Ж.-Ф. Лиотар определил как отличительный признак постмодернизма, а именно «неприятие «фундаментальных нарративов» (grands récits), то есть недоверие к абсолютным или универсальным нормам и всеобъемлющим теоретическим системам. Во-вторых, все направления постмодернистской мысли признают языковую концепцию реальности, утверждая, что то, что мы воспринимаем как «реальность», на самом деле социально и лингвистически сконструированный феномен, результат наследуемой нами лингвистической системы. Третье, логически вытекающее из вышесказанного: поскольку мир познаваем только через языковые формы, постмодернистская система отрицает концепции представления и обозначения, являющиеся основой общественных наук. Согласно теории постмодернизма, наши представления о мире не могут отразить или быть соотнесены с реальностью, которая существует за пределами языка, и они могут быть соотнесены только с другими языковыми выражениями. Язык, таким образом, отделен от контактов с внешними обозначениями. В-четвертых, эти направления мысли отвергают положение о социальной целостности, как и понятие о причинности, будучи приверженными разнообразию, плюрализму, фрагментарности и неопределенности. И, последнее, все они ставят под сомнение рациональный, единый субъект, который был основой западной мысли, начиная с эпохи Просвещения, предпочитая рассматривать его как социально и лингвистически фрагментированный (Смит С.).**

38. Теоретические и прикладные аспекты временной организации биосистем. М., 1976.

39. Тош Д. Стремление к истине. Как овладеть мастерством историка/Пер. с англ. – М: Издательство «Весь Мир», 2000.
40. Трёльч Э. Историзм и его проблемы. Логическая проблема философии истории М.: Юрист, 1994. - 719 с.,
41. Уитроу Дж. Естественная философия времени. М., 1964.
42. Файнберг Л. А. У истоков социогенеза. М., 1980.
43. Философия истории. М.: Гардарики, 1999.
44. Философские проблемы глобальной экологии. М., 1983.
45. Философский энциклопедический словарь. М., 1983.
46. Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. «Наука». М., 1984.
47. Фридман А. А. Мир как пространство и время. М., 1965.
48. Хинтика Я. Логико-эпистемологические исследования. М., 1980.

**Ариф Бунятов**

### **Особенности философии истории в немецкой классической традиции**

Унаследовав и критически переработав богатую палитру философской проблематики Канта, Фихте, Шеллинга - главным же образом его пантеистический образ мышления, Гегель создал философскую систему, резюмирующую, обобщающую их идейно-философское, в частности, диалектическое наследие.

Пантеистическая философская традиция также стала средством приобщения Гегеля к мировоззренческим, философско-эстетическим истокам классической немецкой литературы. Широкое философское толкование Гегелем пантеизма стало опосредствующим звеном в освоении идейно-теоретического богатства, созданного Гете, Шиллером и в значительной мере, Гердером.

Общая пантеистическая исходная позиция позволила Гегелю трансформировать гердеровскую идею историзма в идею диалектической каузальности.

Безусловно, подобная трансформация предполагала наличие идей и представлений диалектического восприятия процесса развития, которое, в свою очередь, было взято Гегелем в основном из идейно-философского наследия Канта, Фихте и Шеллинга.

Определяя значение пантеизма классической немецкой философии в формировании этой традиции, и в ее дальнейшем идейном развитии М.Бурр и Г. Ирлиц писали: «Такое мировоззрение благодаря сочетанию наглядно-конкретного и научно-абстрактного мышления в то же время представляло возможность синтеза разнообразных образов

мысли, а также восприятия новых знаний, философские выводы из которых полностью еще не были ясны» (1, с.241).

Решающая роль в формировании принципов гегелевского историзма принадлежит концепции, разработанной Иоганом Гольфридом Гердером.

Определял суть гердеровской концепции историзма, А. В. Гулыга пишет: «Мир встает перед Гердером в виде единого непрерывно развивающегося целого, закономерно проходящего вполне определенные, необходимые ступени» (2, с. 623).

Основные элементы гердеровского историзма нашли свое выражение в главном труде его философско-литературного творчества – «Идеи к философии истории человечества».

Выделяя эти элементы, в первую очередь следует отметить исходную методологическую установку концепции историзма Гердера: идею целостности мира, мира, состоящего из бесконечного многообразия взаимодействий и взаимопереходов собственных формообразований.

Безусловно, идея целостного мира корнями уходит в пантеистическое мировосприятие, в представление о мирозозидающем, тождественным самому себе бесконечном бытие.

Именно целостный подход, предполагающий бесконечное многообразие взаимодействий и взаимопереходов различных частей единого целого легло в основу гердеровского представления о взаимодействиях и взаимопереходах явлений неорганической и органической природы, а также социального бытия, исходящих из определенной единой организации материи.

В рамках этого же представления из естественного природного состояния была выведена история осуществления человеческого разума, развитие событий мировой истории.

В. Ф. Асмус, внесший серьезный вклад в советскую историко-философскую науку, следующим образом охарактеризовал только что отмеченную особенность гердеровского представления о природе причинности в явлениях бытия: «Результатом, этого натуралистического детерминизма было то, что в историческом развитии человечества Гердер не мог различить подлинный предмет исторического изучения. Причинность, которую он усматривал в процессе исторического развития общества, была все та же природная причинность. Исторический процесс развития общества Гердер изобретал с той стороны его содержания, с которой он совпадает еще с процессом развития природа" (3, с.255).

В целом соглашаясь с приведенной характеристикой» нельзя не отметить определенные проблески социального подхода, выделение социально-исторической специфики в творчестве Гердера.

Целостное мировосприятие, основывающееся на пантеистической исходной позиции, у Гердера дополняется важным принципом о поступательном характере развития вообще.

"Не только взаимосвязь пронизывает все, - пишет он - а царит во всем ряд восходящих сил, царит в незримом царстве творения" (4, с. 117).

Зримое же восшествие этих сил по Гердеру можно обнаружить в живой природе. «Мы видим проявление их - утверждает он - в царстве зримом, в органических формах, которые у нас перед глазами» (4, с. 117).

Согласно Гердеру, подлинный историзм присущ исключительно царству божественного творения, в то время как человеческое восприятие охватывает реальное историческое восхождение лишь с внешней стороны.

«Мы - пишет он - приводим в порядок формы, внутренней сущности которых не понимаем, мы, как дети, классифицируем их по отдельным частям тела, по отдельным признакам. А вседержитель видит всю цепь напирających друг на друга сил, и цепь эта - в его руках» (4, с. 117, 118).

Безусловно вышеприведенный отрывок - гимн пантеистическому историзму, раскрывающий тайну гегелевской феноменологии духа, определяющий движущую силу имманентного, исторического восшествия абсолютного духа ко все более высшим формам собственного самопроизводства.

Собственно феноменологические намеки явственно обозначены и в другом отрывке из «Идеи....».

«Душа - указывает Гердер - так высоко поднялась над всеми способностями низших существ, что не только, словно царица, управляет бесчисленными органическими силами тела, как бы присутствуя повсюду в нем, и повсюду проявляя свое могущество, но и способна - чудо из чудес - управлять сама собою и проникать взором вглубь своей сущности" (4, с. 119).

Подобное рассуждение о соотношении духовного и материального начал в органическом мире следует рассматривать как предтечу гегелевской феноменологии духа, при этом учитывая, что гердеровская исходная мировоззренческая позиция ближе к материалистической точке зрения, чем к идеалистической.

Прямое указание на этот счет мы находим у самого Гердера. «Мы не знаем такого духа - пишет он - который творил бы вне материи и совершенно обходился бы без нее; а в самой материи девствует столько сил, подобных силам духовным, что утверждение полнейшей противоположности и противоречия между духом и материей, этими, несомненно весьма различными стихиями, само по себе есть суждение если и не противоречивое, то вполне бездоказательное» (4., с. 119).

Пантеистическая точка зрения у Гегеля доводится до объективации самого субъекта, до признания человеческого разума подлинным demiургом, воспроизводящим самого себя в ходе собственного поступательного движения, тогда как у Гердера самосознание представлено в качестве закономерного результата процесса развития органической природы.

На это отличие собственного пантеистического восприятия от пантеизма объективно-идеалистического толка четко указывает сам Гердер. Для составления полного представления по данному вопросу рассмотрим выдержку из «Идей...», где дан сравнительный анализ двух вышеотмеченных позиций. Отмежевываясь от точки зрения, согласно которой разумная душа – «будто бы строит для себя тело в материнском чреве, строит его, пользуясь разумом» (4, с. 120), Гердер утверждает, что «разум лишь весьма поздно возделывается в нас и что мы являемся на свет, будучи лишь способны воспринять разум, но не будучи в силах ни возыметь его, ни завоевывать собственными силами» (4, с. 120).

Выше мы рассмотрели общие черты гердеровского историзма лишь по отношению к природе.

В «Идеях» мы также фиксируем наличие особого - социокультурного - вида историзма. Представляя в соответствии с идеей тотальной целостности мира саму человеческую историю как естественное, закономерное продолжение природного развития, Гердер вырисовывает целостную картину общественно-исторического развития, где одно социокультурное звено возникает на основе ранее сложившегося духовного наследия.

На конкретных примерах древнегреческой истории Гердер показывает, что реальный ход истории, движимый человеческим духом, складывается на основе наличествующей системы социокультурных условий, с которыми соотносятся законы общественного устройства. По его мнению, общественное бытие зиждется на образе мыслей в совокупности составляющих культуру народа.

«Культура народа, - писал Гердер, - это цвет его бытия, изящное, но бренное и хрупкое откровение его сущности» (4, с. 388).

Именно с культурологических позиций, который позже будут переняты Гегелем, Гердер описывает переход из одной исторической эпохи в другую, совершаемый, по его мнению, в первую очередь в образе мышления людей.

Переход человеческого духа в новое состояние предопределяет преобразование всего жизненного уклада, общественного устройства.

Таким образом, наличествующее социально-политическое состояние общества выводится из своеобразия наличествующего человеческого духа, который сам проявляет признаки к бесконечному прогрессу через пересечения многих восходящих линий развития культур различных народов.

Итак, по Гердеру историю человечества следует рассматривать как восходящую линию развития человеческого духа, воплощенную в конкретных исторических реалиях, где ранняя стадия развития человеческого духа совпадает с первоначальной эпохой мировой истории - эпохой древнегреческих республик.

Здесь, несомненно, фиксируется наличие особой, социокультурной формы объективации исторического рассмотрения.

В «Идеях» обозначена еще одна характерная черта гердеровского историзма. Речь идет о дополнении чисто исторического, хронологического описания последовательности явления, теоретической репродукцией, логическим воспроизводством специфики их перехода друг в друга.

Данная особенность прослеживается и в описании перехода от неорганического мира к органической природе, от нее к социальной сфере бытия.

Раскрывая двойственную природу, - биосоциальную сущность, - человека, Гердер фиксирует коренное его отличие от других существ органической природы. На этой основе, раскрывая истоки человеческого бытия, он пишет, что «общение, дружба, деятельное участие - главная цель, какую преследует гуманный дух в течение всей истории человечества» (см. 5).

Вышеотмеченный методологический прием, а именно выделение специфики рассматриваемой стадии развития, с указанием на коренное ее отличие от предшествующего этапа, в полной мере реализуется в «Идеях» при рассмотрении конкретных исторических эпох.



Общие рассуждения об отдельных исторических эпохах, приведенных в заключительных разделах ряда книг, служат наглядным подтверждением сказанному.

Например, описывая исторические перипетии становления, развития и падения арабского халифата, Гердер в заключительной части определяет специфическое отличие этого исторического периода от предшествующей исторической эпохи.

Причем при определении специфики данной исторической эпохи выделением основного ее отличия от предшествующего исторического периода, обозначены как пределы прошлого, так и связь с будущим.

В частности, в абстрактно-теоретическом изображении истории арабского халифата данный исторический этап рассматривается как опосредствующее звено между греко-римской, римско-греческой и европейской цивилизациями.

Безусловное вышеуказанное различие чисто описательного, хронологического и абстрактно-теоретического изображения исторического процесса развития природных или социальных явлений следует считать предтечей исторического и логического способов познания.

Характерной чертой абстрактно-теоретических схем, представленных Гердером, следует считать выделенную им общую диалектическую тенденцию общественно-исторического развития.

Примечательно с этой точки зрения абстрактно-теоретическое изображение истории Римской империи.

Причину гибели Римской империи Гердер предусматривает в социальном антагонизме, внутренней противоречивости самого римского общества.

«В самом римском строе, - писал он, - заключен был раскол, который со временем рано или поздно, должен был повести к гибели государства - так было устроено само государство, с его нечеткими или неправильно проведенными линиями разграничения между сенатом, всадниками и гражданами» (4, с. 409).

Идея о диалектической антиномичности как движущей силе всякого развития выражена так же в логическом анализе истории восхождения и падения арабского халифата.

«Причины быстрого падения этой громадной монархии, - указывал Гердер, - и причины переворотов, которые беспрестанно разрушали и губили ее, заключены в самом существе дела - в происхождении, в строе этой империи» (4, с. 567).

В связи с вышеизложенным следует отметить, что наряду с довлеющим влиянием пантеистического историзма в творчестве Гердера наличествуют зачатки диалектического восприятия процесса развития. Диалектическая антиномичность пронизывают, как было указано ранее, гердеровскую логико-теоретическую характеристику сущности человека, как существа двух миров, как синтетического феномена природного и социального бытия.

Притом в попытках последовательной реализации принципа диалектической антиномичности и диалектического ее разрешения Гердер прибегает к помощи своеобразного феноменологического приема, обрисовав почти что фантастическую картину перехода человека в одухотворенное, истинно-человеческое состояние, в потусторонний мир. Подобный феноменологический выпад совершается на почве общего пантеистического миропонимания.

Отмеченное выше наличие элементов диалектического образа мышления в творчестве Гердера позволяет сделать предположение об определенном влиянии гердеровских идей диалектической каузальности - наряду с идеей историзма - на формирование диалектической концепции развития Гегеля.

Вышеотмеченные признаки гердеровского историзма в той или иной модификации наличествует в диалектической концепции развития Гегеля. В выработанной им на основе диалектики, диалектическом методе, идея диалектического развития была преобразована в принцип историзма. В качестве центральной установки диалектического метода, принцип историзма выступает как всеобщий закон познания, основное требование которого сводится к указанию необходимости конкретно-исторического подхода к изучаемым явлениям и предметам действительности.

Согласно этому принципу, к научному анализу необходимо привлечь все условия, порождающие изучаемое явление. Иными словами, исследуемое явление должно рассматриваться вместе с его становлением, с учетом всего своеобразия предшествующей ему истории.

Подобное историческое рассмотрение, обнаруженное еще в ранних работах Гегеля, таких как «Позитивность христианской религии», «О различных способах рассмотрения естественного права», «Система нравственности», «Реальная история» и др., пронизывает всю философию духа Гегеля, становится основным приемом его философского творчества.

В ранний, в частности Бернский период творчества, историзм Гегеля носит на себе четко выраженные следы, черты гердеровского историзма. Рассмотрим главные из них.

Как нами было определено ранее гердеровская объективистская трактовка человеческой истории, исходит из представления об исторически прогрессирующем движении человеческого духа в культурологическом его понимании как доминанты развития мировой истории. В произведениях Гегеля, посвященных религии, мы обнаруживаем, по существу, совпадение его взглядов на христианство с культурологической исходной позицией Гердера.

У Гердера перипетии человеческого духа, идеалом которого является достижение нравственного совершенства, выделены в русле идейно-нравственного культурного развития. Согласно же гегелевской точке зрения, эволюция человеческой природы, представленная им в виде последовательных революционных преобразований идейно-нравственных начал общества - так называемого духа времени - устремлена к всеобщему чистому понятию человеческой природы (см. 6).

Притом как у Гердера, так и у Гегеля историческая иллюстрация легла в основу логико-теоретического изображения развития, в одном случае идейно-нравственных и культурологических, в другом же случае, - в более узком смысле, - только идейно-нравственных ценностей.

В первом случае исторический фон был сконцентрирован в реальных очертаниях человеческой истории, во втором же случае - в истории развития религиозных систем, при переходе от язычества к христианству, от начального к более развитому их состоянию.

Здесь наряду с идентичностью приоритетов в соотношении исторического и логического моментов изображения исследуемого объекта налицо совпадение позиций по реализации логико-теоретического способа исследования.

В то же время фиксируемый в данном случае ранний гегелевский логицизм в отличие от гердеровского носит явно диалектический оттенок.

Попытки объективации в трудах Йенского периода, интенсифицируются в связи с поисками критериев научности, объективности в историческом рассмотрении процессов общественно-политического развития.

В частности, учения Парменида и Гераклита, согласно Гегелю, выражают собственно категории бытия и становления, тогда как учение Левкиппа, завершая эту триаду, олицетворяет собой категорию для

себя бытия. В реальной же исторической последовательности учение Парменида предшествует учению Гераклита.

Отметим, что сам Гегель во «Введении в историю философии» фиксирует отсутствие полного тождества между историей философии и логическим порядком расположения категорий.

Он пишет – «Разумеется, что последовательность, как временная последовательность истории, все же отличается от последовательности порядка категорий» (7, с.35). «Однако, в общем и целом этот порядок одинаков» (7, с. 34).

Анализируя вышеизложенную историко-философскую концепцию Гегеля с точки зрения историзма, следует отметить ее особую значимость применительно к познанию вообще.

В целом же историзм в данном случае выступает в качестве диалектико-логической разработки конкретного познавательного, в частности философского познания.

Резюмируя вышеизложенное о становлении принципа историзма в рамках гегелевской философии, отметим следующее:

1. В основном идея историзма Гегеля, в наиболее ее четких контурах была подчеркнута из идейно-теоретического арсенала творчества Гердера. На основе общего пантеистического мировоззрения стало возможным создание оригинальной философской системы, в рамках которой было достигнуто органическое единство диалектических (Кант, Фихте, Шеллинг) и исторических (Гердер) идей;

2. Становление на основе этих идей принципа историзма Гегеля - как центрального компонента системы принципов диалектического метода происходило своеобразно.

В ранний период философского творчества историзм Гегеля носит на себе четко выраженные черты гердеровского историзма. В частности гердеровская объективация человеческой истории, представление об объективном прогрессирующем движении человеческого духа, была перенята Гегелем.

Притом у Гегеля, как и у Гердера - исторические иллюстрации легли в основу логико-теоретического изображения. Здесь наряду с идентичностью приоритетов в соотношении исторического и логического моментов изображения исследуемого объекта налицо совпадение позиций по реализации логико-исторического способа исследования. При этом ранний гегелевский логицизм, в отличие от гердеровского, носит явный диалектический оттенок.

3. Последующий Йенский период творчества Гегеля характерен интенсификацией усилий по объективизации логико-исторического спо-

соба исследования в связи с поисками критерия научности и объективности в историческом познании. Главным итогом этих поисков является формирование идеи диалектической антиномичности, как конкретизация философского видения истории человеческого духа, - феноменологии духа.

4. С «Науки логики» начинается новый этап в творчестве Гегеля, где историзм из чисто диалектических ориентиров переходит в диалектико-логическое основание. Обоснование в данном случае Гегелем единства аналитического и синтетического моментов диалектического метода, проведенного в рамках троичной схемы приводит к вопросу о восхождении от абстрактного к конкретному и обратно.

По Гегелю познание как целостный процесс есть органическое единство обоих видов движения мышления. В начальном этапе собственного развития познание аналитично и представлено как восхождение от конкретного к абстрактному. Результатом же следующего завершающего этапа познания - восхождения от абстрактного и конкретному - является понятие науки.

#### **Литература и примечания:**

1. Бур Н., Ирриц Г. «Притязание разума». «Наука», М., 1978, с. 241.
2. Гулыга А.В. Гердер и его «Идеи к философии истории человечества» М., 1977, с.623.
3. Асмус В.Ф. «Избранные философские труды». «Мысль», М., 1371. с.225.
4. Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества. «Наука» М.. 1977, с 117.
5. Здесь отметим, что выделенная Гердером деятельностная характеристика человеческого бытия, у Гегеля экстраполируется в идею деятельностной природы самого духа.
6. В работе «Диалектика Гегеля и антигегельянства», В.А.Малинин, характеризуя данный аспект гегелевской философии, пишет: «Нельзя сказать, чтобы Гегель окончательно избавился от нравственного подхода к истории, но его морализирование, если оно и встречается, не составляет основы концепции (В.А.Малинин. «Диалектика Гегеля и антигегельянство». М., 1963, с.124,125). В целом солидаризируясь с данной оценкой, вместе с тем отметим, что, на наш взгляд между гердеровским морализаторским ведением истории и гегелевском ее трактовкой принципиального различия нет.
7. Гегель Г. Ф. В. Лекции по истории философии. Соч., т. IX, М-Л., 1935.

**Фарда Асадов**

## Ориенталистика и ориентализм в государствах Центральной Азии и Кавказа\*

Развал Советского Союза, крушение двуполюсной системы международных отношений и выход на арену новых независимых государств дали основание многим исследователям и политикам говорить о восстановлении принципа междивизиационного взаимодействия как основной закономерности общественно-исторического процесса. Существование Советского Союза будто бы устанавливало такой порядок отношений, при котором интеллектуальные, политические и иные производительные усилия общества направлялись идеологическими соображениями (1). Ныне, в переживаемое историческое время, когда политика ищет поддержки у истории, а политики апеллируют к культурно-национальным отличиям и религиозным чувствам людей, представители академической науки видят необходимость помещать схоластические труды в более широкий исторический и философский контекст, а иные даже делают попытку переосмысления мотиваций политики и идеологии СССР в духе междивизиационной конфронтации с Западом (2). Многие, таким образом, поспешили зачислить республики и народы бывшего СССР в формируемые их интеллектуальными потугами новые противоборствующие лагеря. Насколько подобные идеи соотносятся с задачами и устремлениями самих обществ и соответствуют закономерным тенденциям развития наук об обществе можно, как нам кажется, судить по ситуации в ориенталистике – отрасли, считавшейся передовой в том, что касалось взаимодействия различных культур и народов, науке, определявшей потенциал и перспективы интеграционных процессов в мире.

Новые условия развития ориенталистики появились в связи с так называемой глобализацией общественного процесса, когда проблемы, стоящие перед народами Запада и Востока стали обретать общие формы и параметры и когда в обществоведческую науку стало приходить все больше и больше ученых, выходцев из восточных стран, не склонных смотреть на проблемы своих обществ как на экзотику мировой науки.

В своей, ставшей очень популярной в академической среде книге профессор Колумбийского Университета Эдвард Саид говорит, что в его понимании «ориентализм» имеет три взаимосвязанных значения. Во-первых, это область академических знаний и исследований, имеющих в качестве объекта исключительно Восток (это понятие и принято было в советской науке называть словом востоковедение, или ориентали-

стика). Во-вторых, это определенный стиль мышления, познания и поведения, свойственный Востоку в отличие от Запада. Четко устанавливая эту разницу, ученые, поэты, писатели и экономисты создают работы, определяемые как проявление восточных мотивов и стиля. Наконец, это особая структура взаимодействия с Востоком. Это описания, изучения, это отношение к Востоку, имеющие задачу его подчинения и управления. По мнению Эдварда Саида, эти три уровня ориентализма настолько взаимосвязаны и влияют друг на друга, что кто бы ни писал, думал, или делал что-либо в связи с Востоком, не может выйти за рамки системы познания и интересов Запада на Востоке (3).

Старейший из востоковедов профессор Бернард Льюис, печальная весть о кончине которого пришла в период редактирования этого сборника, резко возражал против существования последнего качества ориенталистики. Для него ориенталистика имеет только два значения. Это стиль в искусстве и отрасль академической науки (4).

Бернард Льюис выступил главным оппонентом Эдварда Саида по вопросу об «ориентализме», о том, насколько политизирован он стал в последнее время и стоит ли от него отказываться как от термина и отрасли науки. Первое издание «Ориентализма» было осуществлено в 1978 г. Ко времени выхода последнего издания в 1995 г. дискуссия не обрела тенденции к завершению, и, готовя новое издание, Эдвард Саид снабдил его обширным послесловием, в котором отозвался о Б. Льюисе как о «самозванном глашатае интересов гильдии ориенталистов» (5). По утверждению Э.Саида, широкое значение ориенталистики как комбинации академических исследований и практических задач по установлению благоприятных для Запада отношений с Востоком присуща прежде всего британской и французской традиции, а после Второй мировой войны и США. В меньшей степени это также относится к другим школам ориенталистики, в том числе и русской (6).

Русское востоковедение, безусловно, складывалось под влиянием европейского. У его истоков, как и у истоков всей российской науки, стояло немало европейцев. К числу основателей российского востоковедения принадлежал и наш соотечественник Мирза Казембек, хотя говоря о нем, не всегда упоминают, что он принял христианство (7). Задача этой науки в России, которая к тому времени стала огромной империей, включавшей обширные территории, населенные мусульманскими и другими восточными народами, были подобны тем, что стояли перед европейской ориенталистикой. Однако было бы неверно отождествлять российскую ориенталистику с советской. Главное от-

личие было в том, что в советском востоковедении Восток был поделен на «свой» и «чужой». От такого деления «свой» Восток проиграл, конечно, больше. История и культура многих народов рассматривались под углом зрения и в интересах русской истории. Финно-угорские народности, народы Сибири, и, конечно, мусульманские народы Центральной Азии и Кавказа предстали как часть истории единого Советского Союза. Мало выиграла от этого, строго говоря, и русская история. С другой стороны, идеологические приоритеты вызвали к жизни обобщающие концепции исторического развития западных и восточных обществ, такие, как например, концепция истории общества как смены общественно-экономических формаций. Развитие советского обществоведения шло с вовлечением всего материала исторической науки, в том числе и востоковедческой. Поэтому достижения советского востоковедения не оставались уделом востоковедов, а влияли на разработку общих концепций развития (8).

Наука – это проблемы, требующие особого, научного рассмотрения, это работы, написанные по этим проблемам и это люди, написавшие эти работы. Ученые-востоковеды, будем говорить, из восточных стран бывшего СССР, оставив вопросы развития собственных народов вниманию ученых, специализировавшихся на так называемой отечественной истории, обращали свои взоры исключительно на зарубежный Восток, оказываясь тем самым в позиции своих западных коллег, смотрящих на Восток извне. Эту особенность бывшего советского востоковедения не почувствовал профессор Льюис.

XXIX Международный конгресс востоковедов в Париже в 1973 г. стал ареной противостояния сторонников ориенталистики как особой отрасли науки и ее противников. Ориентализм был атакован двумя группами ученых. Во-первых, это были те, чьи исследования и профессиональные интересы не укладывались в традиционные географические и проблемные рамки ориенталистики, и, во-вторых, это были ученые из восточных стран, для которых занятия историей и культурой собственного народа не могли носить названия «ориенталистика».

Удивление Б.Льюиса вызвало выступление ныне покойного академика Бабаджана Гафурова. Ему показалось необъяснимым и, в то же время, знаменательным для дела сохранения ориенталистики, что восточный по происхождению ученый говорил о недопустимости отказа от понятия «ориенталистика», которое хорошо служило науке в течение целого столетия (9) и символизировала связь с учителями и предшественниками. Несмотря на поддержку, оказанную Б.Гафурову востоковедами из других социалистических стран, конгресс отказался от термина



ориенталистика и принял название «Международный конгресс по гуманитарным наукам в Азии и Северной Африке» (10).

Советское востоковедение ввиду своего особого положения, стремления рассматривать Восток в рамках универсальных концепций и дифференцирования традиционного Востока на «свой» и «чужой» избежало кризисной ситуации внутри своего сообщества и сохраняло свои приоритеты, институционные названия и единство рядов, абсорбировавших ученых России, других европейских республик и республик Кавказа и Центральной Азии. Тем не менее, то, что востоковедение является наукой, отнюдь не изолированной от политики, а советское востоковедение не находится в изоляции от общих направлений отрасли, стало очевидным в последние годы существования «советского востоковедения». После смены руководства в Главном Институте востоковедения в Москве, когда вместо Б. Гафурова директором Института стал Е. М. Примаков, это стало явным даже для непосвященных. Академик Примаков в дальнейшем больше известный как политик, в конце 70-ых, возглавляя Институт, считался одним из авторитетнейших специалистов по проблемам современного Арабского Востока.

На свой последний конгресс востоковеды бывшего СССР собрались в 1991 г. в Махачкале. Официальное название этих регулярных собраний было Всесоюзная конференция востоковедов. Дискуссий о правомерности термина «ориенталистика» не было, стоял вопрос о границах понятия «Восток», о политизации востоковедения. Запомнилось, как один из выступавших отметил, что сколько бы ни говорили об отстраненности востоковедной науки от политики, назначение бывшего некогда директором ИВ АН СССР Е. М. Примакова на должность руководителя внешней разведки говорит само за себя (11). И хотя вопроса об отмене конференций на повестке дня не было, всем участникам было ясно, что следующей конференции не будет.

Распад СССР привел практически к дезинтеграции бывшей советской науки. Прежде всего и главным образом это коснулось общественных наук. Расхождение политических и экономических интересов сказалось и на смещении приоритетов востоковедной науки. В России значительные силы ориенталистов переквалифицировались в исследователей мусульманских стран бывшего СССР. Можно сказать, происходил возврат к традициям, целям и задачам западной ориенталистики (12).

В республиках бывшего СССР на передний план ставились вопросы национальной истории и культуры. Особенностью и закономерностью

этого этапа явился, к сожалению, растущий провинциализм, неизбежный в силу недоступности новых научных технологий и источников информации, а также отчасти вызванный необходимостью направлять усилия на пересмотр прежних представлений, переоценку уже известных источников. Эти новые приоритеты потребовали привлечения усилий востоковедов этих стран, и многие, как и их российские коллеги, обратились к проблемам своего региона. Те же исследователи, которые продолжили заниматься вопросами Востока в широком смысле, оказались в новом сообществе и в новых условиях, когда необходимо определяться по отношению к основным тенденциям и группам интересов и ученых мировой востоковедной науки. Одной из таких задач явилась выработка позиции по отношению к общей дискуссии об ориенталистике.

У ученых из ближневосточных стран с самого начала отношение к ориенталистике было резко отрицательным. Оснований для этого они находили более чем достаточно. Слово “мусташирик”, служащее в арабском языке переводом слова “ориенталист”, считалось имеющим политический смысл. “Мусташирикун” были агентами и пособниками британского и французского колониализма (13).

В отличие от своих коллег в странах Среднего Востока, для ученых в республиках бывшего СССР слово “востоковед” никогда не было двусмысленным. Вместе с тем в условиях, когда цели российского востоковедения начали обретать особенности, сближающие ее с западной ориенталистикой в том качестве, каком ее критиковал Э.Саид, становилось необходимым осмыслить задачи исследования в контексте проблем современного мира и политики. О том, что писать иначе становится практически невозможно, отметил в своем письме незадолго до своей смерти Альберт Хаурани, известный представитель западной ориенталистики, критиковавший автора “Ориентализма” за преувеличения и резкость. В марте 1992 в своем письме Э. Саиду Альберт Хаурани писал, что благодаря аргументам, содержащимся в книге стало невозможно использовать слово “ориенталистика” в нейтральном значении, и он, конечно, хотел бы сохранить слово для обозначения “Этой специальной, довольно скучной, но очень ценной научной дисциплины (14)”. В словах А.Хаурани наряду с ностальгией по прежним временам чувствуется признание политизированности западной ориенталистики.

Более категоричный оппонент Э.Саида профессор Бернард Льюис считает нападки на ориенталистов несправедливыми и ратует за значение ориенталистики как классической науки, смысл названия кото-

рой был деформирован теми, кто его неверно употреблял (15). Вместе с тем он дал понять, что видит причины этих нападок в культурных различиях оппонентов ориентализма, в их социально-психологической детерминированности. Он сразу выделяет мусульманских традиционалистов, считая, что по их логике отношение к занятиям исламом учеными, не являющимися мусульманами, недопустимо, ибо это может делаться только с враждебными намерениями. Такой ход мысли естественен для верующего мусульманина, так как сами мусульмане не изучают христианство или иудаизм и не видят причин для изучения ислама христианами и иудеями. Действительно, в средние века зиммиям, т.е. иноверцам, проживавшим в мусульманской стране, закон запрещал учить своих детей Корану. У средневековых христиан были подобные же представления. Они изучали ислам только с целью удерживать христиан от принятия этой религии, или убедить мусульманина принять христианство. Однако эти представления остались в далеком прошлом христианского мира, тогда как они долго преобладали в восприятии межрелигиозных отношений мусульманским миром (16).

Особенно критически Б.Льюис отзывался о таких оппонентах ориентализма, как Анвар Абд ал-Малик, Ибрахим Абу Лахад, и, конечно, Эдвард Саид. Он считал неслучайным, что все они являются арабами-христианами, живущими на Западе (17). Объяснение такого отношения к этим ученым Б.Льюис предлагал искать в следующих словах из статьи Абу Лахада, опубликованной в одном из бейрутских журналов: “Эти официальные лица (арабских государств - А.Ф.) не должны допускать, чтобы богатства арабов служили американским и израильским интересам. Они должны честно и обстоятельно изучать каждое обращение за материальной и моральной помощью. Они не должны позволять, чтобы деньги арабов использовались для ослабления, развенчивания, или компрометирования самих арабов (18).

Статья Абу Лахада была опубликована в 1974 г. Это было время резкого скачка цен на нефть, а соответственно и большого подъема доходов нефтедобывающих арабских государств. Благотворительные пожертвования на исследования культуры и истории ислама и арабов выросли, ожидалось, что они будут расти и дальше. Логика Б.Льюиса вполне понятна, речь идет о борьбе за исключительное право черпать средства из арабского богатства. По его мнению, это право хотят выговорить себе исследователи арабского происхождения, осевшие на Западе и с ревностью следящие за тем, чтобы другим из этих средств ничего не досталось.

Мысли Б.Льюиса можно было бы считать сильными аргументами, если не заметить, что в его рассуждениях один вопрос заменяется другим: вопрос о состоянии и целях традиционной ориенталистики вопросом об интересах ориенталистов восточного происхождения. Эмоциональное замечание Абу Лахада можно объяснить и так, как это предлагает Б.Льюис, но можно считать и реакцией на действительное положение вещей в отрасли. Имеем ли мы основание полностью отрицать мнения и чувства людей, которые достаточно полно интегрированы в сообщество ученых Запада и вовсе не склонны делить ориенталистов по этническому принципу. Как Абу Лахад, так и Э.Саид утверждают, что их суждения об ориентализме основаны на наблюдениях за общей тенденцией, но не подразумевают, что среди ориенталистов нет исследователей, внесших значительный вклад в развитие отрасли, нисколько не думая о каких-то политических задачах (19). Профессор Эдвард Саид по происхождению араб-палестинец. Он получил полное западное образование, учился в Принстонском и Гарвардском университетах США, а с 1963 г. преподавал английский язык и литературу в Колумбийском университете в Нью-Йорке. Вместе с тем он признает, что личный его опыт позволяет утверждать, что араб, или мусульманин в США постоянно испытывают воздействие неблагоприятных культурных стереотипов, расизма и имперского политического мышления, бытующих в сознании основной части населения. Автор “Ориентализма” утверждал, что требуется мужество заявить, что ни один ориенталист не может ни с позиций культуры, ни политики открыто ассоциировать себя с интересами арабов. Если это и происходит в определенной степени, то признается неприемлимым для науки. Западная ориенталистика, считает Э.Саид - наука пристрастная (20).

Ход дискуссии, используемые аргументы свидетельствовали о двух важных явлениях. Во-первых, происходящие изменения в мире сильно повлияли на состояние, проблематику и методологию той сферы, которую традиционно называли ориенталистикой. Явление так называемой глобализации, вовлеченности различных исторических регионов мира в единую систему экономических и политических отношений, развивающихся в соответствии с изучаемыми общими закономерностями, ставили на первый план вопросы, связанные с необходимостью и трудностями взаимодействия этих регионов, отодвигая на второй план традиционные вопросы изучения конкретных стран и обществ. Во-вторых, спор о задачах и правомерности существования ориенталистики отражало не только состояние и приоритеты академической

науки, но и определенный расклад политических интересов стран и сообществ в мире. Тогда с неизбежной необходимостью должен ставиться вопрос об объективности академических исследований. Поскольку каждое исследование претендует на объективность, необходимо установить требования, или критерии оценки этих работ, которые учитывали оба этих явления и соответственно давали бы возможность судить с точки зрения наблюдаемых процессов современного научного познания, в свете актуальных проблем мирового общественного процесса, а также с точки зрения отраженности определенных интересов в источниках информации и исследованиях. Иными словами, определяя наше отношение к исследованиям, касающихся самых различных исторических эпох, нужно ставить задачу их осмысления как отражений определенных универсальных процессов, или проблем, также как и необходимо устанавливать типологию источников информации и научных взглядов, рассматривающих и трактующих эти проблемы.

Таким образом, востоковеды в странах бывшего СССР при исследовании вопросов настоящего и прошлого должны учитывать следующие задачи.

Конкретные вопросы историографии помещать в широкий контекст общественного развития, различать проявления, метаморфозы закономерностей и обстоятельств, устанавливаемых ими для интересующего их исторического времени, также и в иные исторические эпохи, и особенно в современном мире, иными словами видеть связь явлений настоящего с теми проблемами, которые исследовались ими на материале прошлого.

Проводить типологический анализ источников информации разных эпох, т.е. видеть общее и особенное между современными исследованиями и трудами предшествующего исторического времени, уметь группировать их по типу отражаемых интересов и мнений, безотносительно эпохи их создания.

По возможности определять социальные и политические группы в обществе, заинтересованные в определенной трактовке событий прошлого, также как и настоящего.

### **Литература и примечания:**

\* Перепечатано с исправлениями и дополнениями: Газета Elm, №№ 41-42, 43-44, Baku, 2000.

1. Здесь имеются в виду распространившиеся на Западе, среди политиков и в академической среде, представления о том, что после окончания конфронта-

- ции с Советским Союзом конфликты в мире будут определяться конфликтами культур и цивилизаций, т.е. культурные различия и несовместимость, выйдя на первый план отношений между людьми, станут причинами войн. Много внимания и возражений вызвала книга известного американского политолога Самюэля Хантингтона «Столкновение цивилизаций и новый мировой порядок» (Samuel P. Huntington. The clash of civilizations and the remaking of world order. – Simon & Shuster: N.Y., 1996, 367 p.).
2. Известный российский политолог, вице-президент Российской Ассоциации Международной политики Сергей Кортунов в одном из недавних номеров журнала "Международные отношения" заметил, что все победы и неудачи Советского Союза – это результаты противостояния русской культуры и цивилизации с западной, а не следствия идеологических столкновений.
  3. Edward W. Said. Orientalism. Penguin Books: L. 1995, p. 2-3.
  4. Bernard Lewis. Islam and the West. L., 1997, p.101.
  5. Edward W. Said. Orientalism, p. 343.
  6. Ibid., p. 1,4.
  7. А.Рзаев. Мирза Казем-бек. - Азернешр: Баку, 1965, с. 14.
  8. Ю.В. Кочановский. Рабовладение, феодализм, или Азиатский способ производства. - Наука: М., 1971 ; В.Н.Никифоров. Восток и Всемирная история. - Наука: М., 1977.
  9. XXI Всемирный конгресс востоковедов состоялся ровно через сто лет после Первого конгресса, который также происходил в Париже.
  10. Bernard Lewis. Islam and the West, p. 103-104.
  11. Е.М.Примаков перед этим несколько лет был директором Института мировой экономики и международных отношений.
  12. В структуре Института востоковедений АН Российской Федерации был создан отдел стран СНГ. Многие специалисты, прежде занимавшиеся странами Ближнего Востока переориентировались на изучение "Ближнего зарубежья" или мусульманских регионов России.
  13. Shawqi Abu Khalil. Al-Hadarat al-Arabiyya al-Islamiyya. - Manshurat Kulliyyat ad-Da'wa al-Islamiyya: Tarabulus, 1987, p. 6.
  14. Edward W. Said. Orientalism, pp. 341-342.
  15. Bernard Lewis. Islam and the West, p. 103.
  16. Ibid., pp. 105-106.
  17. Ibid., pp. 106-107.
  18. Ibrahim Abu-Lughod. Al-Saytara al-sihyuniyya 'ala al-dirasat al-'arabiyya fi Amrika. - Al-Adab, 12, #6 (June 1974), p. 5-6. Цитировано по: Bernard Lewis. Islam and the West, p. 107.
  19. Edward W. Said. Orientalism, p. 342.
  20. Ibid., p. 27.

## Историософия Константина Леонтьева

Религиозный мыслитель, социолог и писатель, Константин Николаевич Леонтьев (1831-1891) является одним из самых интересных мыслителей русской культуры XIX-го века. Сложным и противоречивым был путь мировоззренческой эволюции этого мыслителя. Воспитанный на традициях либерально-эстетической традиции, в молодости Леонтьев считал себя романтиком и нигилистом. В истории русской религиозной мысли он известен как важнейший представитель *нео*-славянофильства и консерватизма. Леонтьев, малоизвестный для широкой общественности и несправедливо игнорируемый интеллектуалами, безрезультатно ждал внимания и признания. Только после смерти его признали и оценили по достоинству. Интерес к творчеству Леонтьева не угасает и в наши дни.

Своими политическими взглядами К. Леонтьев был близок к группе русских реакционеров (Катков, Филиппов), хотя его религиозно-философская концепция осталась чуждой и неприемлемой для них. Перу Леонтьева принадлежат драматические произведения, рассказы, романы. Религиозно-философские и социально-политические взгляды развиты в сборнике *«Восток, Россия и славянство»* (1885-1886). Здесь же излагается и его концепция историософии.

Направление мировоззренческих изысканий и характер философских взглядов Леонтьева определяются тремя основными элементами – натурализмом, эстетизмом и религиозностью.

Большую роль в формировании концепции историософии К. Леонтьева сыграл тот факт, что он был натуралистом. Обобщение опыта, принятого из медицинской практики исследования человеческого организма, привело К. Леонтьева к выводу, что каждый организм проходит три фазы развития. Начальная стадия, по словам К. Леонтьева, это «период первичной простоты», когда будущее только предвидится. Биологическому организму на этом этапе соответствует стадия зародыша организма и этап раннего детства (младенчества). Сам процесс развития Леонтьевым представляется как «Постепенное восхождение от простейшего к сложнейшему, постепенная индивидуализация, обособление, с одной стороны, от окружающего мира, а с другой - от сходных и родственных организмов, от всех сходных и родственных явлений» (1, с. 136). На этой стадии организм выходит из состояния «бесцветности» и приобретает сложность и оригинальность. Усложнение составляющих элементов ведет к внутреннему разнообразию и укрепляет его единство (целостность). Высшей стадией развития является «единство разнообразия», когда в процессе жесткой индивидуа-

лизации частей происходит формирование их единства со строгой иерархической структурой («деспотическое единство»). Эта вторая высшая стадия развития называется «*периодом* цветущей сложности». Ее можно сравнить с возрастом юности и совершеннолетия. Но после всякого совершеннолетия следует старость и смерть. Эта уже третья и последняя стадия, которую Леонтьев называет «*периодом* вторичного смесительного упрощения». На этом этапе иерархично расположенные части постепенно теряют индивидуальность, что приводит к распаду и упразднению иерархии. Свободное состояние, при котором каждый элемент равносильно и не взаимодействует с другими элементами, является смертью организма. В противовес этому, чем строже иерархия, тем более жизнеспособным и совершенным является объект.

Этой общей закономерности развития, по мнению Леонтьева, одинаково подчиняется и самый простой биологический организм, и социально-политическое общество, имеющее самую сложную структуру. «Исходите всегда мыслью из идеи развития, осложнения и смешения - и вы редко будете ошибаться. Ибо это реальнее всего - и дает мало простора пристрастиям и несбыточным мечтам» (2, с. 30). Очевидно, что применением научных теории, заимствованных из естествознания, в сфере философии истории, Леонтьев пытался создать объективную основу для собственной концепции. Сегодня уже никто не спорит о том, что в сфере природы и в сфере истории действуют разные закономерности. На эту разницу в русской философии указывал и Н. Михайловский (1842-1904), когда остро критиковал применение так называемый «принцип аналогии» в сфере социологии. Но Леонтьев, видимо, так сильно был увлечен «проблемой цветения и упразднения всякого индивидуального», что фундаментальная разница между сферами природы и истории осталась для него вовсе незамеченной. Он хотел подчинить человека и его историческое бытие закономерностям органической природы, тем самым совершив ошибку, называемую в социологии «биологизмом».

Этой же ошибкой обусловлен леонтьевский принцип «эстетического понимания истории». По мнению Леонтьева, так как природа и история с одинаковой необходимостью подчиняются общим закономерностям, они также должны иметь общие критерии оценки. Таким критерием не может служить мораль, ибо «мораль имеет свою сферу и свои границы». Нравственность является высшей особенностью личности, но природа является реальностью вне всякой моральной оценки. Леонтьев без критического анализа принимает принцип аналогии и данную



позицию применяет в сфере истории. Соответственно, он считает, что процесс истории и реализованная в ней природная закономерность существуют вне морального начала. Для природы и истории самым точным должен быть эстетический критерий, ибо он является всеобщим. «Эстетика как критерий приложима ко всему, начиная от минералов до человека. Она поэтому приложима и к отдельным человеческим обществам, и к социологическим, историческим задачам. Где много поэзии - непременно будет много веры, много религиозности и даже много живой морали» (2, с. 36). Для Леонтьева красота, прекрасное является мерой жизни и культуры (прекрасное - не в узком смысле, а в значении разнообразия, выразительности, сложности). Всякая культура велика и важна тогда, когда его формы прочны. Это высшее состояние достигается в «стадии цветущей сложности и единства». Очевидно, что натуралистические и эстетические воззрения Леонтьева совпадают друг с другом.

По мнению Леонтьева, нация является живым организмом, который состоит из этнической массы. «Нервной системой» этого организма можно считать те общественные институты и разнообразные формы национальной жизни, которые внутренне формируют этот организм. Самой твердой формой, которая поддерживает, охраняет индивидуальность нации и из его членов делает творцов истории, является политическая форма, т. е. государство. Без создания государства, нация не может занять твердое место в хороводе истории. Государство, как политическая форма, разделяет нации друг от друга, но, если внутри этой формы нет других дополнительных границ, то это государство будет организационно скудным и неразвитым. Выражением высшего развития внутренней структуры государства является строгое горизонтальное и вертикальное деление.

Первое подразумевает деление территории государства на центр и периферийные регионы, второе – сословная дифференциация населения. Чем прочнее это деление, тем сильнее «жизненное напряжение» внутри государства, тем более полнокровной является историко-культурная жизнь народа. «Хотя и "культура" и "государство" суть понятия как бы отвлеченные, но в действительности отвлечениям этим соответствует известная совокупность весьма реальных явлений, доступных нашим чувствам: очень большое общество людей, города, села, здания, семейные картины, придворные обычаи, богослужение, междоусобия, войны, литературные произведения, одежды, изречения, замечательные людские характеры, подвиги, страдания, добродетели и низости и т. д. Все эти явления более или менее вещественны, и куль-

тура тогда высока и влиятельна, когда в этой разворачивающейся перед нами исторической картине - много красоты, поэзии» (2, с. 40). Такого состояния нация достигает тогда, когда она входит в стадию «цветущей сложности и единства».

Леонтьев считает, что европейские народы достигли своего культурного пика, т. е. стадию «сложности и единства» в Средние века и в Новое время. А после Просвещения и Великой французской революции западная цивилизация своим формальным буржуазным равноправием и упрощением социальных связей, вступила в стадию «вторичного смесительного упрощения и распада». Прогресс, который борется против всякого сословного, церковного и имущественного деспотизма, ни что иное как процесс распада, т. е. процесс вторичного распада целого и смешения его частей. Он упраздняет морфологические контуры и уничтожает органические особенности, присущие общественному телу. Способы распространения эгалитарного прогресса является трудным процессом, а цель - грубым и простым. Он направлен на создание среднего, уродливого буржуазного индивида, который лишен живого религиозного чувства и творческого вдохновения (эти взгляды Леонтьева развиты в его статье «Средний Европейец, как идеал и оружие всемирного разрушения» 1884 г.).

Мысль о том, что Россия пока не достигла высшей стадии («стадии цветущей сложности») исторического развития, вселяла в Леонтьева надежду на светлое будущее его родины. Он предполагал, что в России существует возможность оригинального, небуржуазного расцвета культуры, что было бы позитивным новшеством для человечества. Он мечтал об «освобождении» Константинополя Россией и превращении этого древнего христианского города в «очаг консервативной культуры». Попрощаться с этими надеждами ему пришлось довольно скоро.

Быстрое распространение буржуазно-эгалитарного процесса и освобождение крестьянства окончательно разрушили надежды Леонтьева насчет исторической миссии России. С этого периода его высказывания в адрес славянского мира отличаются особой остротой. Он прямо заявляет, что понятие «славянство» не имеет никакого конкретно-культурного содержания. Жизнь народа славянского происхождения лишена оригинальной культурной основы и питается источниками традиционного византизма и прогрессивного европеизма: «мы, славяне, в течение 1000 лет не проявившие ни тени творчества, вдруг теперь под старость дадим полнейший культурный тип?!» (2, с. 28).

Леонтьев одинаково негативно относился как к идее либерального прогресса, так и к идее политического панславизма. Он догадывался, что культурно-языковое родство балканских славян не могло быть основой для единения славянского мира. Такое единение, по его мнению, способствовало бы укреплению существующих на Руси слабых демократических начал, что, в свою очередь, привело бы к ослаблению византийско-консервативных элементов в русском образе жизни. Для Леонтьева, как консерватора, это было недопустимо.

Леонтьев в любой социальной сфере дает высшую оценку принужденному характеру отношений, ибо, считает, что по другому невозможно сохранить самость и прочность разнообразных форм социально-культурной жизни. Поэтому, неудивительно, что спасение России он видит в сильной власти византийского типа. Такой самодержавный режим не должен «стоять» прямо на массе «неграмотного» народа, между Царским тронem и народом должна возвышаться «твердая иерархия», так как «для государства более важно неравенство между людьми и между классами, нежели сама монархия» (3, с.420). Строгая социальная стратификация для Леонтьева является знаком расцвета и силы культуры. По его мнению, если русский народ хочет быть «богобоязненным», то он должен самоограничиться, поскольку, при меньшей свободе, при меньших порывах к равенству прав будет больше серьезности, а значит, и больше достоинства и смирения. Без таких «защитных мер» русскому народу больше остальных сулит угроза оказаться «богохульным».

С начала 80-х гг. XIX века, Леонтьев приходит к мысли, что Россия с фатальной неизбежностью стремится к революции. В этот период он много думает о том, какое место в его схеме должен был занять социализм. Он точно угадал, что социализм станет деспотическим режимом, логическим продолжением исторического развития России: поскольку, Россия, как прямая наследница Византийского абсолютизма, больше всех остальных государств была готова к осуществлению тирании такого типа. Леонтьев отлично понимал, что грядущая русская революция не принесет людям свободу и покончит с мечтами либерально-радикальной интеллигенции о равноправии и благополучии.

Ясно, что у Леонтьева нет системной теории социализма, одни только догадки. По его мнению, социализм, который победит в скором времени, это антитеза либерализма. Поэтому социализм появится в виде «нового феодализма». Для того чтобы Россия не оказалась вне магистральной линии хода истории, она должна забрать инициативу у коммунизма и сама встать во главе этого движения. Россия, исходя из

русского характера, может преобладать в этом деле. Должны быть предотвращены присущие социализму губительные крайности. Социализм должен быть помещен в «защитные» рамки, для чего необходимо во внешнюю политику самодержавия внедрить экономическую программу «нового феодализма». Строго должна быть ограничена частная собственность на землю. Важным элементом «социалистической монархии» является новый сословный строй и сильная, неограниченная центральная власть. Неравенство должно быть решающим моментом как в отношениях между разными слоями, так и внутри каждого из них самих. Общество должно быть проникнуто строгим религиозным духом, который будет сформирован и воспитан церковью. Идеи Леонтьева, конечно же, не имеют ничего общего с теорией социализма, но практику «реального социализма» он предсказал довольно точно.

Предсказал Леонтьев и то, что русский коммунизм окажет разрушительное влияние на народы Востока и заставит их восстать против буржуазного мира Западной Европы. Леонтьева не так уж волновало истребление буржуазного мира, поскольку он, в соответствии с русской традицией, ненавидел капитализм и буржуазию. Он был движим желанием спасения и сохранения только остатков древней аристократической культуры. Он старался защитить формы культурной и социальной жизни от «пагубного влияния идей свободы и равенства», так как считал, что буржуазное мещанство, демократизм и социализм приводят к формированию нерелигиозного человека, к окончательной гибели прекрасного индивидуализма и творчества. Во избежание этой опасности он требовал от государства максимальной строгости политической реакции. В связи с этим, остроумно было замечено С. Булгаковым: «Пора учиться, как делать реакцию», - пламенно и сурово призывает Леонтьев. Замечательно, что пред его проницательным умом ни разу не стал вопрос: да эстетична ли реакция? Можно ли красиво делать реакцию?» (4, с. 442).

Позиция русского философа ставит немало нерешенных вопросов и перед нами. Во-первых, непонятно, что общего имеют эстетика и красота с политикой, даже если эта политика основывается на теории «идейного консерватизма»?! К тому же – если гибель и смесительное упрощение культуры является закономерно обусловленным процессом, то, как может политика противостоять ему? Культурно-эстетическим идеалом для Леонтьева является расцвет византийской культуры, но если византийская культура (так же как и все остальные культурно-исторические типы) погибла в результате естественного

процесса, тогда как возможно ее «оживление» и развитие?! Кроме этого, византийская культура ничто иное как одна из ранних ступеней культурно-исторического развития Европы. Как согласуется идеализация Византии с разрушительной критикой Европы? Концепция историософии Константина Леонтьева не предоставляет ответов на эти вопросы.

Эстетизм и религиозность в концепции историософии Леонтьева также играют немаловажную роль. Леонтьев был эстетом как в самом широком, так и в узком смысле этого слова. Он ценил красоту и прекрасное во всем: в искусстве, в жизни, в мире, в человеке. Эстетика искусства для него являлась отражением эстетики жизни. Эстетическое отношение к миру, к человеку становится особой формой духовной жизни Леонтьева. В молодости эстетические порывы на некоторое время стеснили и ослабили его религиозную и этическую целенаправленность. Но после религиозного «поворота», проблему о примате между эстетическим и религиозным Леонтьев решает в пользу последнего.

Глубоко пессимистической является леонтьевская интерпретация христианства. Он отрицает всякую возможность достижения счастья в жизни земной. Наряду с проповедью боязни и любви к Богу, религиозное воззрение Леонтьева отличаются глубоким, строгим эсхатологизмом. В этих условиях единственной заботой человека является спасение собственной души.

Антропологические воззрения Леонтьева резко противоречат с антропологическим оптимизмом, который основывается на вере в самостоятельную ценность человека и проповедуется идеологией секуляризма. Не существует никакой эмпирической или метафизической основы для возвышения человеческой личности, его чести и права. Для христианства неприемлема вера в автономную ценность человека. Леонтьев отказывается от рассмотрения проблемы человека только в связи с периодом его земной жизни, ибо душа человека продолжает жить в загробном мире.

Религиозно-антропологическая концепция К. Леонтьева определяет характер его этических взглядов. В ней строго отделены друг от друга идеи «любви к ближнему» и «любви к человечеству». Любовь к ближнему - подразумевает реального человека, а не абстрактное человечество с его разнообразными и противоречивыми требованиями и желаниями. Уважая идею «любви к ближнему», Леонтьев смеется над идеей «любви к человечеству», считая эту идею фальшью. По его мнению, авторы этой идеи не осознают «неизбежный трагизм жизни», не

догадываются, что всеобщая гармония и всеобщее согласие неисполнимы в реальной жизни: этого не обещает ни христианство, ни природная закономерность. Современная культура, – которая полна каждодневными заботами о благоустройстве земной жизни и которая подавляет мысль о спасении души – всецело скудна и уродлива, как в эстетическом, так и в религиозном смысле.

Мировоззрение Леонтьева полно внутренними противоречиями. Но, несмотря на противоречия, оригинальное философское видение и умение смело выявлять наиболее острые проблемы современности, обеспечивает этому мыслителю достойное место в истории русской философской мысли. Русская общественная мысль XX-го века с большим интересом отнеслась к «консервативному социализму» Леонтьева. Отдельные идеи леонтьевской концепции были активно использованы представителями т. н. Русского Евразийства. Влияние Леонтьева наблюдается у А. Лосева в философско-политическом трактате, известном под названием «Дополнения к диалектике мифа» (1929). Очевидно, что к историческим теориям и политическим идеям Леонтьева часть русского общества проявляла не только теоретический интерес.

#### **Литература:**

1. Леонтьев К. Восток, Россия и Славянство, М., 1885, т. I.
2. К. Леонтьев о В. Соловьеве и эстетике жизни. М., 1912.
3. Леонтьев К. Сочинения. СПб, 1913, т. VII.
4. Булгаков С. Избранные статьи. СПб, 1993.

#### **Rövşən Hacıyev**

#### **Tarixi prosesin dövrləşdirilməsinə dair əsas konsepsiyaların təhlili**

Sosial fəlsəfənin tədqiqat obyektinə həsr olunmuş xüsusi məqaləmizdə (2) göstərməyə çalışdıq ki, insan cəmiyyətinin və ya sosiomədəni sistemlərin inkişafının öyrənilməsi, tarixi prosesin qanunauyğunluqlarının üzə çıxarılması və onun dövrləşdirilməsi məsələlərinin araşdırılması sosial fəlsəfənin predmetinin mühüm tərkib hissəsini təşkil edir. Bu barədə sosial fəlsəfə üzrə aparıcı mütəxəssislərin mövqeləri də birmənalı səslənir (4, c.8; 14, c.123, 35, c.969; 49, s.306-307). Bu kontekstdə qeyd etmək olar ki, tarixi prosesin dövrləşdirilməsi məsələsi həmişə aktuallığını saxlayır. Təsədüfi deyil ki, cəmiyyətin inkişaf qanunauyğunluqlarını dərk etməyə çalışan istənilən mütəfəkkir eyni zamanda tarixi prosesin dövrləşdirilməsi məsələsinə də diqqət yetirmişdir. Müvafiq olaraq, hazırkı məqalədə məhz

tarixi prosesin dövrləşdirilməsinə dair əsas konsepsiyaların nəzərdən keçirilməsinə səy göstəriləcəkdir.

Tarixi proses anlayışının müəyyən edilməsi ilə bağlı mövcud baxışlara dair əvvəlki tədqiqat işində müəyyən araşdırmalar apararaq (3, s.5-7), öz tərəfimizdən aşağıdakı tərfi ifadə etdik – **tarixi proses** sosiomədəni sistemlərin inkişafı və integrasiyası əsasında vahid bəşəriyyətin formalaşmasına istiqamətlənmiş intellektual təkamül yoludur (3, s.7). Tərifdən göründüyü kimi, tarixi prosesə dair bizim mövqeyimiz XVIII əsrin bir sıra tanınmış Avropa maarifçilərinin (J.Kondorse, A.Sen-Simon), eləcə də XIX (O.Kont, Q.Hegel) və XX (R.Kollinqvud, K.Yaspers) əsrlərin görkəmli filosoflarının nəzəriyyə və baxışlarına mahiyyəti etibarilə uyğun gəlir, çünki sosial təkamülün əsas meyarı və hərəkətverici qüvvəsi kimi ruhi başlanğıc və ya intellektual amil, müasir ifadə ilə desək, ümumbəşəri zəka, planetar şüur və ya kollektiv intellekt çıxış edir (bu anlayışlar barədə daha ətraflı bax: 21; 26; 34, s.51; 25, s.46). Tarixi prosesin əsas subyekti isə sosiomədəni sistemlərin integrasiyasını özündə ehtiva edən vahid bəşəriyyətdir. Bu kontekstdə hesab edirik ki, qloballaşma fenomeni bəşəriyyətin intellektual inkişafının müasir mərhələsi kimi çıxış edir. Başqa sözlə, qloballaşma tərəfimizdən tarixi prosesin müasir vektoru kimi başa düşülür (1; 11) və özündə sosiomədəni sistemlərin təbii integrasiyasını ehtiva edir.

Tarixi prosesin və ya sosial təkamülün subyekti məsələsinə aydınlıq gətirilməsi hazırkı tədqiqatın mühüm məqamlarından biridir. Məsələ burasındadır ki, bəzi alimlər (onların sayı azlıq təşkil edir) tarixi prosesin subyekti kimi insanları və ya şəxsiyyətləri qəbul etmişlər (6, c.18). Hesab edirik ki, ayrı-ayrı insanların və ya şəxsiyyətlərin bəşər tarixinin subyektləri kimi qəbul edilməsi fikri doğru deyildir (belə yanaşma əsasən XVIII əsr maarifçilərinin baxışlarında özünə yer tapmışdır – bax: 46, s.41; 43, s.275-276), çünki onların istənilən fəaliyyəti yalnız məna daşıyan qarşılıqlı sosial əlaqələrdə, ümumən isə müəyyən cəmiyyət daxilində baş verir. Bu kontekstdə böyük alman tarixçisi E.Meyerin fikirləri diqqət çəkir: “Tarix yalnız insan cəmiyyətinə, sosial qruplara münasibətdə mümkündür və öz-özlüyündə aydındır ki, ayrıca götürülmüş hər bir insanın həyatı və fəaliyyəti yalnız digər insanlarla sıx surətdə bağlı olaraq gerçəkləşir” (43, s.13). Ona görə də filosofların və alimlərin əksəriyyəti haqlı olaraq tarixi prosesin və ya sosial təkamülün subyektləri kimi məhz müxtəlif tipli sosiomədəni sistemləri qəbul etmişlər. Biz də bu mövqedən irəli gəlir və hesab edirik ki, tarixi prosesin subyektləri məhz sosiomədəni sistemlərdir. Bu baxımdan bəşəriyyət tərəfimizdən ən böyük sosiomədəni sistem kimi qəbul edilir və müvafiq olaraq tarixi prosesin əsas subyekti kimi çıxış edir. Tanınmış rus

filosofu V.S. Solovyov bu məsələ ilə bağlı birmənalı şəkildə bildirmişdir ki, tarixi inkişafın subyekti bəşəriyyətdir (**44, s.145**). Eyni zamanda bizim mövqeyimiz İ.Hörder, Q.Hegel, O.Kont, H.Spenser, K.Yaspers kimi böyük mütəfəkkirlərin baxışlarına uyğundur (belə mövqedən irəli gələn filosofların və alimlərin sayı çoxluq təşkil edir). Tarixi prosesin subyekti məsələsinə başqa prizmadan da yanaşmaq olar. Məsələ burasındadır ki, ilk sivilizasiyaların yaranması dövrünə qədər tarixi prosesin subyekt kimi məhz sosiomədəni sistemlər çıxış etmişlər, yəni sosial təkamülün erkən zamanlarında hər hansı bir fərdin mövqeyi və fəaliyyəti toplum üçün xüsusi önəm daşımamışdır. Başqa sözlə, təqribən 33 minillik sosial təkamül dövrü ərzində tarix səhnəsində yalnız ibtidai icmalar və qəbilələr söz sahibi olmuşlar. Bu baxımdan da ümumbəşəri tarixi prosesin subyekti kimi ayrı-ayrı insanlar və ya şəxsiyyətlər qəbul edilə bilməzlər.

Qeyd olundu ki, tarixi prosesin əsas subyekti vahid bəşəriyyətdir. Lakin tarixi prosesin əsas subyektinin məhz bu cür qəbul edilməsi heç də Orta əsrlərə və ondan əvvəlki zamanlara xas olmamışdır və belə yanaşma yalnız Avropanın Maarifçilik dövründə vüsət almışdır. Tarixi prosesin qanunauyğunluqlarını öyrənən xüsusi elmin, yəni fəlsəfə tarixinin meydana gəlməsi də məhz Maarifçilik dövrünə təsadüf edir. Mütəxəssislər “tarixin fəlsəfəsi” anlayışının ilk dəfə işlədilməsini böyük fransız mütəfəkkiri F.Volterin adı ilə əlaqələndirirlər (**33, s. 63; 29, s.5**). Öz fikirlərində vahid bəşəriyyət məfhumundan irəli gələn ilk mütəfəkkirlərdən isə alman maarifçisi İ.Hörderin adını misal çəkmək mümkündür (**13**). Yuxarıdakı mühakimələrdən irəli gələrək tarixi prosesin dövrləşdirilməsinə dair irəli sürülən konsepsiyaların nəzərdən keçirilməsi də, müvafiq olaraq, Yeni Dövrün və ondan sonra gələn fəlsəfi məktəblərin və istiqamətlərin tanınmış nümayəndələrinin araşdırdığımız problemlərə dair baxışlarının təhlili əsasında aparılacaqdır.

Araşdırdığımız problemlərlə bağlı bir mühüm məqama da diqqət yetirmək gərəkdir. Belə ki, tarixə prosesə dair *mövcud yanaşmaları* tarixi prosesin *dövləşdirilməsinə həsr olunmuş baxışlardan* fərqləndirmək lazımdır. Postsovet məkanında tarixə prosesə dair mövcud yanaşmaları əksər mütəxəssislər iki əsas istiqamətə ayırırlar: formasion və sivilizasion (**27; 28; 41; 49**). Daha geniş anlamda bu iki istiqaməti unitar xətti-mərhələli və plüral-dövrü yanaşmalar kimi ayırd etmək daha məqsədəuyğundur (bu barədə Y.İ.Semyonovun monoqrafiyasından daha ətraflı məlumat almaq mümkündür; bax: **43, s.89-260**). Ona görə ki, formasion yanaşma unitar xətti-mərhələli yanaşmanın bir aspektini təşkil edir. Eləcə də sivilizasion yanaşma tarixi prosesə plüral-dövrü yanaşmanın bir aspektini, həm də daha müasir variantını təşkil edir. Unitar xətti yanaşmaya dair mövcud baxışların



ortaq ideyası ondan ibarətdir ki, bəşər tarixi onun məzmununu təşkil edən müxtəlif tipli sosiomədəni sistemlərin inkişafı ilə səciyyələnən və ümumilikdə (yəni bütün bəşəriyyətin ehtiva olunduğu) mərhələli şəkildə təzahür edən ictimai prosesdir. Sivilizasion yanaşmadan irəli gələnlər üçün isə bəşər tarixi ayrı-ayrı sivilizasiyaların təkamül və inkişafının cəmindən başqa bir anlama gəlmir. Onlar üçün tarixi prosesin unitar xətti-mərhələli inkişafı qəbuledilməzdir (**42, s.531**). Məhz buna görə, tarixi prosesin dövrləşdirilməsi məsələsinə sivilizasion yanaşmanı tətbiq etmək yanlışdır, çünki bu istiqamətə aid olan mütəfəkkirlərə vahid bəşəriyyət və ya ümümbəşəri tarix deyilən məfhumların işlədilməsi yaddır. Bu səbəbdən sivilizasion yanaşmanın aparıcı nümayəndələrinin, yəni Q.Rükkertin, N.Y.Danilevskinin, O.Şpenqlerin, A.Toynbinin (bu mütəfəkkir son fikirlərində lokal sivilizasiyalardan vahid bəşər sivilizasiyasının formalaşması ideyasına keçid etmişdir – bax: **47, s.366**) və başqalarının baxışlarına xüsusi nəzər yetirilməsinə də tədqiqatımızın məqsəd və vəzifələri daxilində elə bir lüzum yoxdur.

Tarixi prosesin dövrləşdirilməsi ilə bağlı irəli sürülmüş baxışları, nəzəriyyə və konsepsiyaları hərəkətverici qüvvənin təyinatına müvafiq iki əsas istiqamətə ayırmaq mümkündür: internalist (latın sözü olan “internus” anlayışından götürülüb, mənası daxili deməkdir) və eksternalist (latın sözü olan “eksternus” anlayışından götürülüb, mənası xarici deməkdir). Internalist mövqedən çıxış edənlər üçün bəşər tarixində inkişafın hərəkətverici qüvvəsi kimi daxili amil, yəni vahid bəşər ruhu, zəkası və ya intellekti çıxış edir. Eksternalist mövqedən irəli gələnlər üçün isə tarixi prosesin inkişafını xarici amillər müəyyən edir. Bu zaman xarici determinantlar kimi daha çox iqtisadi, texniki-texnoloji, demoqrafik və təbii-ekoloji amillər qəbul edilir. Öncə eksternalist amildən irəli gələn mütəfəkkirlərin baxışlarına nəzər salmaq məqsədəuyğun olardı. Digər tərəfdən, tərəfimizdən o konsepsiyalar nəzərdən keçiriləcəkdir ki, tarixi prosesin dövrləşdirilməsi məsələsinə də özündə ehtiva etsin. Eksternalist amildən çıxış edən və tarixi prosesin dövrləşdirilməsini aparan çağdaş dövrün aparıcı konsepsiyalarına marksizmi, texnoloji determinizmi, dünya-sistem analizini və digər müasir sosial təkamül nəzəriyyələrini (bunları müasir dövrün müxtəlif tipli və orta səviyyəli makrososioloji nəzəriyyələrindən fərqləndirmək lazımdır, çünki sonuncularda bir qayda olaraq dövlətin təşəkkülü problemləri öyrənilir – bu barədə daha ətraflı bax: **46, s.167-184**) aid etmək mümkündür.

Şübhəsiz ki, eksternalist yönlü konsepsiyalar içərisində bəşəriyyətin tarixi inkişaf prosesini əhatəli və əsaslı şəkildə işləyən, eyni zamanda dünyada və xüsusən postsovet məkanında daha məşhur olan nəzəriyyə marksizmdir.

Hazırkı tədqiqat işində marksizm nəzəriyyəsinin tarixi prosesin obyektiv inkişaf qanunauyğunluqlarından bəhs edən tarixi materializm bölməsinin əsas məqamlarını nəzərdən keçirəcəyik. Tarixi prosesin marksist izahına görə, istənilən cəmiyyətin əsasını, yəni bazisini müəyyən sosial-iqtisadi münasibətlər sistemi təşkil edir. Sosial-iqtisadi münasibətlərin bir neçə tipi mövcud olduğu üçün müvafiq olaraq, istənilən cəmiyyətin keyfiyyətə bir-birindən fərqlənən ictimai-iqtisadi quruluşu (quldarlıq, feodalizm və s.), yəni formasıyası müəyyən olunur. Hər bir ictimai-iqtisadi quruluşun formalaşması özünə uyğun istehsal üsulu əsasında baş verir (yəni quldarlıq istehsal üsulu, feodalizm istehsal üsulu və s.). İstehsal üsuluna əsaslanaraq, hər bir cəmiyyətin tipini, yəni onun hansı ictimai-iqtisadi formasıyaya aid olmasını müəyyən etmək mümkündür. Bunun da əsasında tarixi prosesin dövrləşdirilməsini həyata keçirən marksizm təlimi mərhələli və ardıcıl şəkildə bir-birini əvəzləyən beş ictimai-iqtisadi formasıyanı, yəni cəmiyyət tipini müəyyən etmişdir: ibtidai icma, quldarlıq, feodalizm, kapitalizm və kommunizm. Biz bu nəzəriyyənin bütün təfərrüatlarını hazırkı tədqiqat çərçivəsində izah etməyə lüzum görmürük (bu məsələlər mütəxəssislər tərəfindən ətraflı şəkildə işlənmişdir). Bunun üçün aşağıdakı mənbələrə nəzər yetirmək kifayətdir (bax: **23; 27**). Bütün üstün xüsusiyyətləri ilə bərabər bu konsepsıyanın əsas çatışmazlığı ondan ibarətdir ki, tarixi prosesin erkən dövrlərində mərhələli şəkildə təzahür edən qlobal hadisələrin izahını ziddiyyətsiz şəkildə ifadə edə bilmir. Əvvəlcə onu bildirək ki, quldarlıq quruluşu deyilən ümümbəşəri tarixi dövr və ya formasıya mövcud olmamışdır və bu məsələ müasir mütəxəssislər tərəfindən artıq öz müəyyənliyini tapmışdır (**31, s.114**). Hətta tanınmış şərqşünas alim və ardıcıl marksist İ.M.Dyakonov ömrünün son dövründə yazdığı və tarixi prosesə həsr etdiyi monoqrafiyasında bu quruluşdan qəti şəkildə imtina etmişdir (**22, s.7**). Quldarlıq istehsal üsulunun mövcud olduğu cəmiyyət tipi yalnız qədim Yunanıstan polisləri və Roma imperiyası üçün xas olmuşdur. Dünyanın digər sivilizasiyalarında bu tip istehsal üsulu mövcud olmamışdır. Təsədüfi deyil ki, həm K.Marks, həm də F.Engels hələ öz sağlıqlarında dövlətin tam mülkiyyətçi olduğu və avtoritarizm rejimi ilə səciyyələnən cəmiyyət tipindən, yəni asiya istehsal üsulundan danışmışlar (**46, s.69**). Lakin sonralar F.Engelsin “Ailənin, dövlətin və xüsusi mülkiyyətin mənşəyi” əsərində verdiyi təsnifata əsasən asiya istehsal üsulu ibtidai icma quruluşu ilə əvəz edilmişdir (**20, s.124**). Bu məsələ uzun illər Sovet hakimiyyəti dönməində də alimlər arasında periodik şəkildə ciddi diskussiyalara səbəb olmuş və heç vaxt birmənalı həllini tapa bilməmişdir (**31, s.113-114**). İkinci və ən mühüm məsələ onunla bağlıdır ki, quldarlıqdan kommunizmə qədər bir formasıyadan digərinə keçidin izahını

əsaslı şəkildə verə bilən bu yanaşma ibtidai icmadan quldarlığa keçidi ziddiyyətsiz olaraq şərh edə bilmir. Eləcə də istehsal üsulunun tərkib hissəsi olan və sosial təkamülün əsasında dayanan istehsal qüvvələrinin hansı səbəbdən təkmilləşməsinə tarixi materializm konsepsiyası vasitəsilə izah etmək mümkün olmur (bu məsələ tərəfimizdən mezolit və neolit dövrlərinə keçidlə bağlı məsələlərin təhlilində nəzərdən keçirilmişdir; bax: **3**). Bu mühakimənin doğruluğuna müasir dövrün mütəxəssislərinin tədqiqatları şübhə yeri qoymur (**46, s.63**). Marksizmdə cəmiyyətin bir quruluşdan digərinə keçməsi sinfi mübarizə ilə əsaslandırılmışdır (bu ideya əslində yeni deyil və A.Sen-Simonun, eləcə də onun şagirdlərinin cəmiyyətə dair fikirlərinə əsaslanır; bax: **20, s.124**), lakin siniflərin hansı səbəbdən meydana gəlməsi ziddiyyətsiz şəkildə öz izahını tapa bilmir.

Texniki-texnoloji amildən irəli gələn konsepsiyalar içərisində texnoloji determinizm təlimi aparıcı yer tutur. Texnoloji determinizm fəlsəfi istiqamətinin yaranması XX əsrin 50-70-ci illərinə təsadüf edir və elmi-texniki inqilabın nailiyyətlərindən qaynaqlanır. Bu təlimin nümayəndələri sırasında R.Aron, U.Rostou, D.Bell, A.Toffler kimi görkəmli mütəfəkkirlərin adlarını qeyd etmək olar. Texnoloji determinizm konsepsiyasının formalaşmasında tanınmış kulturoloq L.Uaytın xeyli xidməti olmuşdur (**43, s.373**). Tarixi prosesin dövrləşdirilməsi məsələsində bu istiqamətin aparıcı anlayışı kimi “industrial cəmiyyət” məfhumu çıxış etmişdir. Bu anlayış vaxtilə A.Sen-Simon tərəfindən elmi dövriyyəyə daxil edilmiş və onun şagirdi O.Kont tərəfindən tarixi prosesin pozitiv mərhələsi kimi qəbul edilmişdir (**45, s.123**). Təlimin müasir nümayəndələrindən olan A.Tofflerin qənaətinə görə, tarixi prosesdə üç inkişaf mərhələsini ayırd etmək mümkündür: industrial qədərki, industrial və postindustrial dövrlər. Həm A.Tofflerin yaratdığı, həm də bu istiqamətə aid olan digər nəzəriyyələrin tarixi prosesin dövrləşdirilməsi üçün istifadə etdikləri əsas meyar texnika və texnologiyadır (**45, s.124**). Konkret olaraq “Futuroşok” əsərində apardığı təhlillərə yekun vuran A.Toffler aşağıdakı qənaətə gəlir: “Əldə edilən nailiyyətlər belə deməyə əsas verir ki, texnologiya tarixdə baş verən dəyişikliklərin hərəkətverici qüvvəsidir” (**48, s.21**). Lakin tarixi prosesdə mərhələli şəkildə baş verən inkişafın izahı baxımından texnoloji determinizm konsepsiyasına daxil olan bütün nəzəriyyələrin hamısına bir qüsurlu xasdır və bu ciddi çatışmazlığı Semyonovun ifadəsi ilə aşağıdakı şəkildə vermək olar: “...Onlar hamısı texnika və texnologiyanın həlledici rolundan danışirlar. Lakin məsələ texnika və texnologiyanın hansı səbəbdən inkişaf etməsinə gələndə, cavabları eyni olur – informasiyanın artması, biliyin tərəqqisi...” (**43, s.374**). Başqa sözlə, bu nəzəriyyələrdə texnikanın inkişafının, biliyin artmasının nədən qaynaqlandığı sualı açıq qalır, tarixi

prosesdə inkişafın hərəkətverici qüvvəsinin özünün hansı əsasda inkişaf etməsi müəyyən olunmur və bununla da məsələ öz birmənalı həllini tapa bilmir. Məsələn, “İqtisadi artımın mərhələləri” nəzəriyyəsinin yaradıcısı U.Rostouya görə, cəmiyyətin inkişafında əsas amil insanların tələbatlarıdır (45, s.125). Öncə qeyd edək ki, bu ideya yeni deyildir və XVIII əsr Avropa maarifçilərinin fikirlərində səsləndirilmişdir (43, s.275). Digər tərəfdən, tələbatların ödənilməsi amili ibtidai icmadan sivilizasiyaya, mənimsəmə təsərrüfatından məhsulun istehsalına keçidi izah edə bilmir, çünki əldə edilmiş elmi faktlar göstərir ki, ibtidai dövr insanların həyat tərzində bu cür əsaslı dəyişikliyə getməyə sadəcə ehtiyac olmamışdır. Digər tərəfdən, apardığımız tədqiqatlardan məlum olduğu kimi (bax: 3), mezolit və neolit dövrlərinə keçidlərin reallaşması, eləcə də ilk dövlətlərin yaranması dünyanın fərqli bölgələrində bir-birindən asılı olmadan və sinxron şəkildə baş vermişdir. Bu gerçəkliklərin izahı isə ümumiyyətlə istənilən eksternalist yönlü nəzəriyyə üçün həlledilməz məsələyə çevrilməkdədir.

Mütəxəssislər “dünya-sistem analizi” nəzəriyyəsinin ilkin anlayışlarının yaradıcısı kimi məşhur fransız tarixçisi F.Brodeli qeyd edirlər (24, s.522). F.Brodelin sivilizasiya anlayışına verdiyi fərqli definisiya (24, s.522), eləcə də “dünya-iqtisadiyyat” anlayışını elmi dövriyyəyə daxil etməsi (46, s.173) görkəmli sosioloq İ.Vallersteyn tərəfindən “dünya-sistem analizi” nəzəriyyəsinin yaradılması üçün bir təkan olmuşdur. F.Brodel “dünya-iqtisadiyyat” anlayışını belə müəyyən etmişdir: “Dünya-iqtisadiyyat...dünyanın yalnız bir hissəsini təşkil edir. Dünya-iqtisadiyyat planetin özü-ilə-kifayətlənməyi bacaran bir müstəqil iqtisadi parçasıdır ki, daxili əlaqələri və mübadilələri ona müəyyən üzvi vahidlik verir” (7, s.14). Başqa cür ifadə etsək, “dünya-iqtisadiyyat” dünya daxilində özü bir avtonom dünyadır ki, bunun da birləşdirici amili kimi ortaq mədəniyyət deyil (sivilizasiyalarda olduğu kimi), vahid iqtisadiyyat çıxış edir. Qeyd olunmalıdır ki, dünya-sistem nəzəriyyəsinin formalaşmasında marksizm təliminin müstəsna böyük rolu olmuşdur. Təsədüfi deyil ki, İ.Vallersteyn özünü müəyyən mənada marksist adlandırmışdır (32, s.121). İ.Vallersteyna görə, bəşər tarixinin gedişini daha dolğun dərk etmək üçün “cəmiyyət” anlayışından imtina edib, tədqiqat vahidi olaraq “tarixi sistem” məfhumundan çıxış etmək lazımdır (32, s.122; daha ətraflı bax: 55; 56). Tarixi sistemlərin formasını müəyyən edən əsas amil məhsulun paylaşdırılması üsuludur (məlumdur ki, marksizmdə cəmiyyətin hansı tipə aid olması istehsal üsulu ilə müəyyənləşir). Tarixi sistemin üç təzahür forması mövcuddur: mini-sistem, dünya-imperiya və dünya-iqtisadiyyat. Sonuncu ikisi məhz dünya-sistem anlayışının məzmununu təşkil edir. Vallersteyn dünya-sistemin üç əsas xüsusiyyətini qeyd edir: onlar nisbi

müstəqildirlər, onların həm zamanda, həm də məkanda sərhədləri vardır (**8, s.198**). Əslində tarixi sistemlərin yuxarıdakı üç forması sosial inkişafın mərhələlərini müəyyən edir. Mini-sistemlər tarixin erkən dövrlərində yaranmış kiçik sosial qruplardır. Bu qruplara məhsulun üfqi qaydada mübadiləsi (yəni retsiprok üsul), mənimsəmə iqtisadiyyatı xasdır. Aydınır ki, mini-sistem deyildikdə söhbət ibtidai icmalardan gedir. Dünya-imperiya sisteminə isə məhsulun şaquli qaydada paylaşdırılması xasdır. Dünya-imperiya sistemində əlavə məhsulun paylaşdırılması xərac və renta əsasında, yəni redistributiv üsulla aparılır. Tarixi sistemin bu forması dünyada mövcud olmuş böyük dövlətləri və imperiyaları nəzərdə tutur. Dünya-imperiyanın əlamətdar xüsusiyyəti – administrativ mərkəzin və siyasətin iqtisadiyyat üzərindəki dominantlığıdır (**9, s.24**). Nəhayət, dünya-iqtisadiyyat dedikdə, Avropanın yaratdığı kapitalist sistemi nəzərdə tutulur. Burada əksinə, iqtisadiyyatın siyasət üzərindəki üstünlüyü mühüm əlamət kimi qəbul olunur. Dünya-sistem nəzəriyyəsinin əsas məqamlarını şərh etdikdən sonra diqqəti dövrləşdirilmə məsələsinə yönəltmək istərdik. Tarixi prosesin gedişi baxımından dünya-sistem nəzəriyyəsinin ən böyük çatışmazlığı ondan ibarətdir ki, bir tarixi sistemdən digərinə keçidin hansı səbəbdən baş verməsini izah edə bilmir. Konkret olaraq Vallersteyn bu gerçəkliyi özü etiraf etmişdir (bax: **8, s.199**). Dünya-sistem nəzəriyyəsinin tanınmış nümayəndəsi Q.Frank bildirir ki, kapitalın toplanması həmişə dünya inkişafının hərəkətverici qüvvəsi olmuşdur (**24, s.524**). Eyni mövqedən çıxış edən dünya-sistem nəzəriyyəsinin müasir nümayəndələri K.Çeyz-Dan və T.Holl olmuşlar (**31, s.121**). Biz isə artıq bilirik ki, ən azı mezolit dövrünə qədər insanların hər hansı bir formada kapital toplamağa istəyi olmamışdır, çünki bu barədə hələ düşüncə mövcud deyildi. Ona görə də ibtidai icmadan sivilizasiyaya və ya mini-sistemdən dünya-imperiyaya keçidin dünya-sistem nəzəriyyəsi əsasında izahının verilməsi imkan xaricində görünür.

Hazırda ümumbəşəri sosial təkamülün öyrənmə nəzəriyyələri içərisində tarixi prosesin inkişaf qanunauyğunluqlarını, onun mərhələlərini və dövrləşdirilməsi problemlərini əhatəli şəkildə işləyən müasir rus tədqiqatçısı L.Y.Qrininin iqtisadi amilə əsaslanan konsepsiyasını qeyd etmək mümkündür. L.Y.Qrininin təqdim etdiyi konsepsiya marksizm nəzəriyyəsiindən qaynaqlansa da, burada istifadə olunan bəzi anlayışlar və təklif edilən baxışlar yeni məzmun kəsb edir (müəllifin konsepsiyasının təfərrüatlarına ətraflı şəkildə bax: **18; 15; 16**). Hazırkı tədqiqatda L.Y.Qrininin tarixi prosesin dövrləşdirilməsinə dair fikirlərinə diqqət yönəltmək istərdik. Əgər marksizmdə tarixi prosesin dövrləşdirilməsi üçün istehsal üsulu əsas faktor kimi götürülürsə, L.Y.Qrininin konsepsiyasında

bunun əvəzinə məhsulun istehsalı prinsipi başlıca aml kimi qəbul edilir. L.Y.Qrinin məhsulun istehsalının 4 prinsipini ayırd edir: 1) ovculuq-yığıcılıq; 2) aqrar-sənətkarlıq; 3) sənaye; 4) elmi-informasion (19, s.58). Bu təsnifatın əsasında tarixi prosesin müvafiq olaraq 4 inkişaf mərhələsi, yəni formasiyaları müəyyən edilir. Məhsulun ustehsal tipinin digəri ilə əvəzlənməsi, yəni bir formasiyadan digərinə keçid istehsal inqilabları vasitəsilə gerçəkləşir. L.Y.Qrinin istehsal inqilablarının 3 tipini müəyyən edir: 1) aqrar inqilab; 2) sənaye inqilabı; 3) informasion inqilab (19, s.59). L.Y.Qrinin əsərlərinin tədqiqindən başa düşmək mümkündür ki, onun təqdim etdiyi konsepsiya tarixi inkişafda baş vermiş qlobal dəyişiklikləri daha adekvat şəkildə izah etməyə imkan yaradır və müəyyən mənada texnoloji determinizm nəzəriyyəsinin dövrləşdirilmə meyarları ilə səsləşir. Sadəcə sonuncu nəzəriyyədə dövrləşdirilmənin əsas meyarı olaraq texniki-texnoloji amil götürüldüyü halda, L.Y. Qrinin konsepsiyasında istehsal məhsulu prinsipindən istifadə edilir. Lakin aydındır ki, L.Y.Qrinin müəyyən etdiyi istehsal inqilabları faktiki olaraq texnoloji yeniliklərin baş verməsi zəminində reallaşır və bu baxımdan tarixi prosesdə bir formasiyadan digərinə keçidin necə baş verməsi mexanizminə görə texnoloji determinizm, eləcə də modernləşmə nəzəriyyələrindən (bax: 20, s.115) mahiyyəti üzrə fərqlənmir. L.Y.Qrininin təqdim etdiyi konsepsiyanın əsas çatışmazlığı ondan ibarətidir ki, araşdırdığımız digər nəzəriyyələr kimi aqrar inqilabın baş verməsi səbəbini üzə çıxara bilmir. Qrinin bu məsələlərə həsr edilmiş əsərlərinin birində tanınmış arxeoloq və antropoloqların əsərlərinə istinadən ibtidai dövr insanların məhsulun qıtlığından əziyyət çəkmədiklərini və hətta onların ərzaq bolluğu şəraitində yaşadıklarını qeyd etsə də, insanların hansı səbəbdən daha çətin iş, yəni məhsulun istehsalı fəaliyyətinə keçməsi reallığını izah etməyə səy göstərmir. Nəticədə, növbəti cümləsində qaldırdığımız suala cavab vermək əvəzinə, sadəcə insanlarda maddi nemətlərin toplanması istəyinin meydana gəlməsi səbəbilə yeni təsərrüfat sisteminə, yəni ərzaq məhsulunun istehsalına keçidin baş verməsini qeyd etməklə kifayətlənmiş olur (17, s.36).

Eksternalist yönlü aparıcı nəzəriyyələrin tarixi prosesin dövrləşdirilməsi ilə bağlı mahiyyəti üzrə qısa şərhini verməklə aydınlaşdırma bildik ki, onların hamısına bir ciddi qüsurlu xasdır – bu konsepsiyalar ibtidai insanların yığıcılıq fəaliyyətindən ərzağın istehsalına keçidi prosesini, yəni neolit inqilabının baş verməsi səbəbini izah edə bilmirlər. Lakin internalist yönlü nəzəriyyələr də bu problemin həlli istiqamətində real nəticələr əldə edə bilməmişlər. Bunun başlıca səbəbini onda görmək olar ki, ictimai inkişafın başlıca meyarını ümümbəşəri zəkanın və ya intellektin inkişafında görən bu konsepsiyalar XX əsrdən etibarən demək olar ki, öz əvvəlki nüfuzunu

itirməkdədirlər. İbtidai dövrün hadisələrinə işıq salan elmi faktlar isə məhz XX əsrin ortalarından sonra üzə çıxarılmışdır. Xüsusən arxeologiya sahəsində əldə edilən son nailiyyətlər ibtidai icma dövrünün həyat tərzini daha ətraflı şəkildə başa düşməyə imkan yartmışdır. Hazırda həm Qərb alimləri, həm də postsovet dövrünün mütəxəssisləri əsas etibarilə orta səviyyəli və konkret xarakterli sosial nəzəriyyələrin işlənilməsi ilə məşğuldurlar. R.Aronun (5), tanınmış antropoloq C.Styuardın (54, s.28) və xüsusən də K.Popperin sosial təkamül və istorisizmlə bağlı tənqidi fikirləri (məşhur metodoloq tarixi prosesə dair fikirlərində vahid bəşər tarixinin yoxluğu mövqeyindən irəli gəlmişdir – bax: 39, s.312; 38, s.130-132) tarixi prosesdə universal qanunların üzə çıxarılması məsələsinə öz mənfi təsirini göstərməkdədir. Bununla yanaşı hesab edirik ki, tarixi prosesin dövrləşdirilməsi ilə bağlı universal səciyyəli internalist nəzəriyyələr hələ də öz əhəmiyyətini itirməmişdir və bu səbəbdən onların da nəzərdən keçirilməsi məqsədəuyğun olardı. Bu yerdə Y.Xabermasın fikirləri yada düşür: “XVIII əsrin tarixin fəlsəfəsi və bəşər tarixinin yenidən qurulmasına yönəlmiş XIX əsrin sosial nəzəriyyələri elə bir təməl yaratdılar ki, qazanılmış bu təcrübə XX əsrdə nəinki köhnəlmədi, hətta daha da aktuallaşdı” (51, s.284). Bu nəzəriyyələrdən tarixi prosesin dövrləşdirilməsi ilə bağlı A.Sen-Simon və O.Kontun, xüsusən də G.Hegelin konsepsiyaları daha çox diqqət çəkir və əhəmiyyət daşıyır.

A.Sen-Simon və O.Kont müxtəlif meyarlardan irəli gəlsələr də, öz sələflərinin fikirlərini (“tərəqqi” anlayışı, sosial inkişafda insan əqlinin rolu və s.) inkişaf etdirərək (burada F.Volter, F.Tyürqo, İ.Hörder, A.Kondorse kimi maarifçilərin baxışları nəzərdə tutulur) tarixi prosesin dövrləşdirilməsini daha elmi əsaslarda həyata keçirə bildilər. Məsələn, A.Sen-Simon quldarlıq və feodalizm quruluşlarını fərqləndirərək tarixi prosesdə sosiomədəni sistemlərin inkişafının aşağıdakı dövrləşdirilməsini irəli sürdü: 1) dövlətəqədərki ibtida icma quruluşu; 2) antik dövrün quldarlıq quruluşu; 3) təhkimçiliyə əsaslanan feodalizm; 4) sənaye cəmiyyəti (46, s.49). Bir quruluşdan digərinə keçidin əsasında isə istehsal vasitələrinə mülkiyyət münasibətlərinin dəyişməsi amilinin dayandığını göstərdi (bütün bu ideyalar sonralar marksizm təliminin əsasını təşkil etmişdir). Məlum olduğu kimi, O.Kont bütün ictimai proseslərin hərəkətverici qüvvəsi kimi bəşər ruhunu qəbul edir və bunun da əsasında sosial təkamülün üç inkişaf mərhələsini ayırd edir: teoloji, metafizik və pozitiv və ya elmi (30, s.123). O.Kontun özünün ifadəsi ilə səslənən “bəşəriyyətin intellektual təkamülünün əsas böyük qanunu” insan şüurunun mərhələli şəkildə keçdiyi sosial inkişaf yolunun qanunauyğunluqlarından bəhs edir. O.Kontun intellektual təkamül qanununun təfərrüatları ilə tanışlıq

belə deməyə imkan verir ki, bu işdə böyük mütəfəkkirin əsas məqsədi pozitiv (elmi) biliklərin əldə edildiyi Yeni dövrün meydana gəlməsi üçün bəşəriyyətin hansı tarixi inkişaf yolunu keçdiyini açıb göstərmək olmuşdur. Demək olar ki, bu qanun həqiqətən də insan şüurunun inkişaf dinamikasını müəyyən mənada açıb göstərə bilir və bəşər ruhunun keçdiyi tarixi yolu ümumən əks etdirir. Haqqında danışdığımız sosial təkamül yolunun təfərrüatları barədə kifayət qədər məlumatın olduğunu nəzərə alaraq, diqqətimizi bizi maraqlandıran məsələyə, yəni O.Kontun yaratdığı dövləşdirilmənin tarixi prosesdə baş vermiş hadisələri nə dərəcədə izah edə bilməsinə yönəltmək istədik (O.Kontun irəli sürdüyü intellektual təkamül yolunun mərhələləri haqqında bu mənbələrdən ətraflı məlumat almaq mümkündür – bax: **45, s.32-34; 37, s.78-80**). Qeyd edilməlidir ki, O.Kontun konsepsiyası tarixi prosesdə mərhələli şəkildə baş vermiş global hadisələrin izahı baxımından yararlı deyil və bu başa düşüləndir, çünki mütəfəkkirin ortaya qoyduğu qanun arxeologiya və etnoqrafiya sahəsində hələ ilk addımların atıldığı bir dövrdə yazılmışdır. O.Kontun dövründə xüsusən bəşəriyyətin erkən vaxtları haqqında elmi məlumatlar olduqca az və qeyri-dəqiq idi (xüsusən arxeologiya elmi o dövrdə hələ ilk kövrək addımlarını atırdı). Eyni zamanda bu qanunun mühüm xüsusiyyəti ondan ibarətdir ki, cəmiyyətin inkişafında iqlim, demoqrafik və bu kimi digər xarici faktorların deyil, məhz intellektual, ruhi amilin apırıcı rol oynamasını açıb göstərə bilmişdir (**45, s.34**).

Şübhəsiz ki, böyük alman filosofu G.Hegelin tarixin fəlsəfəsinə dair işlədiyi konsepsiya və tarixi prosesin dövləşdirilməsinə dair fikirləri öz əsaslılığı və dərinliyi baxımından xüsusilə seçilir və bu gün də böyük əhəmiyyət daşıyır. G.Hegelin konsepsiyasında tarixi prosesin hərəkətverici qüvvəsi və əsas subyektü ümumdünyəvi ruhdur. Ümumdünyəvi ruh cəmiyyətin inkişafının obyektiv əsasını təşkil edir. Ümumdünyəvi ruhun inkişafı fərdin həyat yoluna bənzəyir. Buna müvafiq olaraq, ümumdünyəvi ruh öz inkişafında ardıcıl və mərhələli şəkildə uşaqlıq və yeniyetməlik (I mərhələ – Şərq dünyası), gənclik (II mərhələ – yunan dünyası), kişilik və yetkinlik (III mərhələ – Roma dünyası) və nəhayət, qocalıq və müdriklik (IV mərhələ – alman dünyası) dövrlərini yaşayır (**36, s.58**). G.Hegelin tarixi prosesin inkişafının meyarı kimi azadlığın dərk edilməsi amilini önə çıxartması (**12, s.105**) olduqca dəyərlidir. Bu əsas tezisə görə, Şərq dünyası yalnız bir insanın (yəni hökmdarın), yunan və Roma dünyası müəyyən sayda insanların azad olduğunu bilirdisə, artıq alman dünyası bütün insanların azad olması fikrini başa düşür. Bu meyardan irəli gələrək G.Hegel tarixi prosesin gedişində yuxarıda qeyd etdiyimiz 4 inkişaf mərhələsini ayırd edir. Bir mərhələdən digərinə keçid estafet xarakteri daşıyır və ümumdünyəvi



ruh yalnız müəyyən xalqların timsalında öz mərhələli inkişaf prosesini təcəssüm etdirir. G.Hegelə görə, ümumdünyəvi ruhun və ya tarixi prosesin inkişafını müəyyən edən ziddiyyətlərdir, hər bir cəmiyyətə daxilən xas olan əks başlanğıcların mübarizəsidir. Bütün müsbət xüsusiyyətləri ilə yanaşı, G.Hegelin tarixi prosesə dair konsepsiyası müasir biliklər səviyyəsində sosial təkamüldə baş vermiş hadisələrin cavablandırılması üçün yetərli deyildir. Məsələn, tədqiqatlarımız aydın şəkildə göstərdi ki, ibtidai icmaya daxili ziddiyyətlər xas olmamışdır, çünki insanlar fərdi qaydada deyil, yalnız kollektiv şəkildə düşünməyi və həyat tərzini sürməyi bacarmışlar. Onların dünyagörüşü sinkretik səciyyə daşımıdır. Ərzaq bölgüsü insanın qabiliyyətinə görə deyil, sadəcə icmanın üzvü olması meyarına əsasən retsiprok qaydada aparılmışdır. Belə olan təqdirdə, icma daxilində ziddiyyətlərin baş qaldırmasına ehtiyac qalmamışdır. Təsədüfi deyil ki, ibtidai icmada fərdi fikir deyil, məhz kollektiv şüur hakim mövqedə olmuş və kollektivin bütün problemləri tabular və ümumi qərarlar vasitəsilə həll edilmişdir. Dediklərimizdən aydındır ki, ziddiyyətlər əsasında tarixi prosesdə yığılıqdan ərzağın istehsalına keçidi izah etmək mümkün olmur. Başqa sözlə, Hegelin yaratdığı dialektik qanunlar vasitəsilə bəşər tarixində baş vermiş global əhəmiyyətli hadisələrin izahını vermək olmur. Hegelin idealist konsepsiyası marksizm kimi yalnız sinfi cəmiyyətlərin yaranması və inkişafı proseslərinə tətbiq oluna bilir və yazılı tarixdə baş vermiş hadisələri məzmunlu və məntiqi şəkildə izah etməyə imkan verir. Beləliklə, internalist yönü nəzəriyyələr vasitəsilə də tarixi prosesdə təzahür etmiş global əhəmiyyətli hadisələrin hansı səbəbdən baş verməsinin izahında çətinlik yaranır. Bu gerçəkliyi internalist mövqedən irəli gələn K.Yaspers irəli sürdüyü zaman oxu fenomenin izahı ilə əlaqədar söylədiyi fikirlərində daha qabarıq şəkildə ifadə edir (bax: **52, s.47-48**).

Tarixi prosesin dövrləşdirilməsinə dair apardığımız təhlillərin sonunda həm internalist, həm eksternalist, yəni dualist əsaslı eklektik bir konsepsiyanı da nəzərdən keçirmək istədik. Söhbət alman filosofu və sosioloqu A.Veberin tarixi prosesə dair orijinal konsepsiyadan gedir. A.Veberin yaratdığı konsepsiya unitar xətti-mərhələli səciyyə daşıyır və bu qənaəti tarixi prosesin dövrləşdirilməsi üzrə tanınmış mütəxəssis Y.Potun fikirləri də təsdiq edir (**54, s.43**). A.Veber öz konsepsiyasında bəşər tarixinin daxili və xarici sturkturunu müəyyən edir; və onlardan birincinin təsnifatını, ikincinin isə dövrləşdirilməsini aparır. A.Veber bəşər tarixinin daxili strukturunda mahiyyəti baxımından üç fərqli, lakin eyni dərəcədə əhəmiyyətli və bir-birilə ayrılmaz şəkildə bağlı olan (onları yalnız abstraksiyada ayırmaq mümkündür), eləcə də bir-birinə təsir edən sahələri ayırır: 1) sosiallıq və ya ictimai proses; 2) sivilizasiya və ya intellektual kosmos; 3) mədəniyyət və

ya ruhi hərəkət (**40, s.48**). Sosiallıq tarixi prosesin maddi tərəfini əks etdirir və özündə ictimai həyatın iqtisadi, siyasi və sosial sahələrini ehtiva edir. Sivilizasiya tarixi prosesin elmi-texniki inkişafını səciyyələndirir və bu baxımdan insanların intellektual fəaliyyətini əks etdirir. Nəhayət, mədəniyyət tarixi prosesin ruhunu təşkil edir, dəyərlər vasitəsilə cəmiyyətin inkişafına məna verir, onun özüməxsusluğunu müəyyən edir, öz təzahürünü isə daha çox dində və incəsənətdə, qismən də fəlsəfədə tapır (**40, s.48-49**). Məqalənin kontekstini nəzərə alaraq, tarixi prosesin daxili strukturu haqqında geniş danışmağı məqsəduyğun hesab etməyib (daxili struktur barədə orijinal və maraq doğuran fikirlər A.Veberin əsərində ətraflı şəkildə verilmişdir – bax: **10, s.7-40**), tarixi prosesin xarici strukturunun dövləşdirilməsi məsələsinə diqqət yönəltmək istərdik. A.Veberə görə, tarixi prosesin xarici strukturunda 3 inkişaf mərhələsini ayırd etmək mümkündür. Birinci mərhələ neandertal təbiətli insan tipinin inkişafı ilə əlaqədardır. İkinci mərhələ yığıcılıqla məşğul olan ibtidai insanların həyat tərzilə müəyyənləşir. Nəhayət sonuncu, üçüncü mərhələ e.ə. IV minillikdən etibarən, yəni ilk sivilizasiyaların meydana gəlməsi ilə başlayır və əsl insan tarixi də məhz bu mərhələnin inkişafı ilə müəyyən olunur (**40, s.50**). Dövləşdirilmədən göründüyü kimi, A.Veber neandertal insan tipi ilə müasir insan tipi, yəni neoantrop arasındakı prinsipial fərqi ayırd etmir və ona görə də hər ikisini tarixi prosesin məzmununa daxil edir. İkincisi isə, yığıcılıq dövrü vahid bəşər tarixinin bir hissəsi kimi götürülmür. Bununla da, tarixi proses real olaraq yalnız 6 minillik dövrü əhatə etmiş olur. A.Veberin tarixi prosesin dövləşdirilməsinə olan yanaşmasında özünü bürüzə verən qüsurlar başa düşüləndir, çünki, qeyd etdiyimiz kimi, arxeologiya və paleoantropologiya sahəsində əldə edilmiş yeni elmi faktlar yalnız XX əsrin ikinci yarısından etibarən məlum olmuşdur. Ən azı neoantropun 39 min il bundan öncə meydana gəlməsi faktı XX əsrin ortalarında hələ məlum deyildi. Digər tərəfdən, A. Veberin dövləşdirilməyə dair konsepsiyası tarix prosesin bir inkişaf mərhələsindən digərinə keçidinin hansı səbəbdən baş verməsi sualını da cavablandıra bilmir. Lakin yuxarıdakı təhlillərdən ayırd etdik ki, bu ciddi çatışmazlıq digər konsepsiyalara da eyni dərəcədə xasdır.

Tarixi prosesdə mərhələli və sinxron şəkildə təzahür edən global hadisələrin (mezolit, neolit və s.) baş verməsi səbəbinin, eləcə də insan cəmiyyətinin bir inkişaf mərhələsindən digərinə keçidinin ziddiyyətsiz şəkildə izahını iddiaçı tərəfindən irəli sürülən bəşəriyyətin intellektual təkamülünün yaş dövləşdirilməsi hipotezası əsasında vermək mümkündür. Bu hipoteza tarixi prosesdə ardıcıl şəkildə meydana gələn müxtəlif tipli sosiomədəni

системlərin hansı səbəbdən təşəkkül tapması məsələsinə də aydınlıq gətirməyə imkan verir.

### **Ədəbiyyat:**

1. Hacıyev R.S. Ümumbəşəri tarixi inkişafın müasir vektoru // Bakı Avrasiya Universiteti, "Sivilizasiya" (elmi-nəzəri praktik jurnal), № 1, 2012, s.29-36.
2. Hacıyev R.S. Müasir dövrdə sosial fəlsəfənin predmetinə dair // Bakı Avrasiya Universiteti, "Sivilizasiya" (elmi-nəzəri jurnal), № 8, 2014, s.15-21.
3. Hacıyev R.S. Tarixi prosesin inkişaf dinamikası və ya qloballaşmaya aparan intellektual təkamül yolu, Bakı, "Xəzər Universiteti", 2015, 352s.
4. Алексеев П.В. Социальная философия: Учебное пособие, М., ООО "ТК Велби", 2003, 256с.
5. Арон Р. Введение в философию истории, М., «ПЕР СЭ», СПб., «Университетская книга», 2000, 543с.
6. Блок М. Апология истории или ремесло историка, М., Наука, 1973. 236с.
7. Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм XV – XVIII вв. Т.3., М., «Прогресс», 1992, 679с.
8. Валлерстайн И. Исторические системы как сложные системы // Философские перипетии. Вестник Харьковского государственного университета. Серия: Философия. №409, 1998, с.198-203.
9. Валлерстайн И. Анализ мировых систем и ситуация в современном мире, СПб., «Университетская книга», 2001, 416 с.
10. Вебер А. Избранное: Кризис европейской культуры. СПб., «Университетская книга», 1998, 565с.
11. Гаджиев Р.С. Глобализация как основной вектор развития цивилизации // Инновационный университет: Философия – Наука – Управление. XX лет философскому факультету НГУ: Материалы Всероссийской научной конференции // Новосиб. гос. ун-т. Новосибирск, 2013, с.102-104.
12. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории, Санкт-Петербург, «Наука», 2005, 470с.
13. Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества, М., «Наука», 1977, 703с.
14. Гобозов И.А. Философия истории: проблемы и перспективы // Философия истории: Проблемы и перспективы, М., «КомКнига», 2007, 272с.
15. Гринин Л.Е. Периодизация исторического процесса, Автореферат дисс. на соискание канд. филос. наук. М., 1996, 27с.
16. Гринин Л.Е. Периодизация исторического процесса и научно-информационная революция // Философия социальных коммуникаций. 2007. № 3, с.19-28.
17. Гринин Л.Е., Коротаев А.В. Социальная макроэволюция и исторический процесс (к постановке проблемы) // Философия и общество. 2007. № 3 (47), с. 5-48.

18. Гринин Л.Е. Философия, социология и теория истории. (Опыт философско-социологического анализа некоторых общественных законов и построения теории всемирно-исторического процесса), Волгоград, «Учитель», 2003, 357с.
19. Гринин Л.Е. Периодизация истории: теоретико-математический анализ // История и Математика. Проблемы периодизации исторических макропроцессов, М., «КомКнига», 2006, с.53–79.
20. Гросул В.Я. О периодизации всемирной и отечественной истории // Российская история, № 3, 2007, с.122-139.
21. Гроф С., Ласло Э., Рассел П. Революция сознания: Трансатлантический диалог, М., ООО «Издательство АСТ», 2004, 248с.
22. Дьяконов И.М. Пути истории: от древнейшего человека до наших дней, «Восточная литература», Москва, 1994, 384с.
23. Захаров В.Ю. К вопросу о возможности использования формационного подхода в современной исторической науке // Новая наука: Проблемы и перспективы. 2015. № 6-2, с.118-123.
24. Ерасов Б.С. Цивилизации и мировые системы. Основные принципы мир-системного подхода // Сравнительное изучение цивилизаций, М., «Аспект Пресс», 1999, с.521-527.
25. Журавлев В.В. Глобализация: вызовы истории и ответы теории // Знание. Понимание. Умение. 2004, №1, с.43-46.
26. Каширин В.И. Очерки философии планетарного самосознания, Ставрополь, «Ставропольский университет», 1996, 255с.
27. Келле В.Ж. Цивилизационный подход и проблемы формирования теории исторического процесса // Вопросы социальной теории. 2008. Т. 2, с.356-374.
28. Келле В.Ж. Соотношение формационного и цивилизационного подхода к анализу исторического процесса // Цивилизации. Вып. 2. М., 1993, с.26-37.
29. Коллингвуд Р.Дж. Идея истории. Автобиография. М., «Наука», 1980, 486с.
30. Конт О. Основные законы социальной динамики или, общая теория естественного прогресса человечества // Философия истории. Антология, М., «Аспект Пресс», 1995, с.116-131.
31. Крадин Н.Н. Современные проблемы теории всемирно-исторического процесса // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История, филология. 2007. Т. 6. № 1, с.113-124.
32. Купряшкин И.В. Мир-системный подход к всемирной истории: от мини-миров к мир-социуму // Философия и общество, № 3, 2012, с.121-137.
33. Мейнеке Ф. Возникновение историзма, М., «РОСПЕНН», 2004, 480с.
34. Моисеев Н. Н. Мировое сообщество и судьба России. М., Изд-во МНЭПУ, 1997, 269с.
35. Новейший философский словарь, Минск, «Интерпрессервис», 2001, 1280с.
36. Омаров Б.М. Гегелевская периодизация культурно-исторического процесса // Вестник Дагестанского научного центра РАН. 2009. № 34, с.57-63.

37. Пашков М.В., Соколов А.Н. О.Конт – основатель системно-эволюционной (интеллектуальной) модели общества // *Философия и общество*. 2001. № 4 (25), с.78-97.
38. Поппер. Ницета историцизма, М., «Прогресс», 1993, 186с.
39. Поппер К. Открытое общество и его враги. Т.2. М., «Феникс», 1992, 528с.
40. Прозументик К.В. Учение Альфреда Вебера об историческом процессе // *Вестник Пермского Университета. Философия. Психология. Социология*. 2012. № 2, с.47-52.
41. Пьянков И.В. К вопросу о формационном и цивилизационном подходах // *Метаморфозы истории*. 2002. № 2, с.7-20.
42. Рудометов В. Робертсон Р. Глобализация, миросистемная теория и сравнительная теория цивилизаций // *Сравнительное изучение цивилизаций*, М., «Аспект Пресс», 1999, с.529-533.
43. Семенов Ю.И. Философия истории. (Общая теория, основные проблемы, идеи и концепции от древности до наших дней), М., «Современные тетради», 2003, 776с.
44. Соловьев В. С. Философские начала цельного знания // *Соч. в 2-х т. Т. 2.* М., «Мысль», 1990. 822с.
45. Социология: учебник для вузов, М.: 2005, 448с.
46. Теория и методология истории: учебник для вузов (Отв. ред. академик В. В. Алексеев, Н. Н. Крадин и др.), Волгоград, «Учитель», 2014, 504 с.
47. Тойнби А. Цивилизация перед судом истории: сборник, М., «Айрис-пресс», 2003, 592с.
48. Тоффлер А. Футурошок. СПб. «Лань», 1997, 461с.
49. Философия: учебник (под ред. проф. В.Н.Лавриненко), М., «Юрист», 1998, 520с.
50. Формация или цивилизация?: сборник статей и материалов /под ред. В.И. Овсянникова/, Москва, «Альфа», 1993, 148 с.
51. Хабермас Ю. О субъекте истории. Краткие замечания по поводу ложных альтернатив // *Философия истории. Антология*, М., «Аспект Пресс», 1995, с.283-290.
52. Ясперс К. Смысл и назначение истории, М., «Республика», 1994, 527с.
53. Pot J.H.J. Sinndeutung und Periodisierung der Geschichte. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1999. 986p.
54. Steward J.H. Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution. Urbana: University of Illinois Press. 1979. 244p.
55. I.Wallerstein. World-Systems Analysis // *Social Theory Today/ Ed.by A.Giddens & J.H.Turner/*. Cambridge: Polity Press, 1987, p.309-324.
56. Wallerstein I. World-System Perspective on the Social Sciences / / I. Wallerstein. The Capitalist World-System. Essays. Cambridge etc., Paris, 1979. p.153-155.

### **Tarixin fəlsəfi problemləri**

Dünyanın bütün xalqlarının dillərində tarix və fəlsəfə qədər geniş məzmunlu, insanlarda həmişə maraq və cazibə doğuran üçüncü bir söz, anlayış və ya termin tapmaq mümkün deyil. Həyat və insanlıq haqqında az-çox təsəvvürü olan, onu sezmək istəyən hər bir insan bu məfhumları hansı səviyyədə dərk etməsindən asılı olmayaraq onlara maraq və sayğı göstərirlər. Məna zənginliyi ilə heç bir anlayışla bərabərləşməyən tarix nədir, zaman oxu müstəvisində onun hüdudları haradan başlayır?

İdealist qiymətləndiricilərin qənaətinə 13,7 milyard il əvvəl **Mütləq ruhun - zəkanın** ilkin təkanı, materialist düşüncə sahiblərinin inamına görə “böyük partlayış”la başlayan təkamül prosesi getdikcə daha mürəkkəb və çoxala bilən orqanizmlərin inkişafına gətirib çıxardı. Həyatın ilkin formaları – hidrogen-silfid də daxil olmaqla, müxtəlif maddələri istehlak edir və oksigen xaric edirdilər. Bu proses tədricən atmosferin bugünkü tərkibini formalaşdırdı və beləliklə də balıqlar, məməlilər və sonda insan kimi daha yüksək həyat formalarının inkişafına şərait yaratdı” (7, s.89-110).

Beləcə “böyük partlayış”dan kainatda baş verən bütün hadisələr, varlığın müxtəlif formalarının yaranması, dəyişməsi, yeni-yeni məzmunlar alması prosesi – tarixi yarandı. Beləliklə kainat, yer kürəsinin tarixi, təbiət tarixi, flora və faunanın, nəhayət insan və onun cəmiyyətinin tarixi yarandı (3; 4; 5; 6; 7; 8).

Varlığın müxtəlif sahələri haqqında aparılmış elmi tədqiqatlar göstərir ki, insanın yaranması, – mənəvi varlıq səviyyəsinə yüksəlməsi varlığın təkamülünün son mərhələlərinə aiddir. **Dünya elmində insanın mənşəyi haqqında iki mülahizə var. Birinci nəzəriyyəyə görə, yaranışdan insan olmuş, tarixi inkişaf prosesində o, təfəkkürcə, şüurca yüksələn xətlə inkişaf edib dəyişmiş, müdrikləşmişdir** (9, s. 186).

“**Əmək nəzəriyyəsi**” adlanan ikinci nəzəriyyəyə görə, insanabənzər meymunun əmək prosesi son nəticədə onun dil, şüur və təfəkkürə yiyələnib yaradıcı insana çevrilməsi ilə nəticələnmişdir. Lakin elm qədim insanabənzər canlılar və insan (kormanyon) arasında bu günə qədər keçid vəsiləsi aşkar etməmişdir”, bu nəzəriyyəni təkzib edən çox saylı fakt və mülahizələr də mövcuddur (10, s.263 – 264; 11, s.26 – 51).

Sətilərin müəllifi birinci nəzəriyyəni obyektiv hesab edir.

**İnsan əcdadı haqqında ən qədim məlumat 6 milyon il əvvələ – qədim paleolit dövrünə aiddir** (12, s.5). İnsan əcdadı bütün qitələrdə deyil, **Afrika, Asiya və Avropada mövcud olmuşdur**. Meymunu insanın əcdadı hesab edən alimlər bu qənaətdədirlər ki, arxantrop və paleoantrop müxtəlif qitələrdə yayılısalar da, onların hamısı öz inkişafını sona çatdırma bilməmiş, müasir insan tipinə çevrilə bilməmişlər. **Bu mövqedə olan**

alimlər belə hesab edirlər ki, müxtəlif irqli müasir insanlar bir və ya bir-birinə çox yaxın olan bir qrup neondartallardan tədricən inkişaf edərək dəyişmələrin nəticəsində formalaşmışdır. Neandartallara məxsus qeydə alınmış digər qalıqlar isə, sadəcə olaraq, öz sonrakı inkişafını dayandırmış, və tədricən məhv olmuş növə aiddir” (11, s. 32).

Bu mövqedə olan alimlər antropoloji və axeoloji materiallara istinadən insan əcdadının inkişaf edib, tam insana keçid prosesinin **Şimali Afrikada, Qərbi Asiyada və Cənubi Şərqi Avropada baş verməsi qənaətinədir**lər. Onların qənaətinə görə müasir inkişaf etmiş dünyanın digər yerlərinə insan bu ocaqlardan yayılmışlar (11, s.32; 19, s.162-192).

Dil tarixi və onun təsnifi haqqında aparılmış elmi tədqiqatlar insanlığın yuxarıda göstərilən vahid ocaqda formalaşmış, burada tarixin müxtəlif mərhələlərində yeni-yeni ərazilərə və qitələrə yayılaraq bu ocaqda yaranmış vahid dilin müxtəlif qollarını formalaşdırmasını – dil materialları və qanunları əsasında sübuta yetirmişdir (18, s.9 – 428).

Heyvan və digər canlılardan fərqli olaraq yaranışdan insan beynində yaradıcılığın (ruhun) rüşeymi olmuşdur. Yaşam prosesində o, ardıcıl aktivləşmiş, nəhayət üst paleolitdə e. ə. 40-35-ci minillikdən o, ətraf aləmi dəyərləndirməyə, mənalandırmağa, müxtəlif varlıqları, obyektləri, əşyaları bir-birindən fərqləndirmək üçün onlara ad vermişdir. Beləcə elə bu mərhələdə insan əcdadı varlığın bütün formalarına ad verir və onları mənəviləşdirirdi. Varlığın bütün formalarını mənəvi formalarda təsəvvür edir, mahiyyətindən asılı olmayaraq onları öz düşüncəsinə uyğun qiymətləndirir, özünü psixoloji cəhətdən buna təlqin edirdi. Beləcə bu dəyərləndirmə prosesində e. ə. 40-35-ci minillikdə insan əcdadı sürü icması həyat tərzinə son verdi, qəbilə icması sosial-mənəvi birlik formasına keçdi. Bu dövr insanlığın ilkin Ana xaqanlıq dövrü başladı. Ana allahından başlayaraq müxtəlif allahları, ruhları, totemləri, inancları yaratdılar (17, s.60 – 61; 16, s.100 – 101; 14, s.7 – 22; 12, s.129 – 144; 13, s.39 – 56; 18, s.60 – 61).

İbtidai insanda instikt, intusiya və empirik biliklər o qədər çulğalaşmışdı ki, onun sərhədlərini ayırmaq çox çətinidir. İstər ov zamanı pusqunun təşkili, mühasirəyə alınmış heyvanın hərəkətinə qarşı konkret fərdlərin necə davranması, ov zamanı və başqa üsulla tutulmuş kiçik heyvan balalarının əhliləşdirilməsi əvvəlcədən şüurda, fikirdə yaradılırdı. Bütün dünyanı mənəviləşdirən, onu mənalandırmağa təşəbbüs göstərən insan özünü onun bir hissəsi, müxtəlif bitki, heyvan və əşyanın törəməsi, varisi hesab edir, düşüncələrini gələcək nəsllə ötürmək, yaşamaq üçün bu haqda əfsanə, əsatir və rəvayətlər yaradırdı. Ovçuluq və yığıcılıqla qida təminatını ödəyirdilər. E. ə. XII minillikdə – mezolit dövrü adlandırılan orta daş dövründə ətraf

aləmi, bitki və heyvanları müşahidədən onların bəzi cəhətlərini fəhm etdilər, ovladıqları heyvanların körpə balalarını bəsləyib artırdılar, arpa və buğda dənələrini əkməyi fəhm etdilər. Ox-yay kimi ov alətlərini, sudan istifadə etmək, çayları, gölləri keçmək, asan balıq ovlamaq üçün qayıq icad etdilər. Artıq təfəkkür və idrakları yaradıcılıq göstərirdi. Təsadüfən gil palçıqlı yerdə qalanmış ocağın yerindəki torpağın bərkiyib su keçirməz hala gəlməsinin döənə-döənə müşahidəsi insanlarda gil torpaqlardan əşya istehsalı mühakiməsi yaratdı. Nəhayət bu mühakimənin reallaşdırılması ilə e. ə. VII minillikdə neolit dövrü adlanan gil əşyalar istehsalı dövrü başladı. Gil əşyalar istehsalı əvvəlki dövrlərlə müqayisədə təfəkkürə güclü yaradıcılıq impulsu verdi.

Təsadüfən dağ sığınacağında süxurlar üzərində qalanmış ocağın yerindən misin əriyib, axması, ocağın sönməsi ilə bu axıntının bərkiyib yeni forma alması misin kəşfini doğurdu. Beləliklə, mis külçələrinin ilkin olaraq döyülüb, sonra gil qablarında əridilməsinə başlandı. Tədricən mis istehsalının yeni-yeni üsulları aşkarlandı, məişətin müxtəlif sahələrində istifadə edilən yeni-yeni əşyalar istehsal edildi. Beləcə e. ə VI minillikdən eneolit – mis-daş dövrü adlandı. Metal istehsalı, metaldan istifadə təfəkkürün yaradıcılıq imkanlarını daha da genişləndirdi. Eneolit dövründə kütləvi əkinçiliyə keçildi, bu gün ev heyvanı adlandırdığımız heyvanların hamısı əhliləşdirildi, daha mürəkkəb əmək alətləri istehsal edildi. Qazma və yerüstü olmaqla müxtəlif formalı evlər tikildi, yaşayış məskənləri salındı. Bunun sayəsində insanların əmək məhsuldarlığı yüksəldi, yaşayış şəraiti yaxşılaşdı, əhali artımı sürətləndi. E. ə. IV minilliyin sonu – III minilliyin başlanğıcında misin əridilməsi zamanı təsadüfən mərəgümüşün ona qatılmasından daha möhkəm metal – tunc kəşf edildi. Tunc istehsalı təfəkkürə inqilabi təsir etdi. Metal istehsalının yeni formalarının mühakiməsini doğurdu və reallaşdırdı. Tuncun kəşfi ilə daha möhkəm və kəsici alətlər və silahlar istehsalına keçildi ki, bu da öz növbəsində əkinçiliyin, təsərrüfatın, sosial-mənəvi həyatın bütün sahələrində yaradıcılıq impulsu verməklə yüksəliş doğurdu. İnsanın məntiqi təfəkkürünün ardıcıl canlanması, yeni-yeni fikir istehsalı, təbiət və cəmiyyət hadisələrinin dərkinə yol açmağa başladı. Nəhayət fikir istehsalı elə bir səviyyəyə çatdı ki, sosial sistemin – qəbilə quruluşunun yeni məzmun və formada qurulması üçün sosial-mənəvi impuls verdi. İnsanı özünün kimliyini dərk etməsinə yönəltdi. Əvvəlki dövrlərlə müqayisə edilməyəcək mənəvi-intellektual inkişaf ilk refleksiya doğurdu, bununla bərabər cəmiyyətin sosial-mənəvi strukturu yenidən quruldu. Kollektiv nikaha son verildi, bir qadınla bir kişinin bağladığı ikili nikah adlandırılan yeni ailə forması yarandı, ana xaqanlıq ataxaqanlıqla əvəz olundu. Dünyaya gələn hər bir



övlad atasını tanıyır, mənsub olduğu tayfa və tayfa ittifaqına mənsubluğu onda **etnik mənlik şüuru** yaradırdı. Beləliklə, mənlik şüurunun yaranması ilə insan özünü təbiətdən ayırdı, totemlərə son verdi, kişi əcdadından başlayaraq hər bir fərdə mənlik şüurunun təsiri altında etnosa mənsubluq, etnik mənlik şüuru formalaşır ki, tayfa və tayfa ittifaqları yaranır, onların yeni ittifaqından toplumların xalq kimi təşəkkülü və ilkin dövlət qurumlarının yaranması başlayır.

Tarixşünaslıqda “Homo habilis” – “bacarıqlı insan” adlandırılan tapıntı insanlıq tarixi adlandırılır. Yuxarıda gördüyümüz kimi, bu yanlış mülahizələrdir. Arxeoloji və etnoloji tədqiqatlardan göründüyü kimi, üst paleolit adlanan e. ə. 40-35-ci minilliyə qədər insan əcdadının qarşılıqlı münasibətində, rəftar və davranış normalarında heyvandan fərqlənməmişdir. Odur ki, sürü icması adlandırılmışdır. Onun ov üsulları, dəyənəkdən, daş çarpараqdan istifadə etməsi, dəvəgözü daşını qayaya çarpmaqla iti qəlpələrdən istifadə etməsi canavarın və digər yırtıcıların pusqu qurmaqla ov etməsindən, qartalın heyvanın mil sümüklərini hündürlükdən daşın üstünə tullamaqla sındırıb iliyini yeməsindən mürəkkəb əməliyyat deyildir. Lakin heyvandan fərqli olaraq insan əcdadının cismində (beynində) zəka rüşeyminin əsası vardı. Məhz bu zəka işığının sayəsində insan əcdadı heyvandan fərqli olaraq ildırım çaxmasından baş verən oddan istifadə edir və onu qoruyub saxlayırdı. Mütləq zəkanın, “ilkin partlayış”ın təsirindən varlığın bir hissəsi kimi bütün varlığın, kainatın canlıların həyatında gedən proses – dəyişmə, bir haldan başqa hala keçmə insan əcdadının da həyatında gedirdi. Yuxarıda gördüyümüz kimi, e. ə. 40-30-cu minillikdən insan əcdadının cismində olan zəka nüvəsində dəyişiklik, inkişaf, tarixin müəyyən mərhələsində o həddə çatdı ki, o bütün varlığı, ətraf aləmi “dəyərləndirib” ona ad verməyə başladı. Beləliklə, bu prosesdə dili – **nitqi** yaratdı. Əşyalara ad vermə ilə, dili yaratmaqla insan əcdadı fikir istehsalına vüsət verdi. İnsanların bir-biri ilə münasibətlərini, ayrı-ayrı təbiət hadisələrini, predmet və əşyaları fikirdə canlandırmaq, **özlərinin fikir istehsalı və arzularını sözlə ifadə etmək onlarda ruhi-mənəvi varlığa qəti inam yaratdı. Bu inamın təsiri altında insanlığı, mənəvi varlığı dərk etmək özünəməxsus mənəvi varlıq sistemi yaratmaq yoluna saldı.** Yaradan bir varlığın olması mülahizəsi insanın dünyanı dərk etmə istiqamətində cəhdi ən çox cəhətli, mürəkkəb yaradıcılıq mülahizəsi idi. Torpaqdan otların cücərib boy atması çiçəkləməsi, toxumlaması (dən verməsi), yenidən quruyub ölməsi, dirilmə və məhsul vermə prosesinin yenidən təkrarlanması və ayın günəşlə növbələşərək yeri işıqlandırması,... çoxsaylı təbiət hadisələrinin baş verməsi, yaranması və məhv olması bütün varlıqların fəvqündə yaradıcı bir varlıq inamı yaratdı və

onu **Allah** adlandırdılar. Hər bir təbiət hadisəsinin, varlıq formasının, ayrıca Allahı olması qənaətinə gəldilər, beləcə göy Allahı, yer Allahı, su Allahı, bərəkət Allahı, məhəbbət Allahı, bədbəxt-dağıdıcı hadisələri törədən şəxslər Allahlarının olması inamına gəldilər. Özünün mənşəyi, necə yaradılması haqqında düşüncələr insanı daima düşündürən hadisələrdən idi. Ən çox təmasda olduğu, istifadə etdiyi, bəzən də həyatın təhlükəli anlarında sığındığı, köməyindən istifadə etdiyi bitki, heyvan və əşyanı özünün əcdadı hesab edərək, buna uyğun totemlərini yaradırdı. Beləcə, mifik şüur çağının düşüncəsi qəbilə və tayfaları çoxsaylı bitki, əşya və heyvanları totem kimi qiymətləndirib, özlərinin əcdadı hesab edirdi. Beləcə, varlığın bütün formalarının dərki, qiymətləndirilməsi ehtirasla fasiləsiz davam edirdi, yeni-yeni fikir və mülahizələr doğururdu. Proses fasiləsiz və ehtiraslı idi. Odur ki, insan düşüncələrini, həyatı təsəvvürlərini bütövlükdə doğulan yeni nəsə çatdırmaq üçün bir fikir, düşüncə sistemi yaratmaq iddiasına düşür. Bu iddia onların varlıq haqqında baxışlarını əfsanə, nağıl və rəvayətlər yaratması ilə nəticələndi. Həqiqəti hansı səviyyədə ifadə etməsindən asılı olmayaraq, zamanına görə insanlıq tarixinin yüksək səviyyəli yaradıcılıq mərhələsi idi. Artıq varlığın müxtəlif formaları, onda baş verən proses və dəyişmələrin sözlə fikir formasında ifadə insanın bütün canlıların bədənində mənəvi – gözlə görünməz bir varlığın – ruhun olması inamı ardıcıl möhkəmlənirdi. Beləliklə, insanlar varlığın bütün formalarında, bütün heyvan, bitki, əşya və insanların bədənlərində onları yaşadan ruhun olmasına əminlik yaratdı. Müxtəlif əşyaların, bitki və heyvanların, insanların ölümü və inkişafını dayandıraraq parçalanıb dayandırmasını ruhun bədənəndən ayrılması kimi başa düşürdülər. Onların inamına görə ölümə məhkum olan ancaq maddələrdir, mənəvi – ruh isə əbədi yaşayır. Bir insanın, bitki və ya heyvanın ölümü zamanı onun bədənindən ayrılmış ruh başqa bitki, heyvan və ya insana keçməklə yaşayır. **Ruhun bir bədənəndən ayrılıb digər canlıya keçməsi mexanizmi açılmasa da, ölmüş bitki, heyvan, parçalanıb dağılan əşya, ölən insan haqqında fikirlərin, ayrı-ayrı insanların fəaliyyətinin xüsusi olaraq qiymətləndirilməsi, yaşadılması ruhun ölməzliyi ideyasını ardıcıl canlandırdı. Artıq varlığın yeni mənəvi forması insanlığın Allahları ilə bərabər, qəhrəmanları da yaranırdı.** Yuxarıda bəhs etdiyimiz kimi, qəbilələrdə intellektual inkişaf yüksəldikcə, nəinki ənənəvi təbiət və cəmiyyət hadisələrini ardıcıl müşahidə edib onu dəyərləndirməyə səy artır, təsadüflərin dərkinə cəhd (gil məhsul istehsalı) yaşamaq uğrunda mübarizəyə böyük impuls verirdi. Növbəti təsadüf, tuncun kəşfi qısa müddətdə əmək məhsuldarlığının yüksəldilməsini, müharibələri yeni ərazilər tutulmasını gündəlik fəaliyyətə çevirmişdi. **Cəmiyyətin arzusu ilə**

**sosial strukturu ziddiyyət təşkil edirdi.** Mezolit dövründən başlayan miqrasiyalarla kişinin cəmiyyətin bəzi sahələrində daha yararlılığı, faydalılığı özünü aydın göstərirdi. Əkinçilik və maldarlıqda, xüsusən köçmə və köçəri maldarlıq təsərrüfatında kişilər tam hakim mövqeyə çıxmışdılar. Artıq eneolit dövründən qadın Allahlarını, kultlarını ifadə edən heykəllərlə bərabər az da olsa kişi heykəlləri də yaradılmağa başlanmışdı. Nəhayət e. ə. IV minilliyin sonu – III minilliyin başlanğıcında təkamül prosesində etnososial strukturda baş verən dəyişmə prosesində anaxaqanlıq ataxaqanlıq əvəz etdi. Ata xaqanlığa keçidlə cəmiyyətin dairəvi, qapalı xətt üzrə inkişafı üçün ancaq təbiətlə eyniləşdirmə istiqamətində axtarışlara son verdi və onun dağılması prosesi başladı. Cəmiyyətin bütün sahələri üzrə eninə, dərininə inkişafına imkan verən yenidən qurulması prosesi başladı. Yeniləşmə iki formada – keçmiş forma və məzmunu yeni məzmun və forma verilməsi üsulu ilə, bir də ataxaqanlığın doğurduğu, cəmiyyətə orijinal yeniliklər gətirməklə. Qadın Allahların kişi Allahlarla əvəz edilməsi, kişi qəhrəmanların yaradılması hakimiyyət dəyişikliyindən doğan forma və məzmun dəyişikliyi idi. Cəmiyyətdə kişinin mövqeyinin, sosial-mənəvi statusunun dəyişməsi ilə cəmiyyət – təbiət bir proses kimi yenidən qurulurdu. Yeni qurulan təkkəbinli ailədə doğulan övladın ataya mənsubluğu, kişilərin nəslin yaradıcısı funksiyasının qəbul edilməsi, buna müvafiq hər bir qəbilənin, qəbilə ittifaqının, qəbilə ittifaqı (tayfanın) konkret kişi nəslinin, tayfanın nəsləli olması, etnik mənsubiyyət şüuru, ata əcdad kultunu, Allahlarını yaratdı. Anaxaqanlıqdan ataxaqanlığa keçid prosesi toplumda yeni sosial-mənəvi keyfiyyətlərlə müşayiət olunur, toplumu bildirən, ümumini ifadə edən etnonimlər və antroponimlər yaranır. Ana kultu ata kultu ilə əzəvz olunur, ata kultu həmçinin etnik başlanğıcı bildirən əcdad kultu kimi də çıxış edir (17, s.175-176; 21, s.150-151).

**Beləliklə, ata xaqanlığa keçidin insanlıq tarixində ən birinci, ən başlıca mənəvi təsir gücü ilkin refleksiya doğurmaqla mənlik-kimlik şüuru yaratması, bu şüurun təsiri altında biz və bizdən olmayan, başqaları, özünü başqalarından fərqləndirmə hissi, özünü – kimliyini dərk etmə şüuru verdi.** Kimlik şüurunun təsiri altında etnosların yaranması və yaşaması üçün ruhuna mənəvi stimül, sönməz yaradıcı qürur, şərəf və ləyaqət hissləri, onları doğuran və qoruyan mənəvi reaksiya qıcıqlandırıcı idi ki, bütün bu hisslərin, inam və etiqadların, adət-ənənələrin, yaranmış və yaranmaqda olan mənəvi dəyərlərin təsiri altında etnosların yaranması prosesi, tarixi başladı. İbtidai icma cəmiyyəti üzərində aparılmış etnoqrafik müşahidə və etnoloji tədqiqatlar göstərir ki, üst paleolit dövründən insan əcdadı genetik instinktiv rəftar və davranış münasibətlərindən ayrılma istiqamətində yaşam yolu tutmaqla, **bütün varlığı mənəviləşdirmə,**

**mənəvi qiymətləndirmə yolu tutmaqla bərabər özləri və özləri arasında münasibətlərin mənəvi norma və qaydaların, adət-ənənələri, çox cəhətli və çox saylı mənəvi dəyərlər sistemini yaratmaqla mənəvi varlıq – insanlıq tarixini yaratdılar.** Elə bu çağdan da özlərini təbiətlə eyniləşdirməyə – cəmiyyətin qapalı dairəvi xətt üzrə inkişafına son verib, refleksiyanın, mənlik şüurunun təsiri altında etnosların yaranma prosesi başladı. Odur ki, üst paleolitə qədər olan dövrü insan əcdadı, dilin, sosial-mənəvi normaların yaranıb tənzimləyici və qiymətləndirici funksiyaya çevrildiyi üst paleolitdən başlayan yaşam dövrünü insanlıq tarixi adlandırılmasını obyektiv dəyərləndirmə hesab edirik.

Göründüyü kimi, əslində anaxaqanlıq çağı insan əcdadının bioloji varlıqdan, özünü təbiətlə eyniləşdirmədən, bioloji həyat tərzindən cismində zəka işığının, yaradıcı ruhun təsiri altında mənəvi-insani həyat tərzinə keçid dövrüdür. İnsan əcdadının bütünlüklə təbiətdən ayrılması, mənlik şüurunun təsiri altında etnosa çevrildiyi və yaradıcılıq göstərdiyi bütün cəhətləri ilə **insanlıq – etnik-milli tarixidir.** Yuxarıda gördüyümüz kimi, insan əcdadının bioloji varlıq kimi həyat tərzini düzgün olaraq “sürü icması” – “heyvan birliyi” adlandırılır. İnsanın fiziki varlığı bütünlükdə təbiət qanunlarına tabedir. **İnsanlığın – etnosun, tayfa, xalq və millətin yaranması başlıca olaraq mənəvi hadisədir.**

Psixofizioloji cəhətdən heyvanla eyniyyət təşkil edən, milyon illər bütünlüklə heyvani həyat tərzini yaşayan, elmdə **“Homo hoblis”** adlandırılan və ya fiziki cəhətdən insani forma, məzmunca heyvani xüsusiyyət kəsb edən əcdadın təkamül prosesində insana çevrilməsi bütünlüklə mənəvi – mənəviyyat hadisəsidir.

İctimai elmlərdə insanın **“sosial varlıq”** adlandırılması heç də bütünlüklə həqiqəti ifadə etmir. Bunu “sosial” sözünün ictimai elmlərdə mənalandırılması və həyatı faktlar da göstərir. Məsələn, sosiologiya sahəsində, Oksford Universitetinin hazırladığı nüfuzlu Böyük izahlı Sosiologiya Lügətində “sosial” termini aşağıdakı kimi izah olunur: “1. Təşkilatlanmış koloniyalarda yaxud qruplarda birlikdə yaşayan (insan növü də daxil olmaqla həşəratların və heyvanların müəyyən forması). 2. Təşkilatlarda, qruplarda insan cəmiyyətinə və yaxud insan interaksiyasına aid olanlar. Onlarla başqa dərslərdə, lüğətlərdə də buna uyğun izahə rast gəlmək olar” (22, s.124).

“Sosial” anlayışına aydınlıq gətirməyə çalışan Ə.Qəşəmoğlu haqlı olaraq – “sosial” termininin heyvan birliyinə aid edilməsinin əleyhinə çıxış edir. Düzgün olaraq yazır ki, “adətən bu terminin hamıya aydın olduğu düşünülür və onun barəsində geniş danışılmaz” (22, s. 122). “Sosial” sözü latınca “socialis” sözündən götürülmüş və ümumi, ictimai mənasını verir.

Artıq müasir dövrdə “sosial” termininə çoxlu təriflər verilmiş, çoxsahəli aspektləri müəyyənləşdirilmişdir. Lakin bütün tədqiqatlarda, birgə yaşayış, kollektiv fəaliyyət sosiallığın ilkin şərti, əsası kimi qiymətləndirilməkdədir. Bu yanaşmada həqiqət var. Lakin o bütün hallarda doğru deyil. Ə.Qəşənoğlu “sosial” termininin məna çalarını dəqiqləşdirmək üçün apardığı araşdırmada haqlı olaraq yazır: “Fikrimizcə “sosial” anlayışını həşaratlara, heyvanlara bağlamaqla məsələni qəlizləşdirməyə ehtiyac yoxdur. “Sosial” dedikdə yalnız və yalnız insana aid olan formanı nəzərdə tutmalıyıq” (22, s.125). Bu mülahizə bizim üçün də məqbuldur. Lakin heyvan və insan birgəyaşayışının bir təməl əsası da olduğunu nəzərə almaq şərti ilə. Psixikada yaşamaq qanunauyğunluğundan bəhs edən psixoloq Ş.Dədəyev yazır: “Heyvanların psixikası da iki növ instiktlərə malikdir. Birinci növ instiktlər ekzistensial (mövcudluq) instiktləridir. İkinci növ instiktlər isə heyvan həyatını, yaşayış tərzini tənzimləyən, idarə edən daha aktiv instiktlərdir. İnsan və heyvan psixikalarının daxili psixoloji və bioloji strukturu eyni formadadır. Onların fəaliyyəti də son nəticə baxımından üst-üstə düşür. **Deməli, Psixikada yaşamaq xüsusiyyətlərinin hazırlanması baxımından da insan və heyvan Psixikaları eyni instiktlərə, meyllərə və fəaliyyət dinamikasına malikdirlər. Burada yalnız psixikadaxili proseslər baxımından və mahiyyətcə köklü fərqlər var. Heyvanlar da Psixikada yaşamaq xüsusiyyətlərinin hazırlanması mərhələlərini keçirirlər**” (25, s.214).

Odur ki, Oksford Universitetinin hazırladığı böyük İzahlı Sosiologiya Lüğətində heyvan birliyinin “sosial” birlik hesab edilməsi əsassız deyil. Onu da əlavə edək ki, həşərat və heyvanların müəyyən forması deyil, demək olar ki, hamısı qrup, sürü halında yaşayır. Heyvanların ən kiçik birliyi ailə birliyi səviyyəsində yaşayır. Heyvan birliklərində ciddi intizam, təlim-tərbiyə və iearxiya var (28; 29; 30). Misal üçün canavar ailəsinin nəslə yaşatmaq prinsipinə nəzər salaıq. Canavar ailəsinin varlığı üçün təhlükə yarandıqda icma dərhal məsləhətləşir, nəslə yaşatmaq üçün məşvərət keçirib cavan və sağlam bir erkək varis seçilir. Varisin yaşadılması üçün ailə üzvlərinin onun yeminə çevrilməsinin növbəsi yaradılır. Növbə ilə varis ailə üzvlərini bir-bir yeyir, nəhayət varis tək qalır. Nəslə yaşatmaq üçün bütün icmanın həyatını yolunda qurban verdiyi erkək canavarın xilas olub, diş canavarı tapıb nəslini yaşatması və məhv olması halları da məlumdur. Canavarların həyatında mövcud olan bu qanunun mənəvi insan birliyinin hətta heyvan birliyinin əsasında bir **mənəvi dəyər dayandığı** bütün aydınlığı ilə göstərir (30, s.21-64).

Psixoloji cəhətdən heyvanla eyniyyət təşkil edən, milyon illər bütünlüklə heyvani həyat tərzini yaşayan “Homo habilis” adlanan varlığın və ya heyvani

həyat tərzinə malik insan əcdadının təkamül prosesində insanlaşması bütünlüklə mənəvi – mənəviyyat hadisəsidir. Əgər insan marksist kommunist Rus imperiyası ictimai elmləri dediyi kimi sosial birliyin məhsulu olsaydı, o, elə yaranırdan insan olmalı, 6 milyon ildən artıq yaşadığı sosial birlik heyvani həyat tərzinə malik olmamalı idi.

Tarixi birliklərin (sosial) yaranmasının hələ elmə məlum olmayan səbəbləri var. Məsələn, insan əcdadı yaranırdan birlik (sosial) formada yaşayırdı. Yuxarıda gördüyümüz kimi, onun insaniləşməsi prosesi 40-35 min il əvvəl başladı. Bu bilavasitə insan əcdadının mənəviyyatında, dünyagörüşündə yaranan yeniləşmə, bütün varlığı qavrama, dərk etmə, dəyərləndirmə, yaratdığı inam və etiqadlar, empirik biliklər və s. yaratması, özü ilə bərabər bütün varlığı mənəviləşdirməsi, ruhlaşdırması prosesində gedirdi. Nəhayət bu mənəvi yüksəliş 6 min il əvvəl ona refleksiyaya imkan verməsi nəticəsində mənlik şüuruna yiyələnməklə mövcud mənəvi dəyərləri islah etmək, yenisini yaratmaq və s. üsulla insani həyat tərzinə keçdi. Anaxaqanlıqdan ataxaqanlığa keçid və mənlik şüurunun yaranmasına qədər dövr sürü icması – heyvani həyat tərzindən insanlığa keçidin ilk mərhələsidir. Ataxaqanlıq, etnik mənlik şüurunun nəzarətində mövcud olan, yaşanan dövr insanlığın tam formalaşdığı, özünü və bütün varlığı mənəviləşdirdiyi dövrüdür. Artıq ataxaqanlıq dövründə insanlar arasında keçmişdə mövcud olmuş bütün münasibətlər mənəviləşir, mənəvi norma və dəyərlər, adət-ənənələr yaradılır və müqəddəsləşdirilir. Heyvani instikt və nəslin hakim olduğu birlik (sosial) mənəvi norma və dəyərlər, adət və ənənələrlə tənzimlənən yeni həyat tərzini seçir. Beləliklə, özlərinin yaratdığı inam və etiqadlar, norma və dəyərlər, adət və ənənələr birliyin (sosial) hər bir üzvü üçün həqiqiliyinə şübhə edilməsi mümkün olmayan müqəddəslik olur. Bütün münasibətləri mənəviyyat qanunları ilə tənzimlənən insan varlığı, münasibətləri mənəvi varlıq kimi dəyərləndirilir. İnsan birlikləri (sosial varlıq) müxtəlif səbəb və məqsədlərdən yaranır və yaradılır. İqtisadi, siyasi səbəblərdən, peşə və ixtisas fəaliyyətinə görə, etnik-milli tərkibdə mövqeyinə görə, ziyalı, zadəgan, elita, sahibkar, qara camaat və s. Hər bir təbəqənin adında onu yaradan səbəblər aydın ifadə olunmuşdur. Tayfa, xalq və millət kimi birliklər sosial birlik adlandırılsa da, onun həyatında sosial münasibətlər və təbəqələr geniş yer tutsa da, bu birliyin əsasını tez-tez dəyişən, iqtisadi, siyasi münasibətlər deyil, ilkin təməlini bütün varlığı dövründə qoruyan, min illər boyu dəyişməz olan çox mühafizəkar, çətinliklə, zaman-zaman çox sözü dəyişən və ilkin təməlində yeniləşən mənəviyyat – inam, etiqad, din, əxlaq, mənəvi dəyərlər, adət-ənənə, milli tərbiyə, milli fəlsəfə və s.-dən ibarətdir. Etnos daxilində bütün təbəqələr bu mənəvi sistemin eyni dərəcədə bağlı, hamı üçün müqəddəs,

bütün təbəqələr onun qoruyucusu və yaşadıcısıdır. S.Xəlilov “ictimai mühit özü də əxlaqi-mənəvi meyarlarla ölçülür” mövqeyində bütünlüklə haqlıdır (20, s.9).

Bu gün də insan sosial varlıqlar deyən yaşlı nəsil psixoloq, filosof, tarixçi və digər ictimai elm mütəxəssislərimizə yaxın keçmişimizin sosial münasibətlərinin bir-iki anını xatırlatmaq istəyirəm. İki yüzə qədər xalq və etnik qrupu hakimiyyətinə salan kommunist Rus imperiyası yeni yaratdığı sənaye mərkəzlərinə ölkənin ayrı-ayrı əyalətlərindən (məsələn, Azərbaycan, Qazaxıstan, Altay, Özbəkistan, Başqırdıstan) işçi qüvvəsi – fəhlə gətirirdi. Yataqxanalarda, yeni salınmış qəsəbələrdə məskunlaşdırılırdı. Bir yataqxanada, qəsəbədə bəzən 100-dən artıq etnosun nümayəndəsi məskunlaşırdı. Burada dünyaya gələn övladların əksəriyyəti, bəzən hamısı rus kimi yetişirdi. Bir çox hallarda şovinistlikləri həqiqi rusları keçirdi. Ona görə ki, kommunist Rus imperiyasının yaratdığı bu sosial birlikdən törənən yeni nəslir birbaşa rus dili vasitəsi ilə rus mədəniyyəti – mənəviyyəti – əxlaqı, dəyərləri, adət-ənənəsi ilə qidalandıraraq, onlara rus təfəkkür məhsulları aşılaraq onları ruslaşdırırdı. Bu və digər üsullarla kommunist Rus imperiyası 1926-cı ildə qeydə aldığı 195 xalqdan 67-ni 70 illik ömrü dövründə tarix səhnəsindən sildi, məhv etdi. SSRİ-də əhalinin sonuncu – 1989-cu il siyahıya alınması zamanı 128 xalq qalmışdı (31; 32).

Psixoloqlar insanın sosial varlıq olmasını ən çox vəhşilər arasına düşmüş körpə uşaqların insani davranışı və nitqi itirməsi ilə izah edirlər. Canavarlar arasına düşmüş qızların əlləri və qulaqları çox kobudlaşmış, güclü alt çənəsi yaranmış, çiyət və südə daha çox can atır, gündüzlər hərəkət etmir, ancaq gecə gəzməyə can atırlar (33, s.128-129).

Altı milyon ildən artıq vəhşi həyat tərzini keçirmiş bir canlının təxminən 6 min ildən sonra yenidən həmin mühitə düşdükdə ilkin instinktlərini bərpa etməsi çox da çətin deyildir. Yaşamaq uğrunda mübarizədə himayəsində olduğu vəhşini təqlid etməsi təbii haldır. Digər tərəfdən bütün canlılarda, xüsusən təmasda olduğumuz bitki və heyvanlar aləminin inkişaf qanunlarından məlumdur ki, bitki və heyvan orqanizmi özünün genetik-potensial imkanını ancaq onun üçün müvafiq şərait olanda göstərə bilər. Eyni ilə onların orqanizmlərinin ayrı-ayrı hissələri inkişaflarının müəyyən məqamlarında formalaşır, öz funksiyasını yerinə yetirə bilər. Lazımi şərait olmadıqda, qida mühiti – maddi və mənəvi qida çatışmadıqda orqan ya yaranmır, yaransa da funksiyasını icra edə bilmir. İnsanda özünü göstərən bu keyfiyyət obyektiv olaraq bütün canlılara aiddir. Bütün canlılar kimi dünyaya gələn yeni insan nəsli də yalnız öz mühitində – insani həyat tərzində insana kimi inkişaf edə və yaşaya bilər.

Yuxarıda göstərdiyimiz kimi, bütövlükdə vəhşi-heyvani həyat tərzini keçirən insan əcdadı tarixin müəyyən mərhələsində – e. ə. 40-35-ci minillikdən cismində olan zəka işığı ilə varlığı dərk etmək, mənalandırmayaq yolu tutdu. Yaranışdan insan məəvi və maddi olaraq iki varlıq kimi tanındı, göründü. Bunlardan biri gözlə görünən bioloji-maddi varlığı, digəri isə gözlə görünməyən, bütün varlığın əsası kimi qiymətləndirilən ruhi varlığı idi. İlkin yaranışdan insan təsəvvürünə görə, ruh xaricdən insanın və digər varlıqların bədənində daxil olmaqla onlara yaşam, yaradıcılıq ruhu verir. Ruhun bədənə ayrılması ilə bütün canlılar, o cümlədən insan ölür. Ölməz, əbədi olan ruh isə digər canlılara keçməklə və ilahi ruha qovuşmaqla yaşamını davam etdirir. Təsədüfi deyil ki, hələ ən qədimdən, ibtidai insandan günümüzdə qədər qabiliyyətsiz, tənbəl, həyat hadisələrinə, öz nəslinə və soyuna sönmək yanaşan, biganə insanlar ruhu ölü insan hesab edilmiş və adlandırılmışdır. Beləliklə, heyvani həyat tərzindən ayrılma prosesində bütün münasibətlərini yeni mənəvi normalarla qurmuş, yaratmışdı. Etnik mənlik şüurunun yaranması ilə daha yüksək səviyyəli mənəvi dəyərlər yaradırlar ki, burada mənəvi münasibətlərdəki yüksək, çoxçalarlı məzmunluluq özünü göstərir. İnsanın heyvani həyat tərzindən ayrılmasında onun həyatında təbii-bioloji qanun kimi yaşayan heyvani nəfs və kütləvi cinsi əlaqə, şəhvət yeni mənəvi məzmununda qurulmaqla, yeni ideya, norma və dəyərlər, mənəvi yaradıcı məzmun zəminində məhəbbət adlandırılan çoxçalarlı mənəvi dəyər sistemi yaradıldı. Bu mənəvi dəyər sistemi əsasında ikili – kişi və qadınlardan ibarət yeni ailə forması yarandı. Ailə məhəbbət dəyər sistemi yeni çalarlarla daha da zənginləşdi. Beləliklə, ailənin bioloji məzmunu sanki bütün çalarları ilə unutturulur, qadın-kişi, ər-arvad, ata-oğul, ata-qız, ana-oğul, bacı-qardaş arasında bütünlüklə mənəvi münasibətlər, norma və qaydalar, dəyərlər, qarşılıqlı mənəvi borc, bütün bunları özündə birləşdirən tənzimləyici əxlaqi dəyərlər yaranır, qızların yeni ailələrə köçməsi və s. formalarda bütün etnosu əhatə etməklə vahid etnik-mənəvi sistem yaranır. Heyvani həyat tərzindən qopmanın, ayrılmanın ən çətin, gərgin mübarizə, iradə sərf olunan səylərdən biri insani nəfsin yaradılması və heyvani nəfs üzərində qələbəsi idi. Beləliklə, etnik mənlik şüurunun təsiri altında olaraq mənəvi-insani dəyərlərin yaradılması ilə instinktiv heyvani həyat tərzindən ayrılır, uzaqlaşılır. Beləliklə, varlığın qavranılması və dərkənin ardınca insan özünün yaratdığı məhəbbət, nəfs, həya, inam, ümid, şübhə, mərhəmət, iradə, azadlıq, vicdan və vicdan əzabı, həqiqət, xeyirxahlıq, ədalət, gözəllik, şərəf, ləyaqət, qürur və s. dəyərlərlə etnosun adət-ənənəsini yaratması ilə vahid ruhi məzmunun daşıyıcısına çevrilərək, mənəvi-insani həyat tərzini yaratmaqla mənəvi varlıq kimi qiymətləndirilir.



Bütün etnosların yaranıb tarix səhnəsinə çıxması və məhv olub yox olması onun özünün yaratdığı mənəvi dəyərlərin harmonik yaşanı və pozulub məhv olması ilə bağlıdır. Yuxarıda gördüyümüz kimi, insanlığın maddi-bioloji və sosial tərəfləri də var ki, biz bunu inkar etmirik. Mənəvi dəyərlərə xidmət etməyən maddi – tam heyvani bioloji keyfiyyətlərə malikdir. Maddi-bioloji tərəf insani məzmunu xidmət etdikdə mənəvi-insani həyatın bir hissəsi olur, sosiallıq isə yalnız qidalandığı, təməlinə söykəndiyi mənəvi dəyərlər zəminində insana, konkret etnosun yaradıcılığının yarım sisteminə çevrilir.

Elə bu səbəbdən də Ə.Qəşəmoğlunun “insan” sistemi yalnız “kosmo”, “bio”, “psixo”, “sosial” alt sistemlərin birgə qarşılıqlı fəaliyyəti zamanı mövcuddur” (22, s.123) mülahizəsi ilə tam razıyıq. Yalnız bir əlavəmiz vardır. Psixikanın həmişə ruhla vəhdəti nəzərə alınıb “psixo-ruhi” sistemin vəhdətdə göstərilməsini məqbul hesab edirik.

Həqiqətdə bütün dünya xalqları, o cümlədən, Azərbaycan türkləri yaranışdan insanı mənəvi varlıq kimi dəyərləndirmişlər. Yalnız marksistlər və bəzi tədqiqatçılar insanı bütünlüklə sosial varlıq kimi şüurlara yeritməyə, bununla bərabər maddi-bioloji tərəfi əsas aparıcı kimi əsaslandırmağa çalışırlar. Bu mövqe bu gün də Azərbaycan tarixşünaslığında, birinci növbədə etnoqrafiya və etimologiyasında hakim mövqedədir. Bunun səbəbindən bəhs edən akademik Z. Bünyadov yazır ki, 1920-ci il 27 aprelə Azərbaycan başlanan “qırmızı terror”la təxminən 70-80 min Azərbaycan ziyalı nümayəndəsi – alim, yazıçı, aktyor, müəllim, gənc, din xadimi, sovet və partiya idarəsi əməkdaşı, hərbi – bir sözlə bütün düşünən beyinlər, qeyri-adi təfəkkür sahibləri bir ucdan məhv edildilər. Tək bircə xarici dil bilən şəxsləri qırdılar. Hər bir “xalq düşməni”nə “məhkəmə” zamanı ancaq 15 dəqiqə vaxt ayrılırdı” (34, s.3-5).

Sözünə davam edən akademik yazır: “Respublikamızda yüzlərlə alim “millətçi” damğası ilə ağılasığmaz cinayətlərdə günahlandırılıb, fiziki cəhətdən məhv edilmişlər. Azərbaycanda elm başsız qalmış, ictimai və tarix elmləri sahəsində nəsillərin bir-birini əvəz etməsi ənənəsi pozulmuşdur. Bunun müqabilində isə respublikada ictimai elmlərin yaradıcı inkişafına böyük ziyan və dağıdıcı zərbə vurmağa hazır olan könüllü və yetişdirilmiş opologetlər meydana çıxmışdır.

“Respublika elmi başsız qaldı və elmdə nəsillərin varislik əlaqəsi pozuldu. Bunun əziyyətini biz indi çəkirik” (35) və hələ də çəkməkdə davam edirik. Bunun nəticəsidir ki, minlərlə şəhidin qanı bahasına 27 ildir müstəqilliyimizi qazansaq da, Azərbaycan tarixşünaslığında, bilavasitə tədqiqat predmeti etnos olan etnoqrafiya (etnologiya) elmində milli-mənəvi dəyər və onun funksiyası haqqında bir məqalə belə yazılmamışdır.

Yaxınlarda adında məzmunu milli-mənəvi dəyərlər olduğu göstərilən, müzakirə üçün şöbəyə təqdim olunmuş doktorluq dissertasiyasını oxuyub münasibət bildirmək üçün mənə verilmişdi. Əsərin ad və bir paraqrafının adında bir dəfə işlədilməsi istisna edilərsə, əsərdə dəyər termini, onun məzmunu və funksiyası haqqında bir cümlə də olsun bəhs edilməmişdi. Əsərin müəllifi “Etnoqrafiya və Etnologiya” üzrə fəlsəfə doktorudur. Əsərin müəllifi gənc alimə bildirdim ki, əsərinizin adı bilavasitə tədqiqat mövzunuz milli-mənəvi dəyərlər olsa da, problemə ümumiyyətlə toxunmamısınız. Gənc alim cavab verdi ki, müəllim, bəs adət-ənənə dəyər deyilmi? Mən adət-ənənədən yazmışam da...

Dəyərlər haqqında təsəvvürü olmayan kimsənin adət-ənənənin mahiyyətinə varması, onun funksiyasını dərk etməsi absurddur. Əsərdə adət-ənənə terminindən istifadə edilsə də, bu anlayışların mahiyyət və funksiyası gənc fəlsəfə doktoru üçün bütünlüklə dumanlı, qaranlıq idi.

Müstəqilliyimizə təhlükənin səngimədiyini bir şəraitdə, Azərbaycan Etnoqrafiya elmində milli-mənəvi dəyərlərin funksiyasına bir məqalə həsr olunmayıbsa, tarix üzrə fəlsəfə doktorunun mənəvi dəyərlər haqqında elmi səviyyəsi yuxarıda bəhs etdiyimiz kimi olduğunu nəzərə alsaq, problemə dövlət, hökumət səviyyəsində milli təhlükəsizlik məsələsi kimi baxılmasının zəruriliyini anlamaq çətin deyil.

Tədqiqatımla bağlı Azərbaycan ictimai elmlərində etnosun milli-mənəvi varlıq kimi formalaşması, mənəvi dəyərlərin funksiyasını elmi əsaslarla təqdim edəcək araşdırmalar axtarışına çıxdım. Axtarışımın məqsədi Azərbaycan xalqının unutmaqda olduğu milli-mənəvi dəyərlərin bir yarım sistemini elmi əsaslarla bərpa edib yenidən özünə qaytarmaqla kommunist Rus imperiyasının xalqımızın mənəviyyatında yaratdığı ruhi-mənəvi boşluğu bərpa etməklə milli-mənəvi tariximizi, o cümlədən, bəşər tarixini obyektiv qavramaq və dərk etməyə yönəltməkdir.

Bu haqda Azərbaycan tarixşünaslığında bir cümlə tapa bilmədim. Nəhayət ki, axtardığımı Azərbaycan psixoloqu Şükran Dədəyevin “İnsan orqanizmində Psixikanın müəyyənləşdirilməsi və öyrənilməsi. Yeni fundamental psixologiyanın əsasları” (B., 2007) kitabında tapdım. Ş.Dədəyevin tədqiqatının əsas məqsədi kimi “Psixikanın ən fundamental bəşəri funksiyası insan kimi yaşamaq xüsusiyyətlərini hazırlamaq, tam yaratmaq funksiyası”nın mexanizmini açmaq və şəraitini, mühitini müəyyənləşdirməkdir (25, s.206).

Əsərə psixologiya elminin müasir korifeylərinin rəylərindən göründüyü kimi, Ş.Dədəyevin elmi-nəzəri müddəaları yalnız xalqımızın pozulmuş, söndürülmüş mənəvi dəyərlərinin bərpası üçün deyil, bütövlükdə bəşəriyyətin, – dünya xalqlarının mənəviyyatının müalicəsi üçün yeni

mənəvi müalicə üsuludur. Rəydən iki fraqmenti oxucuya çatdırmağa ehtiyac duyuruq.

“Dədəyev bu elmi əsərində Psixikanın müxtəlif şöbələrini beyinin tanınmış şöbələri ilə əlaqələndirir və sonra növbə ilə mürəkkəb idraki prosesləri yerləşdirir. O, bunu yeni, real psixologiya adlandırır. O, inanır və sübut etməyə çalışır ki, bu yanaşmanın alternativini yoxdur. Dədəyev hesab edir ki, onun yeni, “həqiqi psixologiya”sına, “psixologiya”sına” dünya psixologiyasının ümumiləşdirilməsi və təkmilləşdirilməsi” daxil olmaqla psixologiyanın əsas yeganə məqsədi və vəzifəsi kimi baxılmalıdır”.

“Bu kitab üçün əsas məqsəd həqiqətdir, çünki doğrudan da müasir psixologiya böhran içərisindədir... Bu kitab elmi vahidliyə və universallığa doğru atılan bir addım olmaqla, dünyanın bütün alimlərinə, tədqiqatçılarına əlaqə yaratmaq və aparıcı psixoloji fenomenal problemləri təcili tələbat olan ümumi əsaslardan, yeganə bünövrədən öyrənmək imkanı verəcək” (25, s.11-18).

Dünya psixologiyasının müasir korifeylərinin bu deyimləri bəşəri sivilizasiyanın ilkin zəka beşiyi Şərqdə, onun ilkin zəka ocağı Azərbaycan bəşəriyyəti zəka ilə tənzimləmək missiyasını yenidən üzərinə götürməkdədir.

Rəylərdən göründüyü kimi, XXI əsrdə milli ruhumuzun zəka işığı Ş.Dədəyev mənəvi-ruhi dəyərlərin, mənəvi və sosial mühitin adamın ilkin bioloji tələbat üzərində qələbə çalıb onu mənəviləşdirib insani-məzmun yaşamağın qanun və qanunauyğunluqların elmin son – ən yüksək səviyyəsində müəyyənləşdirməyə və təsvir etməyə nail olmuşdur.

Xalqımızın mənəvi durumunda mənəvi dəyərlərin zəifləməsi, Azərbaycan ictimai elmlərində mənəvi dəyərlərin yaranması və funksiyasının qanun və qanunauyğunluqları haqqında hər hansı elmi-nəzəri ədəbiyyatın olmaması, insan kimi formalaşmada mənəvi dəyərlərin psixoloji təməldə şərhinin əhəmiyyətini nəzərə alıb, həmçinin tədqiqatımızın, tarixin qavranılması və dərkini asanlaşdırmaq üçün Ş.Dədəyevin bəhs olunan əsərindən “Psixikada yaşamaq xüsusiyyətlərinin hazırlanması” hissəsini ixtisarla əsərimizə daxil edirik. Oxucunun diqqətinə çatdırırıq ki, Ş.Dədəyevin tədqiqatı fərdlər üzərində aparılmışdır, bizim tədqiqatımız etnos səviyyəsindədir, bu, problemin dərkinə zərrə qədər olsun xələl gətirmir. Böyük alman filosofu Hegel tədqiqatları ilə sübut etmişdir ki, “inkışaf prosesində fərdi şüur bəşəriyyətin öz tarixində keçdiyi bütün yolu, bütün mərhələləri keçir” (10, s.110).

Həmçinin məlumdur ki, “insan psixikası cəmiyyətin inkışafının bütün mərhələlərində bir tiplidir. Təfəkkür qanunları universal və dəyişməzdir” (36, s.36). “Etnik biliklər ayrı-ayrı fərdlərin üzvü vəhdəti, məcmui olduğu

üçün milli (etnik) psixologiyanın strukturunu araşdırarkən tədqiqatçılar ictimai psixologiyanın subyekt kimi böyük sosial qrupun etnik birliyin spesifikasiyasını nəzərə almaqla ümumi psixologiyanın terminologiyası və müddəalarından istifadə edirlər... Ümumi psixologiyanın müddəa və terminologiyasından sosial və etnik psixologiyada istifadə edilməsinə qanunauyğun hal kimi baxmaq lazımdır” (23, s.16-17; 24, s. 13-14).

Əsərin ixtisarı zamanı qeyri-psixoloq auditoriyası üçün bütünlüklə aydın şəkildə mənəviləşməni, mənəvi dəyərləri yaradan səbəbləri və onun funksiyasını asan dərk etməyə imkan verən hissləri qoruyub saxlamağa çalışdıq. Odur ki, bu hissənin oxunuşu zamanı Ş.Dədəyevin elmi-nəzəri konsepsiyasında natamamlıq görünə bilər. Bunun üçün müəllifdən əvvəlcədən üzr istəyir, oxucuya əsəri və müvafiq hissəni oxumağı tövsiyə edirik.

**Ş.Dədəyev yazır:** “İllərin təcrübəsi, dünya və mövcud obyektiv-subyektiv varlıqlarla qarşılıqlı əlaqələr sistemi, yaşamaq uğrunda sosial-psixoloji mübarizə Psixikanı formalaşdırmalı və onu və lazım olan funksiyaları yerinə yetirmək üçün hazırlamalıdır. İnsanın doğulduğu ilk günlərdən daimi və fasiləsiz olaraq yaranan psixi proseslər elə Psixikanın özünü də formalaşdırır. Sonrakı paralel qarşılıqlı fəaliyyət xüsusiyyətləri son anda tam, sağlam Psixikanın yaranması ilə nəticələnər” (25, s. 139).

“... Psixikada dünya, mövcudluq, əşyalar məhz formalar şəklində öz mövcudluq əksini tapır. Yəni dünya, mövcudluq və əşyaların Psixikaya daxil olması, orada qavranılması, mənimsənilməsi yalnız bu formada baş verir. alnız bundan sonra dünya Psixikada məzmun, mahiyyət və məntiq tapır. Psixikada bu məntiqi və əqli iş yalnız bu formaların üzərində gedir. Formaların mənimsənilməsi işi Psixikanın ilkin fundamental funksiyalarından biridir. Ümumiyyətlə, Psixika dünya, mövcudluq, əşyalar və dəyişən fiziki, sosial məkan haqqında ilkin məlumatları onların formalarından əldə edir. Formalar Psixikaya daxil olan mənimsəmə prosesləri olsa da, bu hal Psixikanın daimi və fasiləsiz fəaliyyətini əhatə edir. Məntiqi baxımdan Psixika həmişə və yalnız bütün əşyaların və anlayışların formalarını mənimsəyərək onu qavrayır və sonra dərk edir. Yəni dünyanın, mövcudluğun, əşyaların və mövcudluq anlayışlarının Psixikada formalar vasitəsilə qəbulu, qavranılması Psixikanın yeganə mənimsəmə metodudur” (25, s. 139-140).

“Şübhəsiz, burada “Psixika” anlamını “həyat” anlamı əvəz edə bilər. Artıq təsdiq etmək olar ki, “Psixika həyat, həyat isə Psixika deməkdir”. **Çünki insan kimi mövcud olmaq və yaşamaq xüsusiyyətləri yalnız Psixikada formalaşır və oradan idarə olunur. Bu yanaşma Psixikaya malik bütün canlılara aiddir**” (25, s. 141).

“... **Fərd** üçün subyektiv obyektivləşmə prosesləri **mənlik** şüurunun yaranmasından sonra başlayır” (25, s.146).

**“Demək olar ki, Psixikanın ən fundamental bəşəri funksiyası insan kimi yaşamaq xüsusiyyətlərini hazırlamaq, tam yaratmaq funksiyasıdır” (25, s.206).**

“... Bütün yaşamaq xüsusiyyətləri və əsas proseslər sistemi (insan kimi yaşamaq – X.X.) Psixikaya məxsusdur, orada yaranırlar”. Mövcud olmağın və yaşamağın fundamental formalaşma və inkişaf qanunauyğunluqları da psixikada cəmləşir” (25, s. 208).

“İnsan yaşamaq üçün ilk növbədə özünü və ətrafdakı mövcud dünyanı anlamalıdır. İnsan mövcudluğu qavranmalı, onu dərk etməli, öz məntiqi subyektiv fəaliyyətini yaratmalıdır. Yaşamağın ilkin vacib şərtləri məhz qeyd etdiyimiz amildir. Yəni o, həm mövcud olmalı, həm də ağıl əldə edərək subyektivləşməlidir. Bu tipli fəaliyyət proseslərini və ondan doğan nəticə məhsullarını yalnız Psixika gerçəkləşdirə bilər. Psixikanın daxilində yerləşən şöbələrdən biri – ekzistensial şöbə (sağ yarımkürə) insan üçün dünyanı, oradakı əşyaları Psixikaya gətirir, orada əks etdirir və onları primitiv hafizə formasına salır. Psixikanın digər şöbəsi – Koqniv şöbə (sol yarımkürə) isə insan üçün dünyanı, mövcudluğu anlayıb dərk edərək onları məntiqi subyektiv fəaliyyət reallaşdırır. Yaşamağı yaradan fundamental proseslərin tam hazırlanması üçün bu şöbələr arasında nəhəng qarşılıqlı əlaqələr baş verməlidir. Bu işi isə Psixikanın üçüncü şöbəsi olan qarşılıqlı əlaqələndiricisi ilə (QƏZ) həyata keçirir. QƏZ-in daimi aktiv qarşılıqlı əlaqələndiricisi ilə yaşamaq xüsusiyyətləri formalaşmağa başlayır. Bütün bu proseslərin nəticəsində insan yaşamaq üçün dünyanı həm də anlayıb dərk edir (koqniv şöbə – sol yarımkürə). Qarşılıqlı fəsiləsiz əlaqələr (QƏZ vasitəsilə) nəticəsində insan getdikcə subyektiv yaşamaq statusu əldə edir” (25, s.208-209).

“İstər Psixikanın formalaşması, istərsə də orada yaşamaq xüsusiyyətlərinin yaranması ilkin təhrikedici amillərin mövcudluğunu tələb edir. Şübhəsiz, müəyyən bir prosesin yaranması üçün stimullaşdırıcı mənbə, ixtiyari və qeyri-ixtiyari təhrikedici amillərin olması məcburidir... Tarixi-elmi təcrübə göstərir ki, yaşamağa olan meyili, onun yaranma xüsusiyyətlərini daha çox qeyri-ixtiyari təhrikedici amillərin varlığı ilə əlaqələndirirlər... Şübhəsiz, yaşamaq amili asılı olmayan, dərk edilməyən proseslərlə zəngindir... Təhrikedici proseslər dedikdə, instiktiv, meyl və tələbat kimi amillər nəzərdə tutulur...

Yaşamaq xüsusiyyətlərinin Psixikada hazırlanması və yaranması baxımından da nəzəri cəlb edən ilkin proseslər instiktlər və meyllərlə əlaqədardır.

Məlumdur ki, instiktlər ilk ən fundamental təhrikedici xüsusiyyətlərə malikdir. İlk növbədə bizi maraqlandıran da Psixika daxilində “instinktiv” funksiyalarını yerinə yetirən fundamental təhrikedici amillərdir. Biz instiktlərə adi psixikadaxili proses kimi baxacağıq. Onların hansı mövcudluq statuslarında durmalarından asılı olmayaraq instiktlər yaşamaq xüsusiyyətlərini formalaşdıran, yaranan ilkin sindromlar kimi görəcəyik” **25, s.210-211).**

“Deməli, Psixikada yaşamaq xüsusiyyətlərinin hazırlanması və bununla bağlı olan proseslərin yaranması üçün təhrikedici amillər kimi mövcud olan iki cür ümumi instiktlər vardır...

Birinci növ instiktlər dünyanı, oradakı mövcud əşyaları qavramağa, yadda saxlamağa xidmət edən ilkin instiktlərdir. Bu tip instiktlər şübhəsiz, Psixikanın ekzistensial şöbəsində yerləşirlər. Məlum instiktlər Psixikada dünyanı, mövcudluğu yaratdıqları üçün onları ekzistensial (mövcudluq) instiktlər adlandıracağıq.

İkinci növ instiktlər dünyanı, oradakı mövcud əşyaları anlayıb dərk etməyə xidmət edən ilkin instiktlərdir. Bu tipli instiktlər isə şübhəsiz, Psixikanın kognitiv şöbəsində yerləşirlər. Məlum instiktlər Psixikada dünyanı, mövcudluğu dərk edib subyektivləşdirmə işləri ilə məşğul olduqları üçün onları Kognitiv (subyektiv) instiktlər adlandıracağıq.

Bu iki tipli instiktlər Psixikada daxili iş funksiyalarına uyğun olaraq qarşılıqlı əlaqələrin köməyi ilə yaşamaq xüsusiyyətlərini yaratmaq üçün real təhrikedici prosesləri həyata keçirirlər. Əslində bu tipli təhrik prosesləri də adi psixi proseslərin yaranma sxemi üzrə baş verir. Ona görə demək mümkündür ki, instiktlər təhrikedici proseslər kimi məhz adi psixi proseslərin daxilinə keçirlər. Elə bunun üçün də instiktlər əsasən hiss olunmayan, qeyri-ixtiyari mövcudluq mahiyyətinə malik olurlar. Instiktlərin adi psixi proseslərin daxilinə keçmələri təbiidir və bu, Psixikanın yaşamağa meyillə bağlı primitiv iş proseslərinə xidmət edən qanunauyğun hal ola bilər.

Psixikanın və onun şöbələrinin formalaşması ilə yaranan ekzistensial (mövcudluq) və kognitiv (subyektiv) instiktlərin təhrikedici fəaliyyəti nəticəsində Psixikada yaşamağa olan ilkin meyillər yaranmağa başlayır... Psixika daxilində instiktlərin yaranması da mürəkkəb fasiləsiz prosesləri əhatə edir. Burada biofizioloji və genetik proseslər də mövcuddur. Bundan əlavə, yaşamaq amili xarici aləm və sosial münasibətlər sistemi ilə sıx əlaqəli olduğundan onun yaranma dinamikasındakı mürəkkəbliyi təsvir etmək çətin deyil.

Ekzistensial (mövcudluq) və kognitiv (subyektiv) instiktlər ilkin bəşəri instiktlərdir. İnsan psixikasının və insan kimi yaşamağın bünövrəsi bu

təhrikedici proseslərin üzərində qurulub. İnsan dünyaya göz açan kimi onun psixikadaxili orqanları məhz ekzistenstral (mövcudluq) və konqnitiv (subyektiv) instiktləri yaratmağa başlayırlar. Burada genetik əsaslar da instiktlərin yaranmasında hər bir canlıya uyğun real xüsusiyyətlərə malik olurlar. Məlum fərd elə yaşamaq xüsusiyyətlərində də genetik əşyalarını, oxşarlıqlarını qoruyub saxlaya bilir və yaxud onların bəziləri dəyişikliyə və yeniləsməyə uğrayır. Sonrakı proseslər formalaşma, inkişaf prinsiplərinə uyğun olaraq mövcudlaşmanı, subyektivləşməni yaşamağa olan meyillərin və real xüsusiyyətlərin daxilinə salır. Nəticədə insan yaşamağa və hətta yaşamaq uğrunda mübarizə metodlarına yiyələnirlər” (25, s.211-212).

“Mövcud olmaq xüsusiyyətləri öz instiktiv əsaslarını ekzistenstral şöbədən (sağ yarımkürədən), dərkətmə və subyektivləşmə xüsusiyyətləri isə öz instiktiv əsaslarını koqnitiv şöbədən (sol yarımkürədən) götürürlər. Psixikanın şöbələri arasında olan bu ilkin instiktli qarşılıqlı əlaqələr və təsirlər nəticəsində ilkin yaşamaq sindromları olan – yaşamağa ilkin psixikadaxili meyil yaranır. İlk dövrlərdə yaşamağa olan bu ilkin psixikadaxili meyil elə Psixikada qalaraq xarici fəaliyyətdə o qədər də hiss olunmur. Çünki bu iş nəticələrinin xaricə çıxması və sosial fəaliyyətdə bürüzə verilməsi üçün digər mürəkkəb proseslərin baş verməsi lazımdır. Məlum tipli proseslərdə isə artıq Psixikanın sosiallaşmasının əsasları qoyulur. Daha mürəkkəb sosial tələbatlar və münasibətlər sistemi formalaşır. **Yaşamaq uğrunda mənəvi və sosial mübarizə metodları yaranır, getdikcə bu proseslər mürəkkəb, genişsosial şəraitə uyğun aşınır, zənginləşir. Bütün bunlar Psixikada insan kimi yaşamaq və formalaşmaq prinsiplərindən doğan qanunauyğunluqlardır**” (25, s.213).

“İstər Psixikanın formalaşması, istərsə də orada yaşamaq xüsusiyyətlərinin yaranması ilkin təhrikedici amillərin mövcudluğunu tələb edir. Şübhəsiz, müəyyən bir prosesin yaranması üçün stimullaşdırıcı mənbə, ixtiyari və qeyri-ixtiyari təhrikedici amillərin olması məcburidir” (25, 210).

Ş.Dədəyev insanda yaşamaq xüsusiyyətlərinin yaranma prosesini insanın yaş dövrlərinə görə dörd mərhələdən keçməsinə ciddi elmi-nəzəri üsullarla əsaslandırır.

“Birinci mərhələdə yaşamağa olan ilkin psixikadaxili meyil yaranır və bu proses təxminən üç yaşına qədər olan dövrü əhatə edir” (25, s.216).

“Uşaq bu dövr daxilində öz “mənini tapır... “mən insan üçün ilkin fundamental mahiyyət daşıyır. Bu, yaşamağa olan ilkin və həm də artıq xaricdə hiss olunan real psixikadaxili meyildir” (25, s.217).

“Bünövrə mərhələsi olan birinci mərhələdə ilkin təhrikedici instiktlər arasında müəyyən dominantlıq mövqeyi nəzəri cəlb edir. Bu dominantlıq

ilkin ekzistenstral (mövcudluq) instiktlərinə məxsusdur. İlkin formalaşma dövrü üçün dünyanı və mövcudluğu qavrama, onları psixikaya gətirmə daha aktiv geniş fəaliyyət tələb edir....

Biz birinci mərhələyə “bünövrə mərhələsi”, orada aktiv fəaliyyət göstərən ilkin ekzistenstral (mövcudluq) və koqnitiv (subyektiv) (25, s.217) instiktləri isə bünövrə instiktləri deyə bilərik. Bu mərhələ Psixikada yaşamaq xüsusiyyətlərinin hazırlanması proseslərinin fundamental əsaslarını qoyur (25, s.218).

İkinci mərhələ (3-10). Məlum yaş mərhələsində insanlara, əşyalara, ətrafdakı digər anlayışlara münasibət yeni mahiyyət kəsb edir. Bu proseslər özünü ilk növbədə sosial münasibətlərdə büruzə verir. Yaşamaq xüsusiyyətlərinin genişlənməsi ilə əlaqədar olaraq tələbatlar genişlənir, sosiallaşma aktivləşir. Bu baxımdan, Psixikada yaşamaq amilini əhatə edən yeni xüsusiyyətlər və münasibətlər sistemi meydana çıxır. Nəticədə Psixikada yaşamaq xüsusiyyətlərinin hazırlanmasının ikinci mərhələsində yaşamaq uğrunda real ekzistenstral və subyektiv mübarizənin əsasları qoyulur. Ona görə yaşamaq xüsusiyyətləri qismən Psixikanın daxilindən çıxaraq xarici sosiallıq və subyektivlik kəsb etməyə başlayır (25, s.218).

“Bu mərhələni yaradan əsas amillər – “mövcud olmağa meyil və “sosial subyektivliyə meyil” kimi prosesləri əhatə edir. Yaşamağa ilkin psixikadaxili meyildən öz əsaslarını götürən bu meyil amilləri Psixikanın da fəaliyyətinin genişlənməsinə şərait yaradır. Psixika daxilində daha mürəkkəb proseslər reallaşmağa başlayır. Əsasən siolliq kəsb edən xüsusiyyətlər aktivləşir, genişlənir” (25, s.218-219).

“Nəticədə, Psixikada yaşamaq xüsusiyyətlərinin hazırlanmasının ikinci mərhələsində insan kimi mövcudluğun və primitiv subyektiv varlığın yaranma əsasları qoyulur. Fərd psixoloji, bioloji və sosial baxımdan mürəkkəbləşməyə başlayır.

Mövcud olmağa olan ekzistenstral meyillər bu mərhələdə öz geniş fəaliyyəti ilə seçilir. Məlum proseslər dünyanı, mövcudluğu qavramağa kömək edir. Psixikada dünya, oradakı əşyalar qavranılaraq məntiqi subyektiv meyillər ilə birlikdə yaşamaq uğrunda mübarizənin mənəvi və sosial ehtiyatlarını yaradırlar (25, s.221).

“... Psixikada yaşamaq xüsusiyyətlərinin hazırlanmasının ikinci mərhələsində fərdin dünyaya olan real münasibətləri istər psixoloji, istərsə də sosial baxımdan subyektivləşməyə, konqnitivləşməyə başlayır. Əgər kiçik yaşlı uşaqlar ətraf aləmə, oradakı münasibətlərə yalnız mövcudluq məkanı kimi obyektiv şəkildə birmənalı formada (25, s.222) yanaşırdısa, təxminən üç yaşlarından sonra bu birtərəflilik pozulur, aradan götürülür. Bu yaşdan sonra onların Psixikalarında öz “mən”lərinə əsaslanan fərdi



subyektiv münasibətlər formalaşır. Burada əsas hegomon amil məntiqili olan, sosial mahiyyət kəsb edən fərdi subyektiv nitgin yaranmasıdır.

Psixikada yaşamaq xüsusiyyətlərinin hazırlanmasının ikinci mərhələsində yaranan yuxarıdakı müsbət proseslər geniş sosial subyektivləşmə prosesləri nəticəsində reallaşır. Bu tipli proseslər **insanın ilkin sosial varlığının əsaslarını qoyur...**

Nəticədə, ikinci mərhələdən başlayaraq fərdin xarici aləmlə və insanlarla münasibətləri mürəkkəbləşir, genişlənir. Şübhəsiz, insan Psixikasında qismən müstəqil fəaliyyət, davranış kimi məfhumların yaranması daha mürəkkəb prosesləri əhatə və tələb edir. Biz artıq bu fəaliyyət, davranış yaranan bünövrə instiktlər və ilkin meyllərlə tanış” (25, s.222-223).

“Tələbatların, fəaliyyətin genişlənməsi, ilkin konqnitiv sosiallaşmanın yaranması baxımından Psixikada yaşamaq xüsusiyyətlərinin hazırlanmasının ikinci mərhələsi insan kimi yaşamağı formalaşdıran ana xətdir. Bu mərhələdə insan sosial subyektə çevrilir. Tələbatlar, ilkin sosiallaşma psixoloji və bioloji inkişafı paralel şəkildə formalaşır. Yaşamaq uğrunda mübarizə və onu əsaslandıran metodlar yaranır, genişlənir. Fərdin sosial və mənəvi davranışı formalaşmağa başlayır” (25, s.225).

Üçüncü mərhələdə artıq yaşamaq xüsusiyyətləri, yaşamaq uğrunda mübarizə metodları yeni mahiyyət və inkişaf dinamikası əldə edir. Yaşamaq uğrunda mübarizə metodları və onları əsaslandıran mühüm amillər müxtəlif formalarda yaranırlar. Yaşamaq uğrunda mübarizə metodları və onları əsaslandıran mühüm amilləri ümumi şəkildə ekzistenstral və koqnitiv sosial mübarizə xüsusiyyətləri formalaşdırır”.

“... Artıq bu mərhələdə ekzistenstral proseslər aktiv psixikadaxili fəaliyyətə keçərək bioloji və sosial mahiyyət kəsb edirlər. Həmin proseslərin nəticəsində fərdin psixoloji və bioloji mövcudluğu dəyişilir. Cinsi-bioloji və cinsi-psixoloji mövcudluğa çevrilir. Bu, məlum ümumi proseslər sisteminin birinci tərəfidir. Məsələnin digər tərəfi fərdin dünyaya, mövcud əşyalara, mövcudluq anlayışlarına bir subyektiv mövcudluq kimi münasibətini əhatə edir. Bu mövcudluqlar sisteminə fərdin Psixikasında yeni münasibətli yanaşma baş verir. Subyektiv mövcudluqlara da münasibət dəyişir. Məsələn, fərd Psixikasında qadın, kişi, qız, oğlan kimi cinsi subyektiv mövcudluq formaları yaranır. Ailə daxilində uşaq üçün ana-qadın, ata-kişi, bacı-qız, qardaş-oğlan kimi cinsi mövcudluq simvollarına çevrilirlər”.

“... Fərdin yaşamaq xüsusiyyətləri, yaşamaq uğrunda mübarizə prosesləri zənginləşdikcə orada ekzistenstral şöbə tərəfindən qavranılan, **primitiv yaddaşa keçməsi məcburi sayılan mövcudluqların**, obyektiv anlayışların həcmi və sayı artır” (25, s.226-227).

“Məlum olur, özünüqoruma müdafiə sistemi öz yaranma əsaslarını məhz üçüncü mərhələdən – onun daxilindəki yaşamaq uğrunda ekzistenstral mübarizədən götürür. Özünüqoruma xüsusiyyətləri Psixika daxilində təbii reaksiyalar sistemi halında yaranır. Əlbəttə, öz orqanizmini qoruma sistemi bütün canlılara məxsusdur. Şübhəsiz ki, bu sistemin əsasları dünyanı, mövcud əşyaları ilk dəfə Psixikaya gətirən ekzistenstral şöbədə qoyulur.

Psixikada yaşamaq uğrunda mübarizə xüsusiyyətlərinin yaranması baxımından, biz özünüqoruma müdafiə sistemini özünüqoruma instikti kimi yox, ekzistenstral psixi (psixikadaxili) fəaliyyət adlandıracağıq. Çünki, bu özünüqoruma müdafiə sistemi Psixikada yaranaraq ona aid iş xüsusiyyətlərindən biri kimi meydana çıxır. Özünüqoruma instikti əksər hallarda asılı olmayan psixikadaxili proseslər kimi yaransa da, orada qeyri-adi heç bir şey yoxdur. İnsan yaşayırsa, o, müdafiə də olunmalıdır” (25, s.227).

“... Fərdin Psixikasında **sosial məsuliyyəti** yaranır. O, artıq **sosial-mənəvi məsuliyyəti** hiss edən Şəxsə çevrilir. Məsələn, qız uşağı öz “qızlıq” xüsusiyyətlərini nəzərə alaraq oğlanlarla münasibətdə ümumiyyətlə, ictimaiyyətlə qarşılıqlı əlaqələrdə məsuliyyət və sədd proseslərini dərk etməyə başlayır. Oğlanlar da Psixikalarındakı dəyişikliklərlə bağlı olaraq sosial münasibətlərinə əlavələr etməli olurlar” (25, s.228-229).

“Psixikada yaranan koqnitiv sosial mübarizə artıq müəyyən yaş dövrü əldə etmiş məntiqli, düşünülmüş mübarizədir. Əqli imkanlar və zehni fəaliyyət təbii formada aktivləşdiyi üçün **insanı idarə edən** mürəkkəb psixi funksiyalar və mənəvi proseslər də geniş fəaliyyət dövrünə keçirlər. Artıq cinsi yetkinliyin yaranması fərdin xarakter və **mənəviyyatını daha ciddi şəkildə bütövləşdirməyə** başlayır. Koqnitiv sosial mübarizə metodlarının və mənəvi-sosial dəyərlərin əsasları qoyulur. Psixika daxilində mənəvi-sosial dəyərlər kimi yaşamaq uğrunda mübarizəni əsaslandırان geniş fəaliyyət amilləri yaranmağa başlayır” (25, s.229).

“Yaşamaq uğrunda mübarizə metodlarının yaranması Psixikada yaşamaq üçün lazım olan təbii və qeyri-təbii formalaşma xüsusiyyətlərinin yaranmasını sona çatdırır. Beləliklə də, Psixikada yaşamaq məfhumunun hazırlanması və insan kimi yaşamaq xüsusiyyətlərinin tam formalaşması üçün əsas psixoloji, bioloji və sosial proseslər sistemi yaranmış olur. **Artıq dördüncü mərhələyə daxil olan fərd Psixikası daha geniş yaşama tərzini əldə etmək üçün daha ətraflı və aktiv sosial-psixoloji xüsusiyyətlər sistemini mənimsəməyə** başlayacaq. Bu da Psixikada insan kimi yaşamaq xüsusiyyətlərinin tam, ətraflı şəkildə hazırlanmasına şərait yaradacaq” (25, s.230).

“Dördüncü mərhələdə Psixikada yaşamaq xüsusiyyətlərinin hazırlanması tam formalaşır... Sadəcə olaraq bu mərhələdə Psixikada yaşamaq məfhumu, insan kimi yaşamaq xüsusiyyətləri və sosial-psixoloji mübarizə metodlarının bünövrə əsasları formalaşır. Yaşamaq və ona təhrik halları isə insan ömrünün sonuna qədər yaşamaqla bağlı proseslər baxımından Psixikanı daim mənimsəməyə və mübarizə aparmağa məcbur edir” (25, s.230).

“Məlum oldu ki, dördüncü mərhələdə insan mənəviyyəti, onun xarakteri, əxlaqı və digər subyektiv davranış xüsusiyyətləri tam formalaşmağa başlayır. Fərdin cinsi fəaliyyət xüsusiyyətlərinə yiyələnməsi yaşamaq uğrunda sosial-psixoloji mübarizə metodlarında açıq şəkildə hiss olunur. İnsan psixikası o dərəcədə aktivləşir ki, o, ilk dəfə olaraq gələcək yaşamaq perspektivləri haqqında düşünməyə qərar verir. **Fərd Psixikasında arzular, xəyallar, xülyalar kimi mənəvi əsaslı mübarizə metodları daha geniş formalarda yaranmağa başlayır. Düzdür, bəzi fərdlərdə bu tipli mənəvi əsaslı proseslər hələ üçüncü mərhələdən yaranır. Ümumiyyətlə isə demək mümkündür ki, arzular, xəyallar, xülyalar kimi mənəvi əsaslı mübarizə metodlarının ilkin yaranma xüsusiyyətləri məhz üçüncü mərhələdə formalaşır...**

Dördüncü mərhələni yaradan əsas amillər sistemi **mənəvi-sosial dəyərlər** və ekzistenstral psixi fəaliyyətin birgə **qarşılıqlı əlaqəsindən yaranır**” (25, s.231-232).

“Deməli, **Psixikada yaşamaq xüsusiyyətlərinin hazırlanmasının dördüncü mərhələsi iki əsas istiqamət üzrə nəzəri cəlb edir. Bunlar ümumi koqnitiv sosiallaşmanın yüksək səviyyədə genişlənməsini və mənəviyyətin tam subyektivləşməsini əhatə edir.** Bu proseslərin aktivləşməsi **sosiallaşmanın, mənəviyyətin, xarakterin** tamlığı üçün lazım olan xüsusiyyətləri Psixikada bir yerə toplayır. Fərdin xarakteri, mənəviyyəti tam formalaşmağa və müstəqilləşməyə başlayır. Psixikada əqli qabiliyyətlərin, koqnitiv funksiyaların aktivliyi fərdin gündəlik fəaliyyətində, tədris prosesində açıq şəkildə hiss olunur. Fərd sağlam şəxsiyyətə çevrilmək üçün sosial-psixoloji status əldə etməyə çalışan bir vətəndaş formasında diqqət mərkəzində olur.

Bu mərhələdə insanın tam subyektivləşməsi yaşamaq uğrunda mübarizənin **mədəni-mənəvi əsaslarını qoyur. Mənəvi-sosial dəyərlər məhz bu cür proseslərin tərkibində yaranır**” (25, s.232-233).

“Subyektivləşmə, insanlaşma ilk növbədə insan psixologiyasının, mənəviyyətinin və xarakterinin yaranmasını tələb edir. Psixikada yaşamaq xüsusiyyətlərinin hazırlanmasının dördüncü mərhələsində tam formalaşmada mənəvi-sosial mübarizə metodları və əsaslandırıcı mənəvi

amillər daha qlobal şəkildə meydana çıxır. Məlumdur ki, yaşamaq üçün **mənəvi əsaslar, təhrikedici xüsusiyyətlər mühüm əhəmiyyətə malikdir. Çünki, yaşamaq üçün fərdə lazım olan fundamental subyektivləşmə prinsipləri, yaşamağı əsaslandıran xüsusiyyətlər məhz insan psixologiyası daxilində olan mənəviyyatda cəmləşir.**

Mənəviyyat haqqında çox danışmaq olar. Bizi isə əsasən, Psixikada yaşamaq xüsusiyyətlərinin hazırlanmasının dördüncü mərhələsində əsaslandırıcı, təhrikedici mənəvi-sosial proseslərin yaranması, mahiyyəti və fəaliyyət prinsipləri maraqlandırır”.

“Psixikada yaşamaq xüsusiyyətlərinin yaranması, sosial münasibətlərin genişlənməsi fərdin yaşamaq uğrunda mübarizəsini əsaslandıran amilləri də mürəkkəbləşdirir. Ona görə Psixikada yaşamaq xüsusiyyətlərinin hazırlanmasının dördüncü mərhələsində **daha mühüm subyektiv xüsusiyyətlər sisteminin yaranması tələb olunur. İnsan mənəviyyəti, əsaslandırıcı və təhrikedici mənəvi-sosial mübarizə metodları da bu tələbatdan doğur.**

“Psixikada yaşamaq xüsusiyyətlərinin hazırlanmasının dördüncü mərhələsində ekzistenstral psixi fəaliyyət xüsusiyyətlərinin subyektiv mənəvi əsaslarla birgə fəaliyyəti yaşamaqla bağlı əsas təhrikedici amillərdən biri olan yaşamaq həzzini yaradır. Yaşamaq həzzi fərdin fəaliyyət göstərərək yaşamaq üçün mənəvi şərait yaradan, mühüm təhrikedici amildir” (25, s.240-241).

**“İndi isə daha mürəkkəb və əhəmiyyətli prosesləri nəzərdən keçirək. Hansı ki, Onlar psixikada birbaşa yaşamaq üçün lazım olan ümumi mənəvi və sosial hərəkətlərin əsaslarını qoyurlar. Bu proseslər sistemini mənəvi-sosial dəyərlər kimi adlandıracağıq.**

Yaşamaq uğrunda mübarizəni əsaslandıran, insan mənəviyyatını təməlləşdirən əsas xüsusiyyətlər sistemi **mənəvi-sosial dəyərlərin** köməyi ilə yaranır. **Mənəvi-sosial dəyərlər subyektivləşməyə, insanlaşmağa ictimai münasibətlərdə real şərait yaradır və orada insan kimi yaşamağı təmin edir.**

Mənəvi-sosial dəyərlər Psixikada yaşamaq xüsusiyyətlərinin hazırlanmasının dördüncü mərhələsində tam yaranıb formalaşaraq insan ömrünün sonuna qədər onun həyat və fəaliyyətinin tənzimlənməsində mühüm rol oynayır. Fərd bu cür proseslərin mənfi və müsbət təsirləri altında yaşayaraq öz mənəviyyatını, ömrünü yaradır. İnsanın özünəməxsus, təkrarolunmaz psixologiyası, həyatı mənəvi-sosial dəyərlərin fəaliyyət səviyyəsindən asılı olur.

Mənəvi-sosial dəyərlərin ən ali funksiyası yaşamaq uğrunda mübarizəni və yaşamaq meyillərini, həzzini əsaslandırmaqdır.

Bu əsaslandırma funksiyası Psixikada mənəvi və sosial nəhiyyə təşkil edən bütün prosesləri əhatə edir. Bundan əlavə, mənəvi-sosial dəyərlər insan Psixikasında şəxsiyyətin formalaşmasının subyektiv əsaslarını qoyurlar. Yəni onlar fərd üçün yaşamaq amilini mürəkkəbləşdirir və zənginləşdirir. Bu da yaşamaq uğrunda mübarizənin mahiyyətini, nəticələrini gücləndirir. Psixikada yaşamaq məfhumunu, yaşamaq (insan kimi yaşamaq – X.X.) uğrunda mübarizəni əsaslandıran mənəvi-sosial dəyərlər çoxdur. Belə dəyərlər də olur ki, insan ömrünün müəyyən yaş dövründə yaranır. Lakin bizi maraqlandıran Psixikada yaşamaq xüsusiyyətlərinin hazırlanmasında dördüncü mərhələdən başlayaraq birbaşa iştirak edən **fundamental mənəvi-sosial dəyərlərdir. Məhz onlar ilkin olaraq Psixikaya, insanın mövcudluğuna koqnitivlik və subyektiv mübarizlik bəxş edir**” (25, s.241-242).

Göründüyü kimi, Ş.Dədəyev heyvanla eyni bioloji və psixi struktura malik, bioloji varlıq kimi doğulan insan övladının insanlığa doğru psixi-mənəvi inkişafını mərhələlərlə təsvir edir, nəhayət onun mənəvi dəyərlər yaratması və ona yiyələnməsi ilə insan kimi yaşamaq xüsusiyyətlərini, yaşamaq uğrunda mənəvi mübarizə metodları, yaşamaq əxlaqını və mənəviyyatını formalaşdırmaqla – mənəvi varlığa – insani həyata keçid qanun və qanunauyğunluğunu təsvir edir, elmi surətdə əsaslandırır.

İbtidai insan sürüsündən qəbilə icmasına keçid mərhələsi və günümüzə qədər olan insani yaşam tarixi haqqında etnoloji və psixoloji tədqiqatlar həqiqəti ifadə edən keçmişdə baş vermiş, baş verməkdə olan və gələcəkdən xəbər verən yuxugörmələr, xüsusilə ibtidai insanın ondan uzaq – səsi eşidilməyəcək məsafədə qəbilə-tayfa üzvünün xəsarət alıb köməyə ehtiyacı olduğunu dərhal duyub yardıma getməsi (38, s.149-154; 25, s.336-348; 39; 40; 41) haqqında məlumat versələr də, insanlığın mənəvi həyatında mühüm rol oynamış bu mənəvi-ruhi hal və proseslərin onun inam və etiqadına, mənəvi dünyasına, ümumiyyətlə dünyagörüşünə təsirindən əsaslı bəhs etməmişlər. Marksistlər, onlar kimi maddiyyətçi və avantüristlər insanın mənəvi dünyasının ən incə, sirli və dəyərli aləmini psixi pozğunluq kimi dəyərləndirmişlər. Bizcə insan həyatında baş verən bu ruhi-mənəvi hadisə – insana ondan kənarda gözə görünməz, bütövlükdə varlığın, həmçinin insanın taleyinə təsir göstərən, ona müəyyənlik verən ruhi varlığın olması ideyasını ardıcıl gücləndirmiş, son nəticədə inandırmışdır. İnsanların bütün canlılarda, o cümlədən insanda həyatı mənalandıran məhz ruhun olmasına inam, bütün yaranışın ruhla bağlı olmasına inam, varlığın bütün formaları, o cümlədən insanlar arasında münasibətlərin mənəviləşdirilməsində, norma və dəyərlərin yaradılmasında əhəmiyyətli rol oynamışdır. Mənəvi münasibətlərin müqəddəsləşməsi, pozulmazlığını təmin etmək üçün andlar,

alqışlar, qarğışlar, dualar, bəd dualar kimi inam və etiqadlar yaradaraq insanlığın mənəvi yaşamını təmin etmişlər (37; 24, s.302-320).

Böyük fransız mütəfəkkiri Q.L.Bon tədqiqatçıların tarixin yazılmasında obyektiv nəticəyə gələ bilməmələrinin əsas səbəbi kimi hadisələr arasında rabitəni görə bilməmələri və metodun düzgün seçilməməsindən bəhs edərək yazır ki, araşdırıcılar çoxlu tarixi və iqtisadi faktları işıqlandırır, hətta onların ən görkəmliləri təbiətşünasların təsviri metodundan istifadə edirlər. “Amma təbiətşünasların müşahidə etdikləri hadisələr arasında biz, axı mənəvi qüvvələrə rast gəlmirik, halbuki, tarixin hərəkətverici qüvvəsini elə bu qüvvələr təşkil edir” (45, s.163).

Böyük alman mütəfəkkiri K.Yaspers isə bu haqda yazırdı: “İnsan təbii varlıq kimi yox, mənəvi varlıq kimi tarixdir” (46, s.50).

Yuxarıda göstərdik ki, elmdə mövcud olan qənaətə görə “Mütləq ruhun – zəkanın ilkin təkanı”, “böyük partlayış”la başlayan təkamül prosesində varlığın müxtəlif formaları və onların tarixi yarandı. Bu təkamül prosesinin yaradıcılığından e.ə. 40-35-ci minillikdə üst paleolit dövründən insan əcdadı cismində olan zəka işığının təsiri altında heyvani həyat tərzindən ayrılma yolu tutdu, bütövlükdə varlığı və onunla birlikdə özünün dərk etməyə yönəldi. Varlığın bütün formalarına, əşyalara ad verməyə, onları mənalandırmağa başladı. Bu advermə varlığın formalarını, onun mahiyyətini qavrama prosesi idi. İnsanın varlıq və əşyalara verdiyi ad onun mahiyyətini hansı səviyyədə əks etdirməsindən asılı olmayaraq varlığın mənəviləşdirilməsi idi. Varlığın bu ilkin dərki mərhələsi başlıca olaraq mifik təfəkkür səviyyəsində olduğundan insanın varlığa münasibətində özünün öz baxışlarına inandırmağa psixoloji təlqin idi. Qarşısına varlığı dərk etmə məqsədi qoyduğundan min illər təbiət adamının onu müşahidəsi tədricən varlıq haqqında empirik səviyyədə obyektiv bilgilərə nail oldu. O, təbiəti dərk prosesi ilə bərabər özünü dərk istiqamətində də obyektiv və subyektiv baxışlar yaradırdı. Odur ki, özü də daxil olmaqla bütün varlığı mənəviləşdirmə, xüsusən də bütün canlılarda ruhun olması və ölməzliyi inamı bu mənəviləşdirməni sürətləndirməklə bərabər, onun özünün insaniləşdirməsini sürətləndirirdi. İnsanın varlığı, onunla birlikdə özünü də mənəviləşdirmə prosesi nəhayət ki, onun şüurunu özünürefleksiya səviyyəsinə çatdırdı. Onu bütünlüklə təbiətdən ayırdı, etnik-mənlik şüuru yaratdı. Etnik mənlik şüurunun təsiri altında olan həyat bütövlükdə insani həyat tərzindən ibarətdir. Bu da insanlığın inkişafı yolunda geniş yaradıcılıq və quruculuq imkanları açır, sivilizasiyaya keçidin əsaslarını qurur.

Yuxarıda məlumat verdik ki, sivilizasiyaya keçid dünyanın insan əcdadı ilə məskun olduğu bütün ərazilərində deyil, – Şimali Afrika, Qərbi Asiya və Cənubi-Şərqi Avropada baş verdi.

Üst paleolitdən e. ə. 40-35-ci minillikdən ilkin dövlətçiliyə qədər insanlığın yaranma prosesinin yuxarıda xüsusiyyətləri K.Yaspersin bu mərhələyə qədər olan dövrü tarixöncəsi, sosial təbəqələrin və dövlətçiliyin mövcud olduğu mərhələnin obyektiv insanlıq tarixi olması bölgüsünün düzgünlüyünə əminlik yaradır. O, yazır: “Obyektiv olaraq tarixöncəsi – müxtəlif dəyişikliklər axınıdır, ancaq **mənəvi mənada** bu hələ tarix deyil, sanki tarix yalnız o yerdə yaranır ki, orada onun dərk, ənənə, sənədləşmə, öz köklərinin və və baş verən hadisələrin mənalandırılması var. Tarixin ənənə varisliyi olmayan yerlərdə olması barədə təsəvvür olmuşdur və ya olmalı idi də, amma bu xurafatdan başqa bir şey deyil.

Tarix insan üçün həmişə aydın olan keçmiş – bu keçmişin mənimsənilməsi sahəsi, öz mənşəyinin dərkidir. Tarixöncəsi – faktiki olaraq əsaslandırılmış, ancaq dərk olunmamış keçmişdir” (46, s.75).

Böyük alman mütəfəkkiri K.Yaspersin insanlığın mənəviləşməsi haqqında bu təhlili, insanlığın mənəvi varlıq olaraq tarixin yaradıcıları olmalarını bir daha sübut edir. Bunun isə ən aydın nümunəsi Şumer tarixidir.

Qədim Şərq, o cümlədən Mesopotomiya tarixinə maraq XIX əsrdən başlanmışdır. Tədqiqatçılar yekdil olaraq Şumerləri İkiçayarasına gəlmə xalq hesab edirlər. Bir qrup tədqiqatçı Şumerləri Mərkəzi Asiyadan, digər tədqiqatçılar neolit dövründə Şimali Azərbaycandan köç etmiş əkinçi qəbilələr, digər qrup tədqiqatçılar isə İkiçayarası əyalətlə həmsərhəd olan Cənubi Azərbaycanın Zaqros dağlarından Dəclə və Fərat çaylarının aşağı axarında suvarma-əkinçiliyinə yaxşı şərait olan ərəzilərə enərək burada bütün bəşəriyyəti mənəvi-mədəni quruculuğa sövq edəcək – tarixin ilkin, mənəvi, siyasi, həqiqi, elmi yaradıcılıq nümunəsi göstərmiş xalq hesab edirlər.

Şumerlər yeni vətənlərində çox sürətlə insanlığın mənəvi dünyasını bütövlükdə əhatə edərək nümunəvi səviyyədə orijinal etnik mədəniyyət yaratdılar. Bu mədəniyyətdə əfsanə, nağıl və rəvayət, qəhrəmanlıq dastanı, himn və ağı, ədəbiyyat, incəsənət, memarlıq, heykəltəraşlıq, zərgərlik, yazı, məktəb, tarixdə ilk dərs vəsaiti, ilahiyyat, riyaziyyat, coğrafiya, nəbatat, zoologiya, təbabət, “kitab evləri”, ulduzların və planetlərin müşahidə təqvim, torpaq sahəsinin ölçülməsinin riyazi qaydaları, bunların təkmilləşməsi, hüquq normaları, mülkiyyət və sahibkarlıq qanunları, ölçü, çəki, təqvim, günəş və su saatları astronomiya üzrə dərslik, gəmiqayırma, üzən körpü (sal), gözdən katarkın cərrahi üsulla götürülməsi, bir çox başqa xəstəliklərin müalicəsi, “əkinçilik təqvim”, “bağçılıq kitabları” və s. yaratdılar. E. ə. IV-III əsrlərdə Babil şəhərində yaşamış İkiçayarası tarixçisi Berso İkiçayarası tarixçiləri haqqında məlumat vermişdir. İkiçayarasının akkadlar tərəfindən işğalından dərhal sonra Şumer dilini öyrənmək üçün

akkad dilində vəsaitlər hazırlandı. “Şumer-akkad”, “Şumer-akkad məktəb lüğətləri”, “Şumer-hürri”, “Şumer-akkad-hürri”, “Şumer-akkad-het” lüğətləri yaradıldı. Sıçrayışlı halda belə bir mədəniyyət yaradıcılığı nümunəsi Şumerlər istisna olunmaqla bəşər tarixində yoxdur. **Təsadüfi deyil ki, Şumer tarixinin ən görkəmli tədqiqatçılarından S.N.Kramer “İstoriya naçinayetsya v Şumer” (M.,1991) adlı əsərində elmi əsaslarla göstərir ki, Şumerlər ilk tarixçilər, ilk “parlamentarilər”, ilk ədəbi mübahisəçilər, ilk məktəb yaradanlar, ilk məhkəmə idarələrini quranlardır. Böyük fransız mütəfəkkiri Q.L.Bon “keçmiş bizə özünün əbədi və bədii əsər və abidələrini vəsiyyət etməsəydi, biz keçmiş haqqında həqiqəti bilməzdik” (45, s.185). sözlərini sanki bilavasitə Şumerlər haqqında demişdir. Şumarlər sanki vəhşi – başıboş, qolu zorlu qonşuları tərəfindən məhv ediləcəklərini duymuş, tarixdən izsiz yox olmamaq üçün yaratdıqları mənəviyyat – mədəniyyət, xüsusilə tarixlərini yazmağa xüsusi əhəmiyyət vermişlər.**

Şumerlərin mənşəyi və ilkin vətəni haqqında aydın, – birmənalı fikir söylənilmədiyindən onların yaratdıqları möcüzəvi mədəniyyətin buraya dünyanın hər hansı ərazisindən axması – gəlməsi mülahizəsi doğsun. Ümumiyyətlə, dünyada sosial təbəqələşmənin ilkin mərhələsində Şumer mədəniyyəti səviyyəsinə yüksəlmiş ikinci bir mədəniyyət yoxdur ki, Şumer mədəniyyətinin əxzetmə olması mülahizəsi doğursun. Beləcə, İkiçayarası Şumer mədəniyyətini doğuran səbəblər axtarışının sonunda Hegelin “mütləq ruh” ilə üz-üzə dayanıb təəssübkeşlikdən uzaq, soyuq ağılla onu dərk etməyə və qiymətləndirməyə çalışmalıyıq.

Şumer mənbələri haqqında fikirləşdikcə fransız mütəfəkkiri Q.L.Bonun “Keçmiş bizə özünün əbədi və bədii əsər və abidələrini vəsiyyət etməsəydi, biz keçmiş haqqında həqiqəti bilməzdik” sözlərini canlandırırŞumerlər, onların tarixi ilə bərabər ona qəlbimizdə rəğbət və hörmət hissini daha da gücləndirir. **Elə buradaca bəşər tarixi haqqında danışan fikir adamlarının gözü qabağında tarixin bir müəmması baş qaldırır boylanır. Şumer yazılı mənbələri və qəhrəmanlıq dastanları yalnız onların özləri haqqında deyil, onların Şimali-Şərqində – Urmiya gölünün cənub və cənubi-şərqində yerləşən Aratta əyaləti, dövləti, xalqı, onun mənəvi dünyası, onlarla mənəvi, ideoloji, siyasi, iqtisadi və s. əlaqələri haqqında elə Şumerlər səviyyəsində bəhs olunur.**

Urmiya gölü hövzəsi Arattada ilkin sosial təbəqələşmə, sinfi cəmiyyət İkiçayarasında – Şumerlərdə olduğu kimi e. ə. IV minilliyin sonu – III minilliyin əvvəllərində yaranmışdı (44, s.25; 47, s.60).

Arxeoloji tədqiqatlar Şumer mədəniyyətinin hələ eneolit dövründən nəinki Cənubi Azərbaycanın Urmiya gölü hövzəsində, Şimali Azərbaycan və



Türkmənistan hüduunda geniş yayıldığını göstərir (44, s.14-25; 47, s.58-60).

Arxeoloji tədqiqatlar və Şumer mənbələri Aratta xalqı ilə Şumer xalqı arasında eyni, çox yaxın inam və etiqadın, adət-ənənələrin olması ilə bərabər, aralarında biz – onlar fərqləndirməsi olan, eyni vaxtda dövlət qurmuş, müstəqil dövlətçiliyə malik xalqlar olduğunu göstərir. Şumer dövlətində olduğu kimi Arattanı da “ensi” rütubəsinə malik hökmdarlar idarə edirdilər. Hər iki xalq eyni dövlət təsisatlarına malik idi (44, s.72-78, s.331-335).

**Şumerlərin yaratdıqları doqquz qəhrəmanlıq dastanından dördü: “En-Merkar və Aratta hökmdarı”, “En-Merkar və En-Sukuşsizanna”, En-Merkar və Luqalbanda” və “Luqalbanda və Hurrum dağı” dastanları bilavasitə Şumer-Aratta münasibətlərinə, Aratta xalqının adət-ənənəsinə, mənəviyyat dünyasına, təsərrüfat məişətinə həsr olunmuşdur (43; 44; 47).**

Şumerlər Aratta ölkəsinin hakimiyyətinə iddia etsə də, ona düşmən münasibət göstərmir, ona qarşı zorakı işğalçılıq siyasəti tətbiq etmir. Şumer hökmdarı sadəcə olaraq qasid vasitəsilə Aratta hökmdarına xəbər göndərərək onun hakimiyyətinə girməsini istəyir. Bu məqsədlə dörd dəfə Urukdan Arattaya qasid göndərir. Aratta hökmdarı isə Urukun hakimiyyətini tanımaqdan imtina edir. Bu mübahisələr on il davam edir. Problem sülh yolu ilə həll olunur. Onlar arasında qarşılıqlı anlaşma daha da canlanır, mənəvi-mədəni, iqtisadi-siyasi əlaqələr daha da genişlənir. Elə bunun nəticəsidir ki, Şumer dastanı Arattanın müstəqilliyini qoruması onun hökmdarının dili ilə tərənnüm olunaraq deyilir: “Dağ məharətlə dolu qəhrəmandır. O, öz evinə yollanan axşam şəfəqidir, onun üzündə qaranlıq yayılır. O, üzü şölə ilə dolu olan fəzaya qalxan aya bənzəyir. O, dağlara çəpər olan ağaclara (meşəyə) bənzəyir. **Pak adət-ənənə ölkəsinin** lütfükar Laması (Aratta ilahəsi) – Arattanın tacı, Şəfəqli Səma tacı (İnanna) kimi Arattaya yol göstərdi, mən öz əzəmətliyimi həqiqətən dərk etdim” (43, s.9-13; 44, s.126).

**“Uruk və Aratta” dastanında** arattalılarla şumerlərin, onların hökmdarlarını bir-birinə bağlayan dərin mənəvi əsasların, hətta etiqadın olduğu görünür. Ardıcıl olaraq bir-birinə hakimiyyətlərini qəbul etməyə qədər siyasi iddia göstərərək, bir-birinə təzyiq göstərsələr də bir-birlərinin zəlalətə düşməsinə istəmir, bu yolda hakimiyyətlərini itirməkdən qorxmurlar, hakimiyyətlərindən könüllü olaraq keçməyə hazır olduqlarını nümayiş etdirirlər.

Aratta hökmdarı Urukdan onun hakimiyyətini qəbul etməsi və İnannanın isə Arattaya köçürülməsini tələb edir. Aratta hökmdarı Uruka münasibət

məsələsini Şurada qoyur, lakin yekdil qərar qəbul etmək mümkün olmur. Aratta hökmdarı kahin məşməşi Uruku itaət altına salmağa göndərir. Kahin Uruka gəlir, müqəddəs pəyəyə girib inək və keçini dilə tutur ki, onlar ziyafət şərəfinə süd və qaymaq verməsinlər. Uruk viran vəziyyətinə düşür. Belə halda Nidaba ilahəsinin iki çobanı məşməşi tutub öldürür, meyitini çaya atır. Aratta hökmdarı ələcsiz qalıb Enmarkarın yanına qasidlə xəbər göndərir: “Ey sən, İnannanın istəklisi, təkcə sən şöhrətə layiqsən... Aşağı torpaqlardan yuxarıya kimi sən yeganə hökmdarsan, mən isə sənin ardınca gedirəm. Ana bətnində belə mən sənə tay deyildim, sən mənim “böyük qardaşım”san. Mən heç bir zaman sənə tay ola bilmərəm” (44, s.127-128). Göründüyü kimi, Aratta hökmdarı Aratta kimi Şumer dövlətini də özü üçün müqəddəs sayır. Onun öz əzəmətinə qoruması üçün hakimiyyətdən keçməyə hazır olduğunu bildirir. Aparıcı Şumer allahları elə arattalılarındakı Allahı idi. Şumerlərin bərəkət və məhəbbət Allahı İnanna Arattanın da aparıcı Allahı idi və Arattada məskun idi. Şumer allahlarından Dumuzi arattalılara xüsusi hörmət edirdi. Şumer Allahlarının ali kahini İşkur Arattaya yağış yağdıraraq buğda, noxud və s. bitirərək, məhsul bolluğu yaradaraq ambarları taxılla doldurur (44, s.127-128).

Bütün bunlar Şumerlərlə arattalıların etnomənəvi əsaslarında ümumiliyin, eyniliyin, ictimai inkişaf səviyyəsinin eyni olmasının təzahürüdür.

Mənbələrin, arxeoloji tədqiqatların nəticələri Şumerlərin əkinçi xalq olmaqla, dövründə mövcud olan bütün elmlərinin əsaslarını yaratmışlar. Yuxarıda bəhs etdiyimiz kimi Şumerlərlə qonşuluqda, qovuşuq yaşayan, tarix səhnəsinə paralel çıxıb sivilizasiya yaradan arattalılar dağlıq ərazidə yaşadıqlarından kənd təsərrüfatında dəmyə əkinçilik və maldarlıqla məşğul idilər. Mənbələrdə Şumerlərə məxsus elm sahələrinin adı sadalansa da, arattalıların elmi yaradıcılığından məlumat vermirlər. Çox ehtimal ki, dövrün mənbələrində Arattada elmin sahələri və səviyyəsi haqqında məlumatlar var.

Məlum olduğu üzrə Şumer dövlətləri müstəqil şəhər dövlətləri kimi yaranmışdı. İlk ticarət mərkəzi və hökmdarların iqamətgahının yerləşdiyi ərazi kimi meydana çıxan bu şəhərlər dövlətləşdikcə müdafiə qalaları ilə hasarlanır, yuxarı silkin yaşayış binaları və dini məbədlər xüsusi memarlıq üslubunda tikilir. Memarlıq bir milli yaradıcılıq sahəsi olaraq konkret yaşayış məntəqəsində əhalinin təbii-coğrafi, iqlim və s. iqtisadi təminatın və müdafiəsinin təminatını ödəməklə bərabər, məkanın zadəgan və ziyalı təbəqəsinin, qurucularının elmi və intellektual səviyyəsi ilə bərabər estetik zövqünün də göstəricisidir. Buna görə də tədqiqatçının “İkiçayarası xalqların ədəbiyyat və elmi nailiyyətləri ilə yanaşı, incəsənətinin növləri də dünya mədəniyyəti inkişafına müəyyən təsir göstərmişdir” (44, s.145)

mühakiməsində tam haqlıdır! Mənbələrin verdiyi məlumatlar və digər araşdırmalar göstərir ki, İkiçayarası ölkə Şumerlərin yaratdığı möhtəşəm memarlıq və incəsənət üçün maddi bazaya malik olmamışdır. Tikinti materialı müxtəlif növlü daş, ağac və metal filizindən məhrum vəziyyətdə idi. Erkən sülalələr dövrü adlandırılan çağda ilk yaranan Kiş və Ur şəhər dövləti idi. İlk olaraq Kiş şəhər dövləti yüksəlişə nail oldu. Onun ardınca Ur şəhər dövləti yüksəlişə nail oldu və İkiçayarası Şumer mədəniyyətində həmişə aparıcı mövqeyini saxladı. Şumerlərin doqquz qəhrəmanlıq dastanında Aratta ilə münasibətlərindən, arattalıların təsərrüfat məişətindən, eləcə də inam və etiqadları haqqında aydın təsəvvür yaradan dastanlar və digər mənbələr Şumer memarlığı və incəsənətinin yaranmasında Arattanın mövqeyi haqqında yetərli məlumat verir. Şumer dastanları, birinci növbədə “Enmerkar və Arattanın hökmdarı” dastanı Arattadan dünyanın ilkin metallurgiya sənaye mərkəzi kimi bəhs edir (**43, s.9-13**).

İkiçayarasından fərqli olaraq onunla qonşuluqda yerləşən, ümumi allahlara malik Aratta ölkəsi müxtəlif metal yataqları və daş karxanaları ilə zəngin idi. Aratta əhalisi qızıl, gümüş, mis, qurğuşun, dağ daşı və qiymətli lacivərd (lazurit, lapis, lazuli) daşı istehsal edirdi. Qiymətli metallardan hazırlanmış əşyalar və lacivərd daşı İkiçayarasına ixrac edilirdi. Qaynağın bir yerində aydın yazılıb ki, “yataqlardan lacivərdi onun (İnannanın ilahəsi) üçün toplayırlar. Lacivərd – İkiçayarasında məbəd və saray tikintilərinin bəzədilməsinə sərf edilir, ondan möhür, qiymətli bəzək-düzək və başqa əşyalar hazırlayırdılar (**47, s.65**).

Arattada – Azərbaycanda lacivərd yataqları vardı, əhali lacivərdin çıxarılması və yonulması ilə məşğul olurdu. Qaynağın bir yerində aydın yazılır ki, “yataqlardan lacivərdi onun (İnanna ilahəsi) üçün toplayırlar (**47, s.65**).

Aratta əhalisi metal və daş emalının müxtəlif sahələri ilə məşğul idi. Burada məbəd və saray tikən, divarlarına qiymətli metal və daşlardan, xüsusilə lacivərddən bəzək və naxış vuran mahir ustalar var idi. Onlar qiymətli metal və daşlardan zərgərlik və digər bəzək əşyaları hazırlayırdılar. Qaynaqdan məlum olur ki, En-Merkar Aratta ustalarının Uruka gəlməsini İnanna ilahəsindən xahiş edir: “Xanım İnanna (Aratta adamları) qoy mənə Urukda qızıl və gümüşü ustalıqla emal etsinlər, təmiz lacivərd parçalarından, qızıl-gümüş qatışığından, təmiz lacivərddən Urukda, açıq təpədə, sən yaşadığın “Anşan evində” qoy (məbəd) tiksinsinlər. Işıqlı “Giparin” ortasını, sən yaşadığın yeri Aratta (adamları) qoy mənim üçün bəzəsin... Aratta adamları dağlarından dağ daşlarını qoy mənim üçün gətirsinsinlər, böyük ibadətqah qoy mənim üçün tiksinsinlər, böyük məbəd qoy mənim üçün ucaltsınlar. Böyük məbədi, (allahlar) məbədini qoy parıldatsınlar. Mənim ayinlərimi Kulabda

mənim üçün qoy düzgün ifa etsinlər. Işıqlı (çılpaq) dağa bənzər “abzu” qoy mənim üçün qursunlar, (meşəli) dağa bənzər “eredu” qoy mənim üçün təmizləyib hazırlasınlar, dərin uçuruma bənzər işıqlı ibadərgah (abzu) qoy mənim üçün düzəltsinlər” Bununla bərabər En-Merkar Aratta hökmdarı En-Sukuşsizannadan onu ali hökmdar kimi tanımasını və Şumerə məbəddə tikintisi üçün lazım olan materialları göndərsin (43, s.9-13; 47, s.65-66).

Mənbələrin, xüsusilə Şumer qəhrəmanlıq dastanlarının məlumatlarından aydın olur ki, arattalılar daş və metal emalı sahəsində, məbəddə, saray, qalaların tikilməsi və bəzədilməsində, məişət və bəzək əşyalarının istehsalında Şumerlərin həyatında yaxından iştirak etməklə onların metallurgiya, memarlıq və incəsənətinin yaradılmasında yaxından iştirak etmişlər (44, s.331-335).

Təəssüf ki, tədqiqatçılar bitişik, eyni vaxtda, hətta mədəniyyətlərinin bir çox sahələri müştərək yaradıcılıq məhsulu olan Şumerlərdən tarixdə ilk sivilizasiya yaradıcısı kimi bəhs etsələr də, Aratta haqqında elə susurlar ki, sanki belə bir ölkə və xalq olmamışdır.

Şumerlərlə arattalılar arasında iqtisadi-mədəni, ideoloji əlaqələr fasiləsiz idi. Şumerlər arattalılardan qızıl, gümüş, ziynət əşyaları, tikinti materialları alır, əvəzində buğda verirdilər. Hökmdarlar arasında münasibətlər gərgin olanda allahlar, xüsusilə İnanna münasibətləri sülh məcrasına salırdı. Quraqlıqdan istifadə edən Şumer hökmdarı Arattaya sıxıntı yaratmaq istəyəndə Şumer allahları yağış yağdırıb məhsul bolluğu yaradaraq arattalıların ambarlarını doldururdu. Şumer hökmdarları arattalıları öz hakimiyyətlərinə salmaq üçün onlara iqtisadi, siyasi, ideoloji-mənəvi təzyiq göstərsələr də, onlara zorakı surətdə əsarəti qəbul etdirmək faktı olmamışdır. Şumer-Aratta hökmdarları arasında biri digərini öz əsarətinə salmaq iddiası olsa da, onlar arasında düşmənçilik münasibəti olmamışdır. Samilərin Şumerlərə təcavüzü zamanı bu özünü bütün aydınlığı ilə göstərdi. Şumerlərin şimalında məskunlaşmada olan sami tayfaları e. ə. III minilliyin ikinci yarısında Akkad dövlətini yaratdılar. Akkad dövlətinin banisi Sarqon (e. ə. 2316-2261) qonşu ölkələrə qarşı işğalçılıq müharibəsinə başladı. Samilər Uruk şəhərini mühasirəyə alarkən En-Merkar kömək üçün Arattaya müraciət etdi.

Yuxarıda gördüyümüz kimi, etnosların yaranması, yaşaması, dövlət quruculuğu, xüsusən ilkin dövlət quruculuğu çox ağır, çətin mənəvi-mədəni prosesdən keçir. Mənəviyyat, zəka bu prosesin əsasını təşkil edir. Mənəviyyatdan başqa birləşməyə sövq edən bütün səbəblər, iqtisadiyyat, təhlükəsizlik və s. müvəqqəti, hətta zəruri tələbatların ödənilməsi başa çatdıqdan sonra münasibətlər, proses dayanır, hətta unudulur. Bu münasibətləri insanlar, toplumlar şüurlu, mənafe və mənfəət baxımından

yaradırlar. Mənəvi münasibətlər inam və etiqaddan, təhtəşüurdan, vərdişin təsiri ilə təhtəşüura keçmiş dəyərlər, çulğaşıq hisslər toplusudur, fasiləsiz prosesdir. Fərdin və ya toplumun həyatıdır. Onun fasiləsi və ya dayanması şəxsiyyətin, toplumun mənəvi ölümüdür. Yaşamaq, nurlanmaq üçün bir çox hallarda, mövcud olduğu orqanizmdə birmənalı şüurunda əleyhinə gedir.

Yaranışdan hərbi və siyasi liderlərin çoxu mənəvi münasibətləri alqışlasalar da, çox vaxt dediklərinin əleyhinə fəaliyyət göstərirlər. İlk dövlət qurumlarının yaradılmasından parlamentli sistemə qədər dövlət quruculuğuna və onun ömrünə ziyan vuranları adətən müəyyən ərazidə yaşayan vahid dil, adət-ənənəyə, psixi simaya, mənlik şüuruna malik qəbilə, tayfa və icmalar toplum halında birləşirlər. Lakin bu birlikdə mənəvi əsaslar aparıcı olsa da, siyasi liderlər – qəbilə və tayfa başçıları, onların şəxsi ambisiyaları, mənsub olduqları tayfaya istiqamət vermək bacarığı toplumları parçalayan, pozan, ilkin dövlət qurumlarının tez-tez parçalanmasının, dağılmasının əsas səbəbkarları da onlardı. Elə Şumerlərin uzun tarixli dövr ərzində vahid dövlətdə birləşə bilməməsinin səbəbkarı da onlardı. Ümma şəhər dövlətinin hökmdarı Luqalazaqqisenin (e. ə. 2312-2287) hərbi üsulla Şumerlərin vahid dövlətdə birləşdirilməsini başa çatdıranda bu şəhər dövlətlərinin hökmdarlarının şəxsində Şumerlər bir-birinin düşməninə çevrilmişdilər. Akkard hökmdarı, bacarıqlı sərkərdə Sarqan (e. ə. 2316-2261) e. ə. 2287-ci ildə Şumerlərin başının üstünü alanda, “Əgər ölkə pis silahlanıbsa, düşmən həmişə (şəhər) darvazaları önündə dayanacaqdır” deyən, bəşəriyyətin ilk sivilizasiya qurucuları, həqiqi elm və zəka sahibləri onlara qarşı səfərbər ola bilmədi.

Şumerlər toplumun müstəqil yaşaması üçün mənəvi dəyərlər sistemində – əxlaq, şərəf, ləyaqət, qürur, vicdan, sədaqət, adət-ənənə, elm və zəka ilə bərabər hərbi ruhun, onun yüksək səviyyədə yaşadılmasının zəruriliyini bilsələr də, heç nəyin əvəz edə bilmədiyi və edə bilməyəcəyi bu dəyərin xalqlarında yaradılması qayğısına qalmamışdılar. Zövqlərinin oxşanması üçün memarlıq və incəsənətə, bir də rahat həyata, iqtisadi təminat sahəsində yaradıcılığa üstünlük vermişdilər. Odur ki, bildikləri kimi “düşmən darvazanın önündə dayananda” ona qarşı təşkilatlanıb silaha sarıla bilmədilər.

Şumerlərin mənəvi durumuna nəzər salq. Şumerlər İkiçayarası ölkədə tarixdə ilk dəfə yüksək səviyyəli əkinçilik sistemi yaratdılar. Əkinçiliyin elmi sistemini kəşf etməklə yüksək məhsuldarlığa nail oldular. Yüksək təminatlı bir həyat şəraiti yaratmaqla şəhərlər qurub onu dövlətə çevirdilər. Oturaq həyat, yüksək səviyyəli təminat onları yaradıcılığın yeni sahələrinə, xüsusilə incəsənətə, musiqiyə, zərgərliyə, memarlığa, elmin və təbiətşünaslığın müxtəlif sahələrinə istiqamətləndirdi və uğur qazandırdı.

Əkinçilik məhsulları ilə ticarət əsas məşğuliyyətləri oldu. Elmi səviyyədə sübut olunmuşdur ki, şəhər həyatı, ticarət, əkinçilik, düzən ərazi, firavan həyat fərdlərdə və toplumda hərbi ruhu öldürəcək səviyyədə zəiflədir. Mənbələrin məlumatlarından göründüyü kimi, özlərinin düşündükləri kimi akkadlar Şumer şəhərlərinin darvazası önündə dayananda, nə qədər elmi və mədəni olsalar da, düşməne qarşı təşkilatlana bilmədilər, silaha sarına bilmədilər. Kömək üçün Arattaya müraciət etdilər. Lakin Arattada siyasi durum nəinki şumerləri müdafiə edəcək, öz hakimiyyətlərini qoruya bilməyəcək səviyyəyə düşmüşdü. Lullubum tayfa ittifaqı ölkədə yaranmış çətinlikdən istifadə edib, Aratta iqtidarını, hakimiyyətini nüfuzdan salıb, ona itaətsizlik göstərməklə son dərəcə zəiflətmişdi.

Lullubum tayfa ittifaqı hakimiyyət uğrunda mübarizə aparırdı. Artıq ölkədə siyasi nüfuz qazanmışdılar, odur ki, akkidlərə qarşı hərbi itifaqda iştirak etməklə onlara qarşı döyüşürdülər. Mənbələrin məlumatından aydın olur ki, Arattada etnik durum Şumerlərdən tamamilə fərqli idi. Göründüyü kimi, Azərbaycanın Urmiya gölü hövzəsi Arattada vahid inam və etiqad, mənəvi dəyərlər, adət-ənənələr təməlinə yaranmış, yekdilləşmiş toplum var idi. Hakimiyyət dəyişikliyi toplumu parçalaya, onun Vətən və onun müstəqilliyi ideyasını poza bilmirdi. Arattalıların etnik durumu və intellektual səviyyəsi haqqında obyektiv mülahizə yürütmək üçün mənbə məlumatlarındakı nəticələrini təhlil etməyə ehtiyac duyuruq. Mövcud elmi ədəbiyyatda Şumerlər sivilizasiyanın, elmi biliklərin və s. şəriksiz yaradıcısı kimi təqdim olunur.

Aratta yüksək dağlıq ölkə idi. Metal filizləri – qızıl, gümüş, qızıl-gümüş qatışığı, mis, tunc, qurğuşun, qiymətli lacivərd daşları (lazurit, lapis, lazuli) hasil edilirdi. Mənbələr məlumat verir ki, Mazandaran və Aşağı Azərbaycanın lacivərdi də Arattanın nəzarəti altında idi. Metal məmulatları ilə bərabər emal olunub, daş məmulatları da Şumerə ixrac olunurdu (44, s.333; 47, s.65).

Qızılı, gümüşü, onların qatışığını, digər metalları və qiymətli daşları Aratta ustaları vətənlərində emal edirdilər, bəzən də hökmdarlarının tələb və xahişi ilə Şumerə gəlib burada emal edirdilər. Şumerdə məbədləri, sarayları, qala divarlarını daşlar və digər bəzəklərlə Aratta ustaları bəzəyirdilər. Əşya və geyim bəzəklerinin də ustaları arattalıları idi. Şumerdə möhtəşəm məbədlərin qüllələrini, hökmdar saraylarını Aratta ustaları tikirdilər. Bütün bu məlumatların hamısı Şumer qəhrəmanlıq dastanlarında şəxsən Şumer hökmdarlarının dilindən deyilmiş məlumatlardır. Arxeoloji materiallar və Şumer mənbələri e. ə. IV minilliyin sonu – III minilliyin əvvəllərində regionda metalların kütləvi emalı yalnız Arattada olduğunu göstərir. **Bu**

**fakt regionda Aratta xalqının elmi və intellektual səviyyəsindən xəbər verir.**

İkiçayarasından fərqli olaraq Arattanın təbii-coğrafi şəraiti sərt dağ relyefi və iqlimi, təsərrüfatı əsasən maldarlıq özlüyündə insanda dözümlülük, iradə, cəngavərlik, mübarizlik, qəhrəmanlıq – bütövlükdə hərbi ruh doğururdu. Odur ki, Şumer hökmdarı En-Merkar Aratta hökmdarından onun hakimiyyətini qəbul etməsi tələbinə, əsgərlərini silahlandırması hədə-qorxusuna cavab olaraq Urukun qasidinə bildirir ki, Uruk “saf ənənələr ölkəsi” Arattaya – “dağlara qarşı necə çıxıb bilər? Sənin ağa silaha sarılmaq istəyir, mən isə təkbətək vuruşmağa çağırıram” (44, s. 334).

Aratta hökmdarı vətəninə “saf ənənələr ölkəsi” adlandıranda xalqına üstünlük qazandıran Şumerlərdə olmayan və ya zəif olan bir keyfiyyətin Şumer iqtidarının nəzərinə çatdırırdı. Bununla da Aratta hökmdarı Şumer ensisinin diqqətinə, Arattanın müstəqilliyi üçün hər bir arattalının döyüşə hazır olduğunu bildirirdi.

Bu fakt Şumerlərdən fərqli olaraq Aratta xalqının yüksək hərbi ruha malik olduğunu göstərir.

Mənbələrin məlumatlarından aydın olur ki, Şumer hökmdarları məbəd və məbəd qüllələri, saray tikməyə ustalarını, qiymətli zərgərlik metalları – qızıl, gümüş, onların qatışığını emal edən, sonra ondan müxtəlif bəzək əşyaları hazırlayan ustaları, daş və metal üzərinə naxış vuran ustaları Arattadan gətirirdilər. Burada isə Aratta xalqı ilə Şumer xalqının digər bir fərqli keyfiyyəti görünür. Zamanında sənət, peşə, sənətkarlıq adlandırıldığından indi bizim də həmin terminlərlə adlandırdığımız bu fəaliyyət sahələri yüksək riyaziyyat, fizika, kimya, triqonometriya və s. elm sahələrində dərin bilik və onun tətbiqini bacaran elmi fəaliyyət sahələri idi. Aratta xalqı bu elm sahələrinin yaradıcıları olmuşdur. Mənbələrin məlumatlarından görüldüyü kimi bu sahədə Şumerlər Arattadan asılı idi.

Göründüyü kimi, arattalılar bir toplum olaraq mənəvi-psixoloji, ruhi cəhətdən Şumerlərdən dolğun olmaqla bərabər onlarda olmayan və ya zəif olan elm sahələrinə malik olmaqla elmi-intellektual cəhətdən də onlardan üstünlüyə malik idilər. Akkادلara qarşı mübarizədə də arattalılar mənəvi-psixoloji, ruhi, intellektual cəhətdən də Şumerlərdən dolğun, yüksək olduqlarını göstərdilər.

**E. ə. III minilliyin sonu – II minillik antropogenez zonasında tarix səhnəsinə yeni xalqlar və onların qurduqları dövlətlər çıxır – sanki müharibələr dövrü başlayır.** Elə bil birbaşa ilkin sivilizasiya yaradıcılarına qarşı yönəlir. Şumerlərin şimalında yaranan Akkad dövləti e. ə. 2287-ci ildə Şumeri və ətraf ölkələri işğal edir. Akkadlar Şumeri işğal etsə də, bu xalqın yaratdığı mədəniyyət – əlifba, yazı, çəki və ölçü sistemi,

hüquq qaydaları, inam və etiqad, din, dil antropogenez zonasında tarix səhnəsinə yeni çıxan etnoslar üçün ünsiyyət qurucusuna, onlara qədər insanlığın yaratdığı mənəvi-mədəni dəyərləri mənimsəmə vasitəsinə çevrilir. Akkad dövləti sərkərdə Sarqonun bacarığı sayəsində Şumeri və geniş əraziləri, ölkələri işğal etsə də Şumerə mədəni təsir gücünə malik deyildi. Odur ki, Şumer də hakimiyyəti onlarla bölməyə məcbur olur, rəhbərlik etdiyi dövləti Şumer – Akkad dövləti adlandırır. Şumerlər idarəçilikdə iştirak etsələr də, akkadlar mədəni-mənəvi cəhətdən ardıcıl olaraq onları zəiflətmə siyasəti yeridir.

Yuxarıda göstərdiyimiz kimi, Akkad dövləti Şumerləri işğal etdiyi dövrdə Aratta siyasi hakimiyyəti itirsə də, Akkadın hərbi-siyasi, iqtisadi təzyiqi Urmiya gölü hövzəsində xalqın etnomənəvi – daxili birlik gücünü poza bilmədi. Lullubum tayfa ittifaqı etnoyadro, birləşdirici və səfərbəredici mənəvi, ideoloji, siyasi güc kimi Arattada, bütövlükdə Urmiya gölü hövzəsində etnosun təbii inkişaf prosesini təmin etdi. İşğala məruz qalmış 70 hökmdarın Akkada qarşı təşkil etdiyi ittifaqda Urmiya gölü hövzəsi etnosların ordusu “Manda ordusu” adlanırdı. Müttəfiqlərə qarşı göndərilmiş Akkad ordusunun məğlub edilməsində “Manda ordusu” xüsusi şücaəti ilə fərqlənirdi.

Xalq Lullubum tayfa ittifaqının rəhbərliyi ilə düşməne qarşı səfərbər oldu, ilkin olaraq Akkada qarşı hərbi ittifaqda iştirak etdi. Sonda Akkada qarşı rəqəbat aparan bir dövlətə çevrildi. Lullubumun hakimiyyəti dövründə Urmiya hövzəsi xalqının Şumerlərlə mənəvi-iqtisadi əlaqələri Arattada olduğu kimi davam edirdi (47, s.67-69).

E. ə. III minillikdə Urmiya gölünün qərb və cənubi-qərb ərazilərində nüfuzlu tayfa ittifaqlarından biri Kutilər idi. Akkad işğalına qarşı barışmazlıqları ilə fərqlənirdilər. Təsadüfi deyil ki, Akkadlara qarşı hərbi ittifaqda Urmiya hövzəsi əhalinin təşkil etdiyi “Manda ordusu”nun birləşmiş komandanı Kuti liderlərindən Enridavazir idi. Kutilər Şumer təəssübkeşliyi ilə seçilirdilər. Akkad hökmdarları Şumerlərin mənəvi gücünü zəiflətmək üçün onların inam və etiqadlarını, adət-ənənələrini pozur, zəiflədir, dini məbədlərini dağıdırdılar. Akkad hökmdarı Naran-Suen Şumerlərin Nipur şəhərindəki Enlil məbədinə dağıtmaq üçün ordu göndərəndə, Enridavazir başda olmaqla köməyə Kuti hərbi dəstələri gəldi və Akkad ordusunu məğlub edib, ibadətگاهın dağıdılmasının qarşısını aldı. Onun şərəfinə Nipur şəhərində qoyulmuş abidə də Enridavaziri “qüdrətli Kutium və dünyanın dörd səmtinin” hökmdarı adlandırmışdı. Kutilər İkiçayarasında Şumerlər Akkad ağalığını qəbul etmir və ona qarşı ardıcıl mübarizə aparırdılar. Kutiləri dəf etmək üçün Akkad dövləti Elamla müqavilə bağladı. Elamların da hərbi yardımı Kutilərin İkiçayarasına



axınıni və burada hakimiyyətə gəlməsinin qarşısını ala bilmir. **E. ə. 2175-ci ildə Kutilər İkiçayarasında hakimiyyətə gəlməklə, Akkad dövlətinin varlığına son qoydular.** Kutilər e. ə. 2104-cü ilə qədər İkiçayarasında hakimiyyətdə oldular. İkiçayarasında onların hakimiyyətinə qarşı heç bir çıxış olmamışdı. Yalnız sonuncu Kuti hökmdarı Tirikandan narazılıq olmuşdu. Kutilər İkiçayarasını Şumer canişinləri vasitəsi ilə idarə edirdilər. Kutilərin hakimiyyəti illərində iqtisadiyyat və ticarət yeni inkişaf mərhələsinə qədəm qoyur. Şumerdə məbəd tikintisi və bərpa davam edir. İkiçayarasına hərbi müdaxilələr dayandırılmışdı. Şumer şəhərləri Kuti hökmdarlarının şərəfinə yazılar tərtib edirdilər (**44, s.79-88; 47, s.69-72**).

Qədim Şərq tarixçilərinin düzgün müəyyənləşdirdikləri kimi e. ə. II minillikdə antropogenez zonasında etnik proseslərin yeni dalğası meydana çıxır (**44, s.4-5**). Bu, özünü elə ən qabarıq şəkildə Şumerdə göstərir. Akkadların hakimiyyəti illərində Şumerə sami tayfalarının axını davam etdi. E. ə. 2287-ci ildə Akkadlar Şumeri işğal etdilər. Mənbə və tədqiqatlardan göründüyü kimi, Şumerin işğalına qarşı, burada akkادلara qarşı döyüşən xalqlar Urmiya hövzəsi xalqları idi. Bundan ən fəali Kutilər Akkادلara qarşı döyüşlərdə e. ə. 2175-ci ildə İkiçayarasında akkadların hakimiyyətinə son qoydu, İkiçayarasında hakimiyyətə gəldi. Kutilərin Şumerdə hakimiyyətə gəlməsi yerli əhalinin dəstəyi ilə olmuşdu. Mənbələrdən göründüyü kimi, Urmiya hövzəsi xalqları İkiçayarası Şumer xalqına doğma münasibət bəsləmişlər. Elə bu qarşılıqlı doğma münasibətin nəticəsi idi ki, Şumer qəhrəmanlıq dastanlarında onlar “saf ənənələr ölkəsi” adlandırılırdı. Mənbələrdən göründüyü kimi, Kutilərin Şumer-Akkad dövlətini tutarkən Şumerlərə qarşı hər hansı bir təcavüzkar hərəkət baş vermədi, Şumer məbədləri bərpa və təmir olunaraq yenidən canlandırıldı, onların adət-ənənəsi müdafiə olundu. Müstəqil Şumer canişinliyi yaradıldı, onlara müstəqil səlahiyyətlər verildi. Elə III Ur sülaləsinin hakimiyyəti və müstəqilləşmə ideyası Kutilərin onlara verdiyi səlahiyyətlərdən qidalanırdı. Tədqiqatçının dediyi kimi “Kutilərin İkiçayarasında 80-100 illik hakimiyyəti zamanı onlara qarşı heç bir çıxış olmamışdı” (47, 70). Yalnız son 40 günlük Kuti hakimi Tirikanana qarşı (e. ə. 2104) Uruk şəhərində qiyam təşkil olundu. Qiyama Uruk ensisi Utehenqal başçılıq edirdi. Urukdan başqa digər şəhərlər qiyamı dəstəkləmədi. Mənbənin məlumatından göründüyü kimi, hətta Uruk və Tirikanın sığındığı Dubrom əhalisi Enlilin iradəsi ilə Utuhenqal hökmdar təyin edilməsinə xalq inandırıldıqdan sonra o Utuhenqala verilmişdi. O isə Tirikanı edam etməyə cəsarət etməmiş, təhqir edildikdən sonra İkiçayarasından çıxarılmışdı. Çünki, o, həm Şumer xalqından, həm də Kuti xalqından ehtiyat edirdi. Lakin mənbə və tədqiqatlardan göründüyü kimi, Şumerlər artıq Samilərin

çoxluğu qarşısında mənəvi dəyərlərini itirməklə kifayət qədər assimilyasiya olunmuşdu, xüsusilə hakim təbəqə. Təsadüfi deyil ki, III Ur sülaləsi özünü Şumerdən çox akkad kimi aparır, Urmiya hövzəsi xalqlarına rəğbət göstərmir, onların ölkəsinə tez-tez basqınlar edir. III Ur sülaləsi qərbdən İkiçayarasına amorilərin axınının qarşısını ala bilmədilər. Onlar hətta burdan keçib Elama gədirdilər, tutduqların yeni ərazilərdə məskunlaşdırdılar. III Ur sülaləsinin sonuncu hökmdarı İbbi-Suen (e. ə. 2007-2003) hakimiyyəti illərində canişinliklər onun hakimiyyətindən çıxmağa başladı, e. ə. 2003-cü ildə elamlar və su tayfaları Ur şəhərinə yürüş edib, İbbi-Sueni əsir alıb Anişaha apardılar. Bununla da Şumer və Akkad dövlətlərinin dövlətçilik tarixinə son qoyuldu (**44, s.91**).

III Ur sülaləsinin süqutundan sonra e. ə. II minilliyin əvvəllərində İkiçayarasında İssin, Larsa, Mari, Babil və Eşunna kimi şəhər dövlətləri yarandı. İssin şəhər dövləti Şumer-Akkad ənənələrini davam etdirib, bütün İkiçayarasını birləşdirmək istəsələr də buna nail ola bilmədilər. Sarasada Amori sülaləsi hakimiyyətə gəldi. E. ə. XIX əsrdə Larsa Elam mənşəli sülalənin hakimiyyəti altına düşdü. Elam mənşəli Rudurmabuk dəbdəbəli rütubədən imtina edib özünü “amorilərin atası” elan etdi. Mari şəhəri də Şimali İkiçayarasında hakimiyyət uğrunda mübarizə aparırdı. E. ə. II minilliyin əvvəllərində kiçik yaşayış məntəqəsi olan Babil sürətlə inkişaf etdi, İkiçayarasının siyasi həyatına təsir göstərən şəhər dövlətinə çevrildi. Babil şəhər dövlətinin qurucuları amorilər idi. Qədim Babilistan dövlətinin ən görkəmli hökmdarı Hammurapi (1792-1750) olmuşdur. Onun xarici siyasəti – xarici təcavüzü dayandırmaq, İkiçayarasını vahid dövlətdə birləşdirməkdən ibarət idi. İlk olaraq Aşşur şəhərini özünə tabe etdi. Bunun ardınca İssin və Uruk şəhərlərini tutdu. Larsaya güclü zərbə vurdu, buradakı Elam sülaləsini ləğv etdi. Babilistanda hakimiyyətini möhkəmləndirdikdən sonra müttəfiqi Mari dövlətini ləğv etdi, müttəfiqi Eşunna dövlətinin müqavimətini qırıb onu nüfuzdan saldı. Onun hakimiyyəti dövründə qədim Babil dövlətinin cənub sərhəddi “Aşağı dəniz” (indiki Fars körfəzi) Şimalda Suriya sərhəddi idi. Babilistana yürüş edən dövlətlər Elam və Kutu, Turukku və Kassi dövlətləri idi. Hammurapinin hakimiyyəti illərində onların yürüşlərinin qarşısı alınsa da, varisləri bu müqaviməti göstərə bilmədi (**44, s.95-96**).

Maraqlıdır, Urmiya hövzəsi Zaqros dağları vadisindən Kassilərin birinci yürüşü zamanı Cənubi İkiçayarası şəhərləri – Ur, Larsa, Uruk, İssin və b. üsyan qaldırdılar. Babil dövləti Kassilərin hücumunu dəf etdi və şəhərlərin üsyanını yatırdı. Kassilərin e. ə. 1595-ci il yürüşü zamanı Babilistan tutuldu və dövlətçiliyi ləğv edildi (**44, s.96**).

Kassi-Şumer xalqı münasibətlərinə və Şumerlərin etnik durumuna aydınlıq gətirmək üçün iki misalla və faktla kifayətlənəcəm. Kassilər İkiçayarasını tutduqdan sonra aktiv xarici və daxili siyasət yeridirdilər. Ölkə ərazisinin şimal ərazilər hesabına genişləndirməyə başladı. İkiçayarası Kassi hökmdarı Aqum (e. ə. 1595-1571) hətərə qarşı yürüşdən qənimətlə geri qayıtmışdı. Qənimət arasında vaxtilə Babildən aparılmış Babil allahlarının heykəlləri də var idi. II Aqum özünü **“Kassilərin, akkadların və Babailistan ölkəsinin hökmdarı” və eyni zamanda ənənəvi “Kutilərin hökmdarı” rütubəsini qəbul etmişdi. E. ə. XV əsrdə Kassi hökmdarı Karaindaş özünü “Babilistan hökmdarı, Şumer və Akkad hökmdarı, Kassilər hökmdarı və Kar-Dinaş hökmdarı” rütubəsini qəbul etmişdi.** Kassilərin yürüşü zamanı Cənubi İkiçayarası şəhər dövlətlərinin üsyanı, bunun göstəricisidir ki, Urmiya hövzəsi xalqlarının mədəni-mənəvi münasibətləri unudulmamış, fəal, canlı, doğma etnik təəssübkeşlik hissləri hələ mövcuddur. Lakin II Aqumun özünü hökmdarı elan etdiyi ölkələrin və xalqların siyahısında Şumerlərin adının çəkilməməsi siyasi məqsədlərlə də ola bilər, yəni müxalif qüvvələri qıcıqlandırmamaq üçün. Bütün variantlarda bu fakt Şumerlərin bir etnos olaraq etnik durumunun zəifləməsinin göstəricisidir. Lakin bir əsrdən sonra Kassi hökmdarı I Karaindaşın hökmdarı olduğu ölkələr sırasında ümumən Şumer və Cənubi Şumer mənasında Kar-Duniaşın adını adını çəkməsi (44, s.104) Şumerlərin etnik durumu zəifləmiş olsa belə, Kassilər üçün yerli etnik dayaq olduğunu göstərir.

Kassi hökmdarı Adadşumyeyr (e. ə. 1194-1187) Assuriyanı özündən asılı vəziyyətə saldı. Assur taxtında öz adamlarını yerləşdirdi. Lakin kassilərin bu yüksəlişi, siyasi mövqeyi uzun sürmədi. E. ə. 1158-ci ildə Elam hökmdarı I Şutruk – Hahhunti İkiçayarasına hücum etdi, Şumer şəhərini taladı, Kassi hökmdarını taxtdan salıb, Babilistanda Kassi sülaləsinin hakimiyyətinə son qoyuldu (44, s.108).

Kassilərin hakimiyyəti illərində İkiçayarası mədəni-ideoloji münasibətlər haqqında fikirlər ziddiyyətlidir. Lakin ümumi qənaət bundan ibarətdir ki, “Kassilərin hakimiyyəti dövründə ticarət daha da canlanmış, ticarət yollarının təhlükəsizliyi təmin olunmuşdur. Kassilər Babilistana ata qoşulmuş yüngüm cəng arabaları gətirmişdilər. Karvan ticarətində hərbi dairələdə atdan istifadə edirdilər. Kassilər dövründə Babil mədəniyyəti geniş ərazilərdə yayıldı. Akkad dili hətələrin, mitannilərin, suriyalı və fələstinlilərin diplomatik dilinə çevrildi” (44, s.109).

“Kassi hökmdarları həm yerli Babil allahlarına (Şamaş “günəş” və onun zövcəsi Aya “ay”, “Adad”, “külək”, İştər”, “məhəbbət ilahəsi”, Sin (Nanhar) “ay”, Eya (Enki), “Hikmət allahı”, nergod (“ölüm allahı”), həm də

kassi allahlarına sitayiş edirdilər. Bu allahların Babil panteonunda müqabilləri var idi. Harbe Enlilə, Şohu, Şipak Marduka, Kamilla Eyaya, Hutta Addaola, Şah “günəş” Şamaşa uyğunlaşdırılmışdı (**44, s.110-111**).

Biz yuxarıda insanlıq tarixinin yaranmasının ilkin mərhələlərini təsvir və şərh etdik. Gördük ki, insan varlığı bütün əsasları ilə dərk etməyə inadkarcasına səy edir. Bu dərkətmələr insanın həyatını mənalandırır və onu ruhlandırır. Bilikləri empirik və elmi səviyyədə praktikaya ilk tətbiq edən İkiçayarası və Urmiya hövzəsi xalqları idi.

Kiçik Asiyanın müxtəlif ərazilərindən İkiçayarasına axın edən samilər onların təcrübəsini, yazı və hüquqlarını mənimsəsələr də yaradıcılıqla inkişaf etdirə bilmədilər. Samilər arasında azlıqda qalan Şumerlərə özlərindən aşağı səviyyədə olan xalqın adət-ənənəsini yaşamağa məcbur edilirdi. Onlar tədricən buna alışdı, öz dəyərlərinə həyatda yer tapmadıqları üçün onu unutmağa məcbur oldular. Nəhayət sami kütləsi içərisində əriyib yox oldular. **E. ə. IV-III minillikdə sami və digər etnosların miqrasiya və təcavüzündən özünü qoruya bilən yeganə xalq Urmiya hövzəsi etnosları idi.** Yuxarıda bəhs etdiyimiz kimi, onlar e. ə. IV minilliyin sonunda şumerlərlə eyni zamanda dövlət qurumları yaratdılar. Hərdən bir-birinin hakimiyyətlərinə iddia etsələr də, heç vaxt bir-birinə təcavüz etmədilər. Əsrlərlə Şumerləri yadellilərin təcavüzündən qorumağa çalışdılar. Şumerlər əsarətə düşəndə belə onların inam və etiqadlarını, məbədlərini qorudular. Lakin xilasedə bilmədilər.

Kiçik Asiyada yeni-yeni etnoslar meydana çıxır, bəzən zəruri məskunlaşma üçün, bəzən nadancasına, qarətkarlıqlar törədir, bəziləri də zorakı işğalçılıq müharibələri aparırdılar. Minillərlə tarix səhnəsinə çıxan yeni etnosların təcavüzünü dəf etmək məqsədilə apardıqları müharibələrdən Urmiya hövzəsi xalqları yorulmuşdular. Assurlar tez-tez ölkəyə basqınlar edirdi, hətta bəzən ölkəni bütövlükdə tuturdular. **Urmiya hövzəsi xalqları heç vaxt əsarətə düşməmiş, kölə həyatı yaşamamışdılar. Odur ki, Assurlar ölkəni əsarətdə saxlamaq iddiasına düşə bilmirdilər. Buna cavab olaraq kutilər, turukkular, lullubilər Assuriyaya qarşı qisasçı yürüşlər təşkil edirdilər.**

**Zamanında cəngavər, döyüşçü xalq kimi tanınan Urmiya hövzəsi etnosları, həm də zəkali xalqlar idi. Onlar dünya elminin ən çətin sahəsi metallurgiya elmini yaratmışdılar. Onlar Şumer memarlığı və incəsənətinin müştərək müəllifləri idi. Bu xalqın dövləti və xalqı, elmi və intellektual səviyyəni, müdrikliyi qiymətləndirmək səviyyəsində olan təbəqələri var idi.**

Vahid dilə, ümumi inam və etiqadlara, adət-ənənələrə malik, bir çox sahədə iqtisadiyyatı qovuşmuş, xarici təcavüzə qarşı birgə mübarizə aparan, hər

birinin ərazisi bir-biri üçün doğma və əziz olan, onu özününkü hesab edən bu xalqlar ayrı-ayrı dövlət qurumlarında yaşayırdılar. E. ə. II minillikdə Urmiya hövzəsi xalqlarının həyatı demək olar ki, bütövlükdə təcavüzə qarşı mübarizədə keçirdi. Ölkənin müdrikləri, dövlət və elm adamları, ölkəni və xalqın taleyini təcavüzdən qorumaq üçün ağılla müəyyən edilmiş yolun tapılması zərurətini dərk etdilər. Onlar arasında bütövlükdə bəşəriyyəti, insanlığı və gələcəyi düşününənlər də var idi. Beləliklə, Urmiya gölü hövzəsi nüvə olmaqla indiki Azərbaycanın (Şimalı-Cənublu) Kür-Araz mədəniyyətinin, Maq mədəniyyətinin, Maq erasının zəkasından Zərdüşt dini və fəlsəfəsi onun kitabı “Avesta” doğuldu” (48, s.7). “Avesta” tarixdə ilk dəfə varlığın bir haldan başqa hala keçməsinin, yaradıcılığın səbəblərini göstərdi. “Avesta”da “Mazda, Məzda, Mazdə-Ma-maya, yaradıcı maya və yaxud yaradıcı nüvə, başlanğıc – Mazda yaradan, hər şeyi bilən və görən, bilik mayası, yaradıcı biliyə başlanğıc verən mənbə deməkdir. Ümumiyyətlə, **Ahura Mazda “Müdrək tanrı”** anlamını özündə ehtiva edir” (49, s.6).

Zərdüşt dövründə ruhu “ışıq saçan şüalar” şəklində mövcud olduğunu demişdir (48, 67). Fəlsəfə tarixində verilən qiymətə görə Zərdüşt nəhəng bir dünyəvi konsepsiyanın müəllifi olan filosofdur. O, dünyada ilk dəfə dünyanın işıq başlanğıcı (emanasiya) və hər şeyin – bütün yaranmışların tərkibində, batinində od (enerji) olduğunu (sonralar Heraklitin odu) irəli sürmüşdür. “Qatlar”ın müqəddiməsi dua deyil, bir filosofun yanar düşüncəsinin acılı-şirinli etirafıdır” (50, s.37-38).

Zərdüştün böyüklüyü orasında idi ki, o, özünə qədər mövcud olan allahların hamısını rədd edərək, yeganə allah Hörmüzü kainatın və bütün canlı varlıqların, ruhların, insanların və heyvanların yaradıcısı kimi irəli sürmüşdür. Hörmüz isə özlüyündə Xeyir və Şər, həqiqət və yalan arasındakı yolu sərbəst seçmək imkanı yaradır (50, s.49).

Zərdüşt varlığın bütün formalarının təbiətində əksliklərin mübarizəsi, kəmiyyət və keyfiyyət dəyişikliyi prosesində, nəticədə inkarın baş verdiyini müəyyənləşdirir. Bununla da varlığın bütün formaları, mənəvinin bu qanuna tabe olmasını kəşf etməklə bəşəriyyətə şüurlu, xeyirxahlıq yolunu göstərmiş olur (48, s.30, 43; 50, s.70-72).

Xeyir fikir, xeyir söz, xeyir əməl “Avesta”da irəli sürülən əxlaqi ideyadır. Böyük alman filosofu Hegel Zərdüştliyi azadlıq dininə keçidi təşkil edən təbiət dini adlandırmışdır. Bu din Hegelə görə işıq və xeyir dinidir. Allahın varlığı burada dünya qüdrətli və bununla yanaşı dünyanın məqsədi, fəaliyyət göstərən kimi, arzu edilən kimi, substansiya kimi, subyekt kimidir (50, s.72).

Beləcə yaranışdan müqəddəsləri arasında od birinci olan (51, 34) Azərbaycan xalqının ulu babaları, ilk filosofu Zərdüşt fəlsəfəni də od fəlsəfəsi kimi kəşf etdi. Əbəs yerə Azərbaycana “Odlar ölkəsi” adlandırmayıblar. “Travaşi” himnində “Travaşi – dindar Atarpata ehtiram göndəririk: Bu yəştdə Atarpat – atəş atası, Atarvan – od qoruyan anlamını verir (49, s.11).

Sanki bu fəlsəfə yaranışdan onun ruhundaymış. Beləliklə, Azərbaycandan dünyaya işıq saçan nur, zəka işığı tezliklə bütün dünya xalqlarının diqqətini çəkdi, zəka işığını mənimsəmək üçün Azərbaycana axışdılar.

Zərdüşt bir peyğəmbər, filosof kimi ilkin yaranışı günündən vətəninə və ondan kənarda bütün Şərq və Qərb aləmində fikir və zəka sahiblərinin diqqətini çəkdi. O, Avropada – Yunanıstan və Romada bir filosof kimi tezliklə qəbul olundu və yüksək qiymətləndirildi. Məşhur yunan alimi Platon onu “ən uzaq keçmişin müdriki” adlandırır. Aristotel təsdiq edir ki, Zərdüşt Platondan altı min il əvvəl yaşamış, Herinipp Aleksandrski zərdüştlərin həqiqi kitabını oxuduğunu bildirərək Zərdüştün e. ə. 1194-cü ildə məhv olmuş Troyadan beş min il əvvəl yaşadığını qeyd edir (50, s.8).

Aristotel və Platonun şagirdləri zərdüştlərin maqların təlimi ilə ciddi maraqlanmışlar. Qədim yunan fəlsəfəsinin və filosoflarının formalaşmasında ilk Azərbaycan filosofları – kahinləri maqların böyük təsiri olmuşdur. Böyük filosofların əksəriyyətinin ideyalarında, fəlsəfi görüşlərində “Avesta”dan götürülmüş müddəalara arxalanması qətiyyəən şübhə doğurmur. Biz bunu Layertli Diogenin əsərində aydın görə bilərik... Əlbəttə qədim yunan alimlərinin mənəvi müəllimi olan maqlar, xüsusilə Zərdüşt və onun təlimi danılmaz bir həqiqətdən – bəşəriyyətin ümumi sivilizasiyasında varisliyin qorunub saxlanılmasından xəbər verir” (50, s.40-41, 44).

İngilis tədqiqatçısı Meri Baysun qənaətinə görə, Zərdüştlik bəşəriyyətin bütün digər etiqad növlərindən daha artıq dərəcədə təsir göstərmişdir (50, s.48).

“Fəlsəfə nədir?” sualını aydın anlamaq üçün fəlsəfə tədqiqatçısı, AMEA-nın müxbir üzvü S.Xəlilovun bir qənaətinə diqqətə çatdırıq. O, yazır: “Azərbaycanda hələ də ictimai-siyasi fikir tarixini milli-fəlsəfi fikir tarixindən, milli-fəlsəfi fikri elmi-fəlsəfi fikirdən, elmi-fəlsəfi fikri fəlsəfi sistemlərdən və məxsusi mənada fəlsəfədən fərqləndirə bilməyənlər çoxluq təşkil edir” (52, s.230-231).

Ümumi cəhətlərə malik olsa da, fəlsəfə haqqında bir-birindən fərqli çoxlu təriflər var. Məsələn, “fəlsəfənin predmeti dünyadan kənara çıxır və özünü mənəvi bir varlıq olan dünyadan ayırmış insanın dünya ilə münasibətini əks etdirir” mülahizəsi kimi ifratçılıqlar da var.

“Fəlsəfə” (B., 2001) dərsliyindəki “Fəlsəfə “dünya-insan” münasibətləri sisteminin ən ümumi tərəfləri, varlığın və idrakın ümumi prinsipləri və qanunları haqqında elmdir” tərifı bizim üçün qaneedicidir.

Fəlsəfə termininə qədər bu terminin məzmununu ifadə edən dəyərləndirmələr müxtəlif söz və anlayışlarla ifadə olunmuşdur. İlk dəfə riyaziyyatçı Pifaqor (e. ə. 580-500) qədim yunan dilində “hikməti sevmək” mənasında “fəlsəfə” sözünü işlətmişdir. Varlığın yaşam, dəyişmə və inkişaf qanunları yunan “hikmət sevrələri” Zərdüşt fəlsəfəsindən mənimsəmişdir. Odur ki, onlara fəlsəfənin digər bilgilər və qanunlarla fərqlini anlamaq çox da çətin deyildi. Fəlsəfənin qanunları adlandırılan varlıq qanunları onun bütün formalarının canında, cismində idi. Odur ki, bəzi ən yüksək zəka sahibi yunan filosofları fəlsəfəni “lahi elm” hesab edir və adlandırırdılar. Fəlsəfənin ən obyektiv dəyərləndirilməsi də elə budur. Varlığın bütün formaları “əksliklər mübarizəsi”, “kəmiyyət və keyfiyyət dəyişmələri”, “inkar inkar” qanunları çərçivəsində yaşayır. Nizamını pozan hər hansı varlıq forması, ilkin mahiyyətini itirib, məhvə və yeni məzmun almağa məhkumdur. Fəlsəfənin bu ciddi, hər cür varlığın fəvqündə dayandığından böyük alman filosofu onu “elmlər elmi”, “elmlər kralı” adlandırırdı.

Zərdüşt fəlsəfəsinə qədər xalqların mənəvi, ideoloji, siyasi-iqtisadi, sosial həyatından bəhs edən tarix “elmi” və tarixçi peşəsi var idi. Zərdüşt fəlsəfəsi ilə bütün varlıq formaları ilə bərabər insana mənəvi varlıq kimi yanaşan, onun mənəvi dünyasından bəhs edən Fəlsəfə elmi, bu sahə ilə məşğul olan filosoflar nəslı yetişməyə başladı. XIII əsrdə Nəsirəddin Tusi və İbn-Xəldunun yaradıcılığı ilə Şərq tarixçiliyi xronoloji tarixçilikdən elmi tarixçiliyə keçdi; Avropa xronist tarixçiliyi yeni dövrdə İtaliya mütəfəkkiri C.Vikonun (1668-1774) tarixin mənasının təbii zərurət anlayışı ilə əlaqələndirməsi ilə elmi tarixşünaslığa keçdi. Bu ideyanı fransız maarifçiləri sürətlə inkişaf etdirdi. İlk dəfə Volter “tarixin fəlsəfəsi” anlayışını işlətdi. Bununla da tarix elminin mənalandırılmasında səfərbəredici iş gördü. Maarifçilər bəşəriyyətin tarixinə zəkanın tərəqqisi kimi yanaşırdılar (10, s.530).

Kant alman fəlsəfəsində tarix fəlsəfəsinin əsasını qoydu. XVIII əsr alman mütəfəkkiri İ.Herder tarixi prosesin izahında irəliyə doğru bir addım atdı. O, ümumdünya tarixi konsepsiyasını işləyib hazırladı. Herder tarixin mənasını anlamağa yeni baxışın – tarixizmin bünövrəsini qoydu (10, s.531-532).

Tarixin məzmununun dərk edilməsində Hegelin şərhlərinin əhəmiyyəti xüsusi yer tutur. O, yazır ki, ümumdünya tarixi “dünya ruhunun ağıllı, zəruri təzahürü” kimi çıxış edir. Dünya ruhu öz inkişafında bir neçə mərhələdən keçir. Hegelin fikrincə, ümumdünya tarixinin son məqsədi –

ruhun öz azadlığını başa düşməsi və həyata keçirməsidir. Bu məqsəd tarixi hadisələrin hər cür dəyişkənliyində daim mövcud olur. Çünki, o, bütün bu dəyişikliklərin fəal əsası kimi çıxış edir. Hegelə görə “ayrı-ayrı xalqların ruhu” zamanda və mövcud varlıqda inkişaf edən dünya ruhunun momentləri və mərhələləridir” (10, s.532).

XVIII əsrin sonu – XIX əsrin əvvəllərində Avropada tarixə tədqiqat sahəsi kimi ciddi münasibət o səviyyəyə çatmışdı ki, tarix fəlsəfə elmi ilə müqayisə olunurdu. Tarixin fəlsəfədən doğması, fəlsəfənin tarixdən doğması fikrinə aydınlıq gətirmək dövrün aktual, zəruri probleminə çevrilmişdi. Bu diskussiyalara münasibət göstərən Hegel yazırdı: “Fəlsəfə – fəlsəfə tarixidir”, lakin göstərir ki, “yalnız o fəlsəfə tarix elmi adlana bilər ki, o, ideyaların inkişaf sistemi kimi başa düşülsün. Bir-birindən təcrid olunmuş ideyaları elm hesab etmək olmaz” (53, s.98; 54, s.19).

Fəlsəfəni Hegel sistemi əsasında quran B.Kroçə belə qənaətə gəlir ki, “nəticədə tarix fəlsəfə olur, fəlsəfə də tarix”, tarix fəlsəfədən deyil, fəlsəfə tarixdən gəlir, fəlsəfənin məntiqi tarixin məntiqidir (53, s.96-99).

Ümumiyyətlə, fəlsəfə tarixində “Fəlsəfə tarixi həm fəlsəfi, həm də tarix elmidir” mülahizəsi ümumən qəbul olunmuş fikirdir (54, s.23).

**Tarixin obyektiv dərki və qiymətləndirilməsində B.Kroçenin baxışı xüsusi dəyər kəsb edir.** O, “Varlığı öz tarixi olan obrazlar aləmi kimi düşünürdü”. Obrazlar aləminin mahiyyəti tarixin həmin mərhələsinə müvafiq olur; tarix necədirsə, obrazlar aləmi – reallıq da elədir. Başqa cür ola da bilməz, ona görə ki, insanın bütün mahiyyətli qüvvələrini – dili, təfəkkürü, duyğuları, intuisiyanı, zövqləri və s. tarix yetişdirir. Tarixin məhsulu olan bu qüvvələr sonralar tarixin özünün dərki və prosesin irəliləməsi üçün şərtidir. Tarix nəyi əkirsə, onu da biçir, yəni insanı, onun mahiyyətli qüvvələrini necə yetişdirirsə, sonradan həmin qüvvələr də tarixi o cür inkişaf etdirir – ona o cür də xidmət edir. Tarix ali qanunvericidir; o, insanın hərəkət və rəftar modelini, təfəkkür və iradə tərzinin mənalılıq və ağılasığanlılıq normalarını və meyarlarını hazırlayır. Tarix həyatın və idrakin güzgüsüdür. Tarixin mövcudluq forması azadlıq, fəaliyyət prinsipi müstəqillikdir. Tarix yeganə yaradıcı qüvvə, daim təşəkkülətmə və inkişaf vəziyyətində olan reallıqdır; o, problemlərin yaradıcısı və həlli üsuludur” (54, s.99).

Yeni dövrdə Avropada tarixin elmə çevrilməsindən sonra ona maraq daha da artdı. Yuxarıda gördüyümüz kimi, dünyanın ən zəkalı mütəfəkkirləri tarixi şərh etməklə bəşəriyyəti insanın dərk edəcəyi obyektə çevirməyə cəhd göstərdilər. Beləliklə “tarix vahid və bütöv prosesdir”, “təşəkkül və inkişafdır” müddəaları tarixi müxtəlif cür izah edən bütün mütəfəkkirlər,



fəlsəfi cərəyanlar tərəfindən qəbul olunan və bu gün də bu mənada işlənəməkdədir (55, s.18-19).

Xalqın etnik durumunu müəyyən etməyin metodlarından bəhs edən Q.L.Bon yazırdı: “İrqləri (xalqları – X.X.) təsnif etmək üçün anatomiyanın, dillərin, mühitin, siyasi qrupların bizə vermədikləri imkanları psixologiya verir. Psixologiya sübut edir ki, hər bir xalqın təsisatlarından, incəsənətlərindən, siyasi dəyişikliklərindən öncə onun məlum **mənəvi və intellektual xüsusiyyətləri durur, irqin (xalqın – X.X.) təkamülünə də məhz bu xüsusiyyətlər təkan verir. Elə həmin bu xüsusiyyətlər də cəm halında irqin (xalqın) ruhunu əmələ gətirir. Hər bir irq (xalq) özünün dəyişməz anatomik təsisat kimi dəyişməz ruhi təsisatına malikdir...**

Cəm halında xalqın ruhunu ifadə edən mənəvi intellektual xüsusiyyətlər xalqın bütün keçmişinin, onun bütün əcdadlarının, irsinin və davranışının vadaredici səbəblərinin sintezindən ibarətdir. Anatomik əlamətlər kimi bu psixoloji xüsusiyyətlər də dəyişməz halda və daimi surətdə irsən keçir. Ümumi psixoloji xüsusiyyətlərin bu mexanizmini birmənalı şəkildə **milli xarakter adlandırırlar**” (45, s.19). O, sözlünə davam edərək yazır: “İrqlərin (xalqların) ruhi xüsusiyyətlərindən onların dünya və həyat haqqında anlayışı, beləliklə, əxlaqı və tarixi törəyir. Xarici mühitdən təəssüratlanıb ruhi xüsusiyyətlərə görə fərqlənən hər bir fərd başqalarından tamamilə fərqli duyur, düşünür, hərəkət edir. Buradan nəticə çıxır ki, müxtəlif növlər üzərində qurulmuş ruhi təsisatların tam qarışması mümkün deyil. Əsrlər boyunca irqlərin (xalqların) toqquşmasının başlıca səbəbi xarakterlərin barışmazlığıdır” (45, s.39-40). Qustav Le Bon elmi əsaslarla sübut edir: “Tarixə öz əsas cizgilərində irqlərin (xalqların) psixoloji xüsusiyyətlərindən törənən nəticələrin sadə ifadəsi kimi baxıla bilər. O, bu xüsusiyyətlərdən, bəliqlərin sudakı həyatından onların qəlsəmələrinin yarandığı kimi törəyir. Xalqın ruhi (və mənəvi) aləmi barədə elementar bilgiləri olmayan hər bir kəs onun tarixini təsadüflər nəticəsində idarə edilən hadisələrin xaosu kimi qiymətləndirirlər. Əksinə, xalqın ruhu bizə məlumdursa, onda onun həyatına psixoloji xüsusiyyətlərinin düzgün və ləbəli nəticəsi kimi tanımaq lazımdır... Xüsusilə siyasi təsisatlarda irqi ruh hakim mövqə tutur (45, s.57). O, milli psixologiyanın daha geniş çalarlarından bəhs edərək yazır: “Biz artıq bilirik ki, hər hansı bir sivilizasiyanın gedişatı başlıca olaraq həmin o sivilizasiyanın təzahür etdiyi xalqların xarakterindən, yəni onların irqi (milli) hissələrindən irəli gəlir. Biz həmçinin gördük ki, bu irqi (milli) hissələr çox dayanıqlıdır, lakin sonda onlar müxtəlif amillərin təsirindən dəyişə bilər. Bu sonuncuların arasında birinci sıraya ideyaların təsirini qoymaq lazımdır” (45, s.114-115).

Qustav Le Bon şərhini belə davam etdirir: **“Sivilizasiyanı əmələ gətirən müxtəlif elementlərə: dilə, təsisata, ideyaya, etiqada, incəsənətə, ədəbiyyata onları yaratmış insanların ruhunun təzahürü kimi baxılmalıdır. Lakin dövrdən və irqlərdən asılı olaraq bu elementlərin hər hansı bir xalqın ruhunun ifadəsi kimi əhəmiyyəti çox müxtəlifdir... Xalqların taleyini idarə edən bu irqi (milli) ruh, həm də onların etiqadlarını, təsisatlarını və incəsənətlərini idarə edir: sivilizasiyanın hansı elementini öyrəniriksə-öyrənək, biz onda həmişə bunu aşkar edirik. O, yeganə qüvvədir ki, ona heç bir başqa qüvvə üstün gələ bilməz. O, minlərlə nəslin çəkisini, fikirlərinin sintezini ifadə edir”** (45, s.71, 112).

Milli psixologiyanın sabitliyi, zəifləməsi və inkişafının təsiri və nəticələri haqqında Qustav Le Bon yazır: **“...Öz növbəsində beyin hüceyrələri fəaliyyətsiz qalanda daha işləmədiyi kimi, əmələ gəlməsinə əsarlər tələb olunan cəsurluq, təşəbbüskarlıq, işgüzarlıq, enerji və başqa bu cür psixi keyfiyyətlər tez-tez istifadə olunmayanda sürətlə silinə bilər. Hər hansı bir xalqa mədəniyyətin yüksək pilləsinə qalxmaq üçün çox vaxt lazım gəlməsi, cırlaşmaq üçün də çox qısa müddət gərək olması faktı bununla izah edilir.**

Tarixdə haqqında bəhs olunan müxtəlif xalqların tədricən məhvini gətirib çıxaran səbəbləri araşdıranda, – istər farslar, romalılar yaxud hər hansı bir başqa xalq olsun, – görürsən ki, onların süqutunun əsas amili həmişə xarakterin zifləməsindən irəli gələn ruhi aləmdəki dəyişikliklər olub. Mən elə bir xalq tanımıram ki, o, öz əqli keyfiyyətlərinin zəifləməsi ucbatından yox olsun”(45, s.141).

Tarixdən gətirdiyi çox saylı misallara istinadən Qustav Le Bon belə nəticə çıxarır: **“Xalq çox şey itirə bilər, bütün mümkün faciələrə məruz qala bilər və yenə ayaq üstə qalxmağı bacarar. Əgər o, öz ruhunu itiribse, demək olar, o, hər şeyini tirib və bir də o, heç vaxt ayağa qalxa bilməz”** (45, s.52).

Hegelin milli ruh (psixologiya) haqqında mülahizələri, çox güman ki, Qustav Le Bonun yuxarıda haqqında bəhs etdiyimiz tədqiqatlarının elmi-nəzəri bazası olmuşdur. Hegel yazır: **“Xalq ruhu təbii zərurətə malikdir və xarici mövcud varlıq sferasındadır; onun özünün özündə sonsuz əxlaqi substansiyası özü üçün xüsusiləşmiş və məhdud substansiyadır və onun subyektiv tərəfi təsadüflə geri çəkilmişdir, qeyri-şüuri ənənədir və eyni zamanda öz məzmununun konkret zaman içində və xarici təbiətə və dünyaya münasibətdə olan varlığının dərkidir. Amma məhz mənəviyyat sahəsində düşünən ruh öz dövlətində xalq xalq ruhu kimi özünün keçici maraqları ilə, qanunlar və adətlər sistemi ilə qeyd olunan sonsuzluğu özündə birtərəfləşdirir, bununla da özünü öz təbiətinin mühüm əlamətləri**

ilə bilməyə çatdırır; lakin bu biliyin özü də özündə xalq ruhunun immanent məhdudluğunun möhürünü daşıyır. Ancaq eyni zamanda ümumdünya tarixinin düşünən ruhu bir halda ki, ayrıca xalqların ruhunun qeyd olunan məhdudluqlarını və özünün dünyəvi xarakterini öz üzərindən atır, özünün konkret ümumiliyini dərk edir və mütləq ruhu dərk edən təfəkkürün özü üçün azad olduğu əbədi gerçək həqiqət kimi bilmək səviyyəsinə yüksəlir, zərurət, təbiət, tarix isə onun yalnız açılmasına xidmət edir və yalnız onun şərəf damarları olur (56, s.414). O, sözüne davam edərək yazır: “Ruhun inkişafı gedişində (ruh isə o şeydir ki, nəinki tarixin üzərində su üzərindəki kimi dolaşır, həmçinin onda hərəkət edir və onun tək hərəkət verəndir) azadlıq, yəni ruh anlayışının özünün müəyyənləşdirdiyi inkişaf müəyyənədicisi başlanğıc olur və yalnız ruh haqqında anlayış onun üçün son məqsəd, başqa sözlə həqiqət olur, belə ki, ruh şüurdur, yaxud tarixdə təfəkkür vardır və bu əsaslı müddəa sayılmalıdır, digər tərəfdən isə bu fəlsəfi idrakdır” (56, s.413).

Hegel milli ruhun yaradıcı gücü haqqında belə nəticəyə gəlir: **“Dövlətdə xalqın ruhu – adətlər, qanunlar –hökmran başlanğıcdır... Dövlət quruluşuna yalnız daxilən xas olan ruh və tarix – tarix isə bu zaman yalnız ruhun tarixidir –o şeydir ki, onunla konstitusiyalar yaradılmış və yaradılmaqda davam edir”** (56, s.285, 399).

Biz burada Qustav Le Bonun “Tarixdə haqqında bəhs olunan müxtəlif xalqların tədricən məhvinə gətirib çıxarmış səbəbləri araşdıranda... hər hansı bir xalq olsun, görürsən ki, onların süqutunun əsas amili həmişə xarakterin zəifləməsindən irəli gələn ruhi aləmdəki dəyişikliklər olub. Mən elə bir xalq tanımıram ki, o, öz əqli keyfiyyətlərinin zəifləməsi ucbatından yox olsun” (45, s.141) həqiqətini Ş.C.Əfqaninin “Elm b ir nəfərin gücünü on nəfərə, min və on min nəfərə bərabər edir... İndi isə bütün dünyanı öz təsiri altında saxlayan Avropanı, Əfqanıstanı tutan ingilis, Tunisi işğal edən Fransanı götürün. Bunlar nə ingilisin hünəridir, nə də fransızların, bunlar yalnız onların elminin gücünədir. Gerilik və nadanlıq hər yerdə başını zəllilik torpağına qoymaqdan başqa bir çarə tapmamışdır” (57, s.27-28).

Həqiqətin AMEA-nın müxbir üzvü, fəlsəfə elmləri doktoru, professor S.Xəlilovun “Hissin böyüklüyü bəzən onun hələ differensiallaşmamış olmasının nəticəsidir. Hisslərin tərbiyə olunması, insanın öz hisslərini dərk etməyə çalışması və onları fərqləndirməsi, təsnif etməsi, səbəblərini anlaması mənəvi-intellektual inkişafın məqamlarıdır. Yəni məhəbbət ancaq hiss müstəvisində deyil, intellektual müstəvisində də nəzərdən keçirilməlidir. Güclü hissın idarə olunması üçün dərin düşüncə, sosial-mənəvi məsuliyyət və böyük iradə tələb olunur. Horatsi demişkən, əqlə idarə oluna bilməyən böyük qüvvə öz məxsusi ağırlığı altında əzilməyə

məhkumdur.. Mənəviyyatsız adamın ağıllı olması ziyan verdiyi kimi, ağılsız adamın da hissiyyatının güclü olması ziyanlıdır” (58, s.183) həqiqətləri ilə ziddiyyət təşkil etmir. İnsanlıq dünyasının mənəviyyət aləminə nüfuz etməni daha da zənginləşdirir.

Böyük alman alimi O.Şpenqler elmi əsaslarla sübut edirdi: **millətin əsasında ideya dayanır”** (53, s.29-38). Torpaq, ərəzi o zaman vətənə çevrilir ki, o, milli ideyanın daşıyıcısı olsun” (59, s.86).

Fransız mütəfəkkiri Qustav Le Bon ideyaların xalqların tarixindəki rolundan bəhs edərək yazır: “Hər bir xalqın tarixində əhəmiyyətli yer tutan və onların taleyinə möhkəm təsir edən inqilablar, müharibələr deyil, – onların izləri tezliklə silinib gedir, – əsas ideyalarda olan dəyişikliklərdir. Onlar isə sivilisasiyanın bütün elementləri dəyişikliyə məruz qalmadığı təqdirdə baş verə bilməzlər. Yalnız müəyyən bir xalqın təfəkkürünə təsir edən əsl inqilablar onun mövcudluğu üçün təhlükəlidir.

Hər hansı bir xalqın yeni ideyaları qəbul etməsi onun üçün bir o qədər təhlükəli deyil. Xalqlara aramsız ideya sınağı təhlükəlidir ki, buna da o, mütləq məhkumdur, çünki, köhnəni əvəz etməli olan yeni sosial binanı möhkəmlətmək üçün o, bu ideyanı tapmalıdır. Lakin ideya ona görə təhlükəli deyil ki, o, yanlışdır, ona görə ki, onları qəbul edən cəmiyyətlərin tələbatlarına yeni ideyaların uyğun olub-olmamasını öyrənmək üçün uzunmüddətli sınaqlar lazımdır. Bədbəxtlikdən onların nə qədər faydalı olması kütlə üçün yalnız təcrübə vasitəsilə aydın ola bilər...

Tarix bizə çox vaxt məlum dövr üçün əlçatmaz ideyaların sınaqlarının nə ilə nəticələndiyini göstərir, lakin insan öz ibrət dərslərini tarixdən almır” (45, s.125-126). **Hansı ki, həyatda öyrənmək istədiyin bütün suallara cavab vermək gücündə olan yeganə mütəfəkkir, filosof tarixdir.**

Böyük alman mütəfəkkiri K.Yaspersin də yaradıcılığında ideyalar haqqında dərin elmi mühakimələr mövcuddur. O, yazır: **“Həyatın mənasını birgə axtarıb tapmaq istəyiriksə, tarixdə biz ideyalara müraciət edirik və etməliyik də... Ruh həyat ideyalarının həyatıdır”** (46, s.315, 592). O, sözünə davam edərək yazır: “... ruh ideyalarda yaşayır, ekzistensiya, transsendensiya ilə əlaqədardır. Amma ətraf mühit, ideyalar, transsendensiya yalnız ümumiyyətlə şüurda sxemlər və simvollarda əşyalaşma vasitəsilə düşünülə bilən olurlar” (46, 600).

K.Yaspers ideyanın təsir gücü haqqında nəticə olaraq yazır: “Ruh olaraq mən, vasitələrlə mənə qarşı gələn ideyanı tutduğum ideyalarla doluyam. Dərrakədə parçalanmış olan, ruhi hərəkət əmələ gətirərək birləşir. İdeyalar yox olan yerdə dünya dağınıq əşyalar sonsuzluğuna çevrilir. **Həyatın mənasını birgə axtarıb tapmaq istəyiriksə, tarixdə biz ideyalara müraciət edirik və etməliyik də”** (46, s.315, 594).

Böyük alman mütəfəkkiri K.Yaspersin etnosun varlığını yaşatmasında adət-ənənələrin rolu haqqında yazır: “Biz insan, eyni zamanda təbiət və tarixik. **Təbiətimiz varislikdə, tariximiz ənənədə özünü göstərir...** Nail olduğumuzu unutsaq, yaxud da tarix boyu nail olduğumuz həyatımızdan yox olsa, tarixi proses kəsilə bilər. Hətta vərdiş və sözsüz qəbul edilən inam gücünə formalaşmış həyat tərzini və tərəkəbrün az qala şüursuz sabitliyi, ictimai münasibətlərin bütün topluluğu ilə hər gün formalaşan və kökü sanki mövcudluğumuzun ən dərin qatlarında olan sabitlik ictimai şərait dəyişən kimi dərhal yerindən oynamağa başlayır. Gündəlik həyat ənənədən qopanda, tarixən formalaşmış etnos itirilir, adi həyat formaları dağılır və tam əminsizlik, güvensizlik hökm-fərma olur” (46, s.343-344).

K.Yaspers problemin digər aspektlərini belə izah edir: “Yalnız baş verənlərin axınında tarixilik nə isə özünəməxsus və təkrarolunmaz bir şey kimi çıxış edir. O, nüfuzunu saxlayan ənənə və bu ənənədə keçmişə münasibət barədə xatirələrin yaratdığı kontinumdur. Tarixilik hadisənin şüurlu aparılmış məna əlaqələrində dəyişdirilməsidir” (46, s.340).

K.Yaspers xüsusi olaraq diqqətə çatdırır ki, “... Fərd üçün həyatının dayağı kimi müəyyən fərdlərlə ənənəyə əsaslanan və sevgi ilə dolu tarixi əlaqə mövcuddursa, insanın insana münasibəti azaddır” (159, s.686). Böyük mütəfəkkir son olaraq xəbərdarlıq edir: “Ənənələr öz kökünə, təhlükəsizliyinə hissetmə verir, özünə qarşı tələblər irəli sürməyə vadar edir” (46, 299). “Amma insan ənənədən məhrumdursa, və yalnız özündən asılıdırsa, rüseymlər ilk yaranışda məhv olurlar” (46, s.516). Sözüünə davam edən böyük mütəfəkkir yazır: “**Tarix olan tək-cə nəyisə bilmə kimi mənimsənilir. Mənimsəmə yalnız öz mənbələrinə əsaslanaraq, özümə çevirdiyim mənəvi sahəyə daxil olma vasitəsi ilə insan varlığının, keçmişi yeni şəkllə salan dirçəldilmədən ibarətdir**” (46, s.499-500).

“Keçmiş insana heç vaxt özünü necə aparmalı olduğunu deyə bilməz. Keçmişə dair xatirələr işığında oyadılmış olaraq, o özü qərar qəbul etməlidir. O, nəhayət, onlara mənəvi vəziyyətin nə olduğunu deyəcəkdir: varlığı hansı obrazda dərk edir, ona əmindir, nəyi şərtsiz istəyir, həmin vəziyyətdə kimə müraciət edirsə, qəlbinin dərinliyində kimə qulaq asır” (46, s.571-572).

Tarix bilginin rolu, toplumun keçmişi nə necə fəhm etməsi kimi məsələlər yaradıcılığında mühüm yer tutan K.Yaspers yazır: “Tarixi necə təsəvvür etməyimizin artıq çox fərqi var. Həyatımızın mənası bütövlən çərçivəsində öz yerimizi necə təyin etməyimiz, onda tarixin əsaslarını və məqsədini necə bulmağımızla təyin olunur... Tarixdə tək-cə bir şey – gələcəyin amili kimi insanın xatırlama, bununla da olmuşları qoruyub saxlama qabiliyyəti önəmlidir. Belə ki, hər bir verilən dövrdə mədəniyyət hadisələrinin məlum

məhdud ardıcılığı olur. Bəzi nəsillər yarandıqları andan yox olduqları anadək üslub və ya təkamüllərinin və ideyalarının ardıcılığına görə bir-biri ilə bağlıdılar... Tarix ona baxanı özünə və özünün indidəki oluşuna müraciət etməyə məcbur edir” (46, s.354, 366, 381, 384).

**Tədqiqatımızın məqsədi – insanlıq tarixinin mənəvi varlıq kimi yaranmasına aydınlıq gətirməkdir.** Varlığın yaranma, mövcudluq, bir haldan başqa hala keçməsinin qanun və qanunauyğunluğu ilə bilavasitə fəlsəfə elmi məşğul olur. Odur ki, birbaşa fəlsəfə elminə söykənməli oldum. Əlbəttə, hələ tələbəlik illərindən tarixin dərkinin bilavasitə fəlsəfədən keçdiyini bildirdim. Tale bu həqiqəti dərk etməyi mənə qismət etmişdi. Vətənimizin azadlığı ilə müstəqil tədqiqat aparmaq şəraitini yarandığından fəlsəfə, tarix sahəsində apardığım araşdırmaların elmi-nəzəri metodu oldu, tədricən zənginləşdi. Nəhayət, aydın mövqe göstərməyimə imkan verdi. “Tarixin fəlsəfi problemləri” mövzusunun tədqiqinə girişdim. Predmet kimi doğma etnik-milli tariximizi seçdim. Ona mənbələr əsasında bəşər fəlsəfəsinin ən qabaqcıl nəzəriyyələrinin gözü ilə baxdım. Bu sahədə milli-vətənpərvər, lakin sovet tarixşünaslığının tədqiqat, “elmi-nəzəri” metodundan uzaqlaşa bilmədiyindən uğur qazana bilməyən həmkarlarımdan fərqli işlər görməyə nail oldum. Bu imkanı mənə məhz fəlsəfə elmi verdi. Qəti müəyyən etdim ki, **fəlsəfə tarixin açarıdır.** Evin açarı əldə olmayanda onun ətrafında gəzməyə, ona kənardan baxmağa məhkum olduğun kimi, **fəlsəfəni bilmədən tarix sahəsində heç bir elmi tədqiqat aparmaq, həqiqəti aşkar etmək mümkün deyil.** Avropa tarixşünaslığında bu sahədə zəngin tədqiqatlar aparılmışdır. Elə Rusiyada bu sahədə tədqiqatlara başlanmışdı ki, Oktyabr çevrilişi ilə bu tipli tədqiqatlar ya fiziki cəhətdən məhv edildi, ya da vətənlərini tərk etməyə məcbur edildilər. Elə bu səbəbdən rus filosofu L.P. Karsavinin “Tarixin fəlsəfəsi” əsəri 1923-cü ildə Berlində nəşr olundu. L.P.Karsavin tarixin 65 problemini fəlsəfi baxış bucağından keçirir. Deyərdim ki, uğurlu yanaşmalardır.

Məqaləmiz bu sahədə ilkin təşəbbüsdür. Çatışmazlıqların olacağı təbii hesab edilməlidir. Məqaləmizdə yalnız bir məsələ – **Tarixlə Fəlsəfənin vəhdəti məsələsi** qoyulmuşdur. Tarix və Fəlsəfə elminə yeni gələn gənclər üçün zərrə qədər faydası olacağına şübhəm yoxdur. Vətənimizin, xalqımızın, elminizin gələcəyi naminə problemin tədqiqinin davamı onların üzərinə düşür. Mən isə bir baba olaraq nə qədər varam, onlara yardımçı olacam.

Tənqidi və digər mülahizələrini bildirəcək şəxslərə əvvəlcədən təşəkkür edirəm.

**Ədəbiyyat:**

1. Avesta (fars dilindən tərcümə edən: İsmayıl Şəms). B., 1995.
2. R.Əsgər İqlimdən iqlimə, təqvimdən təqvimə. B., 1987.
3. H.Mahmudov. Geoloji tariximizə nəzər. B., 2013.
4. T.N.Kəngərli, Ş.Ə.Babayev. Azərbaycan Respublikasının geoloji irsi. B., 2013.
5. S.Ö.Rəsulov. Geologiyanın əsasları və hidrogeologiya. B., 1986.
6. H.Quliyev. Aləmdən, kainatdan zəlzələyə qədər. B., 2003.
7. S.Hokinq, L.Mlodinov. Zamanın qısa tarixi (ingilis dilindən tərcümə edən: O.Əmrullayev). B., 2016.
8. A.Balayev. Tarix terminləri lüğəti. B., 2017.
9. X.Xəlilov. Etnosun ilkin təşəkkül mərhələsi və terminologiyası – Müasir fəlsəfə: idrakin ən yeni istiqamətləri. B., 2014.
10. Z.Hacıyev. Fəlsəfə. B., 2001.
11. R.B.Göyüşov, A.İ.Martınov. SSRİ Arxeologiyası. B., 1990.
12. Ə.Cəfərov. Azərbaycanın ilk sakinləri. B., 2004.
13. Ф.Х.Кесседу. От мифа к логосу. М., 1972.
14. Г.Гачев. Жизнь художественного сознания. М., 1972.
15. А.Ф.Лосев. Мифология и ее исторические развития. М., 1957.
16. Г.Д.Гачев. Содержательность художественных форм. Эпос, лирика, театр. М., 1968.
17. А.И.Першиц, А.Л.Мончайм, В.П.Алексеев. История первобытного общества. М., 1968.
18. Q.Kazımov. Azərbaycan dilinin tarixi. B., 2003.
19. A.İsmayılov, H.Məmmədov. Antropologiya. B., 2014.
20. S.Xəlilov. Mənəviyyat fəlsəfəsi. B., 2007.
21. М.О.Косвен. Очерки истории первобытной культуры. М., 1953.
22. Ə.Qəşəmoğlu. Sosial idarəetmənin fəlsəfəsi, sosial problemləri. Ahəngyol elminə giriş. B., 2008.
23. Ə.S.Bayramov. Etnik psixologiya məsələləri. B., 1996.
24. Ə.S.Bayramov, Ə.Ə.Əlizadə. Sosial psixologiya. B., 2003.
25. Ş.Dədəyev İnsan orqanizmində psixikanın müəyyənləşdirilməsi və öyrənilməsi. B., 2007.
26. L.Qumilyov. Etnogenez və yerin biosferi. B., 2005.
27. В.Г.Крысько. Этническая психология. М., 2004.
28. Toxunulmaz müqəddəslər. B., 1985.
29. Qəribə dünyamız, sirli dünyamız. B., 1988.
30. Z.Novruzov. Vəhşilər arasında. B., 1998.
31. E.Kərimov. Azərbaycanda etnik durum. 1920-1930-cu illər. – Tarix və onun problemi jurnalı, №2, 1997.
32. E.Kərimov. Azərbaycanda müasir etnik durum. 1940-1990-cı illər. Tarix və onun problemləri jurnalı, №1(3), 1998.
33. Ə.S.Bayramov, Ə.Ə.Əlizadə. Psixologiya. B., 2002.
34. Z.Bünyadov. Qırmızı terror. B., 1993.
35. Z.Bünyadov. İki əsrin hüduunda Azərbaycanda tarix elmi: vəziyyət və perspektivlər. – “Elm və həyat” jurnalı, №10, 1988.

36. A.Şükürov. Kulturologiya. B., 1998.
37. Ə.Ə.Əlizadə. Azərbaycan güzəran psixologiyası məsələləri. B., 1994.
38. A.Şükürov. Fəlsəfə və zaman. B., 1998.
39. F.İsmayılov. Z.Freyd. B., 1994.
40. F.İsmayılov. Klassik psixoanalizin əsasları. B., 2003.
41. Yuxuyozma, istixarə, bürclər, talelər. B., 1993.
42. С.Н.Крамер. История начинается в Шумере. М., 1991.
43. Qədim Azərbaycan tarixi mixiyazılı mənbələrdə. (Tərcüməçi və tərtibçi Solmaz Qaşqay). B., 2006.
44. Y.Yusifov. Qədim Şərq tarixi. B., 1993.
45. Q.L.Bon. Kütlə psixologiyası. B., 2006.
46. K.Yaspers. Tarixin mənası və təyinatı. B., 2008.
47. Azərbaycan tarixi. B., 1994.
48. B.C.Şəfizadə. “Avesta” ədəbi-abidə kimi Zərdüştün qatları. Doktorluq dissertasiyasının avtoreferatı. B., 1996.
49. Avesta. B., 2017.
50. A.Şükürov, G.Abdullazadə. Azərbaycan fəlsəfəsi. B., 1993.
51. Azərbaycan fəlsəfə tarixi. I cild. B., 2012.
52. S.Xəlilov. Baxış bucağı. B., 2010.
53. F.İsmayılov. XX əsr Qərb fəlsəfəsinin tarixi. B., 1999.
54. M.Zeynalov. Fəlsəfə tarixi. B., 2000.
55. X.Xəlilli. Sovet tarixşünaslığı – milli ölüm elmi. B., 2010.
56. Hegel. Ruh fəlsəfəsi. B., 2003.
57. C.Əfqani. Seçilmiş əsərləri. B., 1998.
58. S.Xəlilov. Fəlsəfə: tarix və müasirlik. B., 2006.
59. S.Xəlilov. Şərq və Qərb. B., 2004.
60. А.П.Карсавин. Философия истории. С.П., 1993.



Айдын Балаев

**М.Э. Расулзаде: критическое переосмысление опыта государственного строительства (1918-1920 гг.)**

С падением Азербайджанской Демократической Республики и оккупацией страны большевиками в апреле 1920 года азербайджанский народ вступил в один из самых трагических периодов своей истории. Установление в стране режима красного террора и широкомасштабные репрессии спровоцировали массовую эмиграцию из Азербайджана. Главным образом, азербайджанская политэмиграция состояла из членов правительства, высших государственных чиновников, руководителей и активистов политических партий и военных, которые не могли остаться в Азербайджане. Некоторые видные представители азербайджанской политэмиграции предпочли обосноваться в европейских странах, в частности, во Франции и Германии. Но основная часть азербайджанской антибольшевистской эмиграции сформировалась в Турции. Поэтому неудивительно, что именно эта страна и стала центром азербайджанского эмигрантского движения в 20-х гг. прошлого столетия.

К концу декабря 1922 года в Стамбул прибыл и М.Э. Расулзаде, где ему пришлось столкнуться с безрадостной ситуацией внутри азербайджанской политэмиграции, которую раздирали различного рода интриги и конфликты. В результате, к моменту приезда М.Э. Расулзаде в Стамбул, там фактически не было каких-либо дееспособных организаций азербайджанской эмиграции, поскольку деятельность ранее созданных структур оказалась парализована. В частности, из-за интриг и разногласий между азербайджанскими политэмигрантами прекратило свое существование азербайджанское консульство в Стамбуле, о чем М.Э. Расулзаде сообщал Джейхуну Гаджибейли в своем письме от 21 декабря 1922 года (1, с. 242).

Как в этой связи справедливо отмечал М.Б. Мамедзаде, «до приезда Мамед Эмина состояние эмигрантского лагеря оставляло удручающее впечатление, поскольку он находился в сильной апатии, где царствовали хаос и недисциплинированность» (2, с. 177). В подобных условиях свою деятельность в Стамбуле по формированию

организационных структур азербайджанской политэмиграции М.Э. Расулзаде пришлось начинать практически с нуля. Первым делом он попытался заручиться поддержкой турецких официальных лиц. Судя по секретным донесениям советских спецслужб, М.Э. Расулзаде и его соратники по партии «Мусават» регулярно контактировали с видными государственными деятелями Турции – Исметом Иненом и Кязымом Карабекир пашой, обсуждая с ними вопросы поддержки Анкарой борьбы азербайджанских политэмигрантов по восстановлению независимости Азербайджана (3, с. 328).

Правда, очень скоро выяснилось, что, несмотря на теплый прием, оказанный в Турции М.Э. Расулзаде как со стороны общественности, так и официальных властей, Анкара не намерена публично поддерживать деятельность азербайджанских эмигрантов. Более того, с первых же минут нахождения на турецкой земле М.Э. Расулзаде ясно дали понять, что ему необходимо учитывать в своей деятельности сложившиеся политические реалии, обусловленные дружественными отношениями между Анкарой и Москвой.

Все это делало практически невозможным открытую антибольшевистскую деятельность азербайджанской эмиграции на территории Турции. Неслучайно, что М.Э. Расулзаде в конце декабря 1922 года писал в Париж Джейхуну Гаджибейли о том, что «здесь можно будет издавать газеты, но создавать организацию не удастся» (1, с. 242).

Именно этот фактор сыграл ключевую роль в том, что М.Э. Расулзаде пришлось отказаться от идеи создания по примеру грузин национального правительства в изгнании. Свой отказ он аргументировал следующим образом: «Во-первых, правительство должно составлять единое целое со своим народом и функционировать среди народа; мы же в настоящее время находимся за пределами Азербайджана, и, следовательно, далеки от народа, которым собираемся руководить. Во-вторых, наличие за пределами родины правительства в изгнании провоцировало бы массовые гонения внутри страны на сторонников независимости» (3, с. 326).

Впрочем, не вызывает сомнений, что все это было лишь отговоркой со стороны М.Э. Расулзаде. Истинная же причина отказа от идеи создания Азербайджанского правительства в изгнании заключалась в осознании М.Э. Расулзаде полного отсутствия объективных и субъективных условий для организации подобной структуры. Ведь формирование грузинского правительства в изгнании стало возможным, в первую очередь, благодаря тому, что, в отличие от

Азербайджана, независимость Грузии 27 января 1921 г. была де-юре признана Верховным советом Антанты.

Кроме того, грузинское национальное правительство в изгнании функционировало во Франции, которая, несмотря на большевистскую оккупацию этой страны, вплоть до 1933 г. де-юре признавала независимость Грузии, а также ее социал-демократическое правительство. Азербайджанские же политэмигранты были лишены этих возможностей.

Впрочем, справедливости ради следует отметить, что до середины 20-х гг. прошлого столетия в Турции имелись определенные условия для полулегальной деятельности кавказских, в том числе и азербайджанских политэмигрантов. Это было обусловлено тем, что правительство Анкары во главе с Мустафа Кемалем не до конца доверяло большевикам. Они опасались того, что Кремль в любой момент за спиной Анкары мог пойти на сговор с западными державами. По мнению грузинского исследователя Г. Мамулиа, подобные подозрения кемалистов были весьма обоснованны, так как одно время большевики даже держали в Батуме, недалеко от турецкой границы, Энвер пашу, одного из лидеров младотурков. Большевики рассматривали его в качестве альтернативы в определенных условиях более строптивому Мустафе Кемалю (4, с. 31).

Учитывая эти обстоятельства, Анкара примерно до середины 20-х гг., хотя и не оказывала открытую поддержку азербайджанским политэмигрантам, тем не менее, не чинила особых препятствий их полулегальной деятельности. Как бы то ни было, воспользовавшись ситуацией, М.Э. Расулзаде приступил к созданию организационных структур азербайджанской эмиграции. Под его руководством было сформировано Заграничное бюро партии «Мусават» - первая политическая организация азербайджанской эмиграции. Эта была строго законспирированная организация, которая руководила деятельностью местных ячеек «Мусавата» как внутри Азербайджана, так и за его пределами, в частности в Турции, Иране, и некоторых европейских странах.

Однако М.Э. Расулзаде не мог ограничить себя только рамками строго конспиративной работы, поскольку всеми силами стремился информировать турецкую и европейскую общественность о ситуации в Азербайджане, о поправках большевиками правам азербайджанских турков на свободу и независимость, пропагандировать идею национальной независимости и вести борьбу за ее восстановление. В сложившихся

в то время в Турции условиях подобной деятельностью можно было заниматься, лишь используя возможности прессы.

Поэтому М.Э. Расулзаде придавал исключительное значение прессе в деле консолидации азербайджанских эмигрантов в борьбе за восстановление государственной независимости Азербайджана. Исходя из этого, он сосредоточил свои усилия в направлении учреждения различного рода печатных изданий, которые могли бы стать информационным рупором азербайджанской эмиграции. В этом контексте одним из главных заслуг М.Э. Расулзаде в истории освободительного движения азербайджанских тюрок является создание эмигрантской периодической печати, которая все годы господства советского режима вела за пределами родины неустанную и систематическую борьбу за азербайджанский идеал.

Значимость печатных изданий для азербайджанской эмиграции еще больше возрастала в свете того факта, что, в отличие от грузинских и армянских эмигрантов, у М.Э. Расулзаде и его соратников не было высоких покровителей в коридорах власти европейских стран. В этой связи в своем письме Дж. Гаджибейли М.Э. Расулзаде с горечью отмечал, что «у грузин имеются II Интернационал и европейские друзья, при содействии которых они продвигают свои интересы. Мы же лишены таких возможностей. Поэтому единственным средством, с помощью которого мы можем заявить о своем существовании, является печать» (1, с. 301).

26 сентября 1923 года в Стамбуле увидел свет сигнальный номер журнала «Yeni Kafkasya», ставший первым печатным органом в истории не только азербайджанской, но и всей тюрко-мусульманской эмиграции (5, с. 39). Данное печатное издание, инициатором создания и фактическим редактором которого являлся М.Э. Расулзаде, объявило своей целью борьбу за свободу и независимость не только Азербайджана, но и всех поработенных большевиками народов советской империи. В этом смысле журнал «Yeni Kafkasya» стал первой публичной трибуной не только для азербайджанских тюрок, но и для представителей других тюрко-мусульманских народов СССР - горцев Кавказа, татар, башкир, казахов и др.

Впрочем, деятельность М.Э. Расулзаде не ограничивалась только изданием журнала «Yeni Kafkasya». В Стамбуле он активно занимался исследовательской работой, в частности, обобщением и анализом опыта Азербайджанского национального движения в начале XX века. В 1923 году в Стамбуле издаются его работы – Azərbaycan Cumhuriyeti: “Keyfiyeti-Teşekkürü ve Şimdiki Vaziyeti”

(«Азербайджанская Республика: обстоятельства создания и нынешнее состояние») (6) и “Asımızın Siyavuşu” («Сиявуш нашего времени») (7), а несколько позже – “İstiklal mefküresi ve gençlik” («Идеология независимости и молодежь») (8). В этих трудах, научную значимость которых трудно переоценить, М.Э. Расулзаде дает скрупулезный анализ событий новой и новейшей истории Азербайджана. На основе конкретных исторических фактов он доказывает, что провозглашение в мае 1918 года Азербайджанской Демократической Республики стало следствием национального возрождения и политического пробуждения азербайджанских тюрок в ходе модернизационных процессов, охвативших азербайджанское общество на рубеже XIX-XX вв.

Вместе с тем, в этих работах он открыто высказывается о слабых сторонах национального движения, которые были обусловлены объективными факторами, и, прежде всего, незрелостью и зародышевым состоянием национального самосознания. Причем, по мнению М.Э. Расулзаде, эти недостатки были характерны не только для азербайджанских тюрок, но и для других кавказских народов. Чтобы наглядно продемонстрировать эти недостатки он в статье «Идеология независимости и молодежь» сравнивает национальные движения народов Южного Кавказа и Прибалтики.

В этой статье особый интерес представляет сравнительный анализ содержания «Актов о независимости» Азербайджана и Грузии, с одной стороны, и Эстонии, с другой. Как отмечает М.Э. Расулзаде, еще в апреле 1918 года объявление Закавказским Сеймом независимости Южного Кавказа воспринималось не как долгожданное счастливое событие, а как меньшее зло, избежать которого в сложившейся тогда ситуации не представлялось возможным. Таким же вынужденным шагом являлось и провозглашение независимости Грузии, Азербайджана и Армении после распада Сейма в конце мая 1918 года. По словам М.Э. Расулзаде, по крайней мере, авторы документов, на основании которых была провозглашена независимость трех южно-кавказских республик, считали этот шаг «печальной неизбежностью» (9).

В качестве подтверждения своих слов М.Э. Расулзаде приводит вступительную часть «Акта о независимости Азербайджана»: «В ходе великой российской революции в России установился политический строй, который повлек за собой распад отдельных частей государственного организма и оставление русскими войсками Закавказья. Предоставленные собственным своим силам народы

Закавказья взяли в свои руки дело устройства своих судеб и создали Закавказскую Демократическую Федеративную Республику. Однако в дальнейшем ходе политических событий грузинский народ считал за благо выделиться из состава Закавказской Федеративной Республики и образовать независимую Грузинскую Демократическую Республику. Нынешнее политическое положение Азербайджана, связанное с ликвидацией войны, возникшей между Россией и Османской империей, а также небывалая анархия внутри страны повелительно диктует Азербайджану, состоящему из Восточного и Южного Закавказья, необходимость создания собственной государственной организации, дабы вывести народы Азербайджана из того тяжелого внутреннего и внешнего положения, в котором они оказались. На основании этого Национальный Совет Азербайджана, избранный народным голосованием, ныне всенародно объявляет: Отныне народы Азербайджана являются носителями суверенных прав, а Азербайджан, состоящий из Восточного и Южного Закавказья, полноправным независимым государством...» (9).

Как подчеркивает М.Э. Расулзаде, из текста этого документа отчетливо видно, что «независимость Азербайджана воспринимается как средство, к которому с сожалением вынуждены были прибегнуть ради спасения нации от гибели, «оставленной» прежними хозяевами и погрузившейся в пучину «небывалой анархии». «Государство» распалось, возникла критическая ситуация, грузины ушли, и мы волею-неволей вынуждены были управлять собою и объявить свою независимость» (9).

Продолжая свою мысль, М.Э. Расулзаде далее пишет: «Давайте признаемся в том, что этот текст написан не политиками и революционерами нации, боровшимися за свою независимость и жаждущими свободы, а «проницательными» лицами, которые под влиянием страха от рухнувшего царства и величия, и от неожиданности событий думают и представляют себе завтрашнюю ответственность, пытаясь заранее обеспечить себя смягчающим алиби для оправдания» (9).

Как отмечает М.Э. Расулзаде, аналогичный недостаток был характерен и для грузинской декларации. Вернее сказать, авторы азербайджанской декларации о независимости переняли эту слабость у грузин. Ведь и грузинская декларация считала независимость «меньшим злом» в тогдашних условиях, когда, в первую очередь, из-за «сепаратизма» мусульман, грузины просто вынуждены были выйти из состава Закавказской Федерации и провозгласить свою независимость.

Тем самым, как подчеркивает М.Э. Расулзаде, авторы грузинской декларации обеспечивали себе «алиби» перед будущим обвинительным актом прокурора.

Сравнивая декларации независимости южно-кавказских народов с аналогичными актами прибалтийских наций, М.Э. Расулзаде приходил к выводу, что эстонцы, литовцы и латыши при провозглашении государственной независимости руководствовались совсем другими «мотивами». В отличие от азербайджанских тюрок и грузин, они изначально были готовы к этому историческому шагу, и для них независимость не стала неожиданностью или «вынужденным шагом».

В этой связи неудивительно, что Декларация о независимости, принятая 19 мая 1919 года Эстонским Учредительным собранием гласит: «Вот уже шесть месяцев лучшие сыны нашего народа защищают эстонскую государственную самостоятельность и независимость, принося бесчисленные жертвы. Эстонский народ ведет напряженную сверхчеловеческую борьбу с насильнической большевистской Россией за свое право на жизнь, и это свое драгоценное достояние эстонский народ намерен защищать до последней капли крови. Эстонский народ решительным образом разрывает все те связи, которые соединяли его с Россией, и с горечью вспоминает всю несправедливость, которую он терпел от русского государства или его попущением. Россия как мачеха обращалась с эстонским народом. Она отстранила нас от управления нашей родиной, русифицировала школу, органы власти и суды. Не исправила эту ситуацию и русская революция. Отныне Эстония не желает иметь какие-либо связи с Россией и отказывается от всех связей с ней» (9).

Как справедливо отмечает М.Э. Расулзаде, в отличие от кавказских народов, которые проливали слезы в связи «с уходом России», эстонцы, латыши и литовцы, воспользовавшись представившимся историческим шансом, с оружием в руках встали на защиту собственной свободы и независимости. Только в одном бою с большевистскими ордами маленькая Эстония потеряла 15 000 бойцов, среди которых насчитывалось 500 офицеров высших чинов (9).

Характерно, что М.Э. Расулзаде считает вполне естественным и закономерным подобное различие в поведении и высказываниях политических лидеров национальных движений народов Южного Кавказа и Прибалтики. По его мнению, это объясняется тем, что прибалтийские народы раньше южно-кавказских осознали себя как единая нация и сформулировали свои национальные идеалы. Например, в отличие от азербайджанских тюрок, эти народы еще в

ходе событий 1905 года требовали предоставления им автономии и национальной независимости. Поэтому народы Прибалтики в достаточно зрелом состоянии встретили крах русского империализма в 1917-1918 гг. Таким образом, если декларации независимости южно-кавказских народов были лишь вынужденной реакцией на сложившиеся обстоятельства, продиктованной инстинктом самосохранения, то аналогичные документы прибалтийских народов являлись давно ожидаемым и осознанным шагом. Неудивительно, что в то время они смогли воспользоваться представившейся им возможностью для реализации своих политических целей и национальных идеалов, в то время как народы Южного Кавказа оказались не в состоянии защитить и сохранить свою независимость. Однако, несмотря на подобные неприятные факты, М.Э. Расулзаде не видел причин для особого пессимизма. Как он подчеркивал, опыт, приобретенный прибалтийскими народами в 1905 году, азербайджанские турки получили лишь в 1918-1920 гг. И хотя идею национальной независимости Азербайджана не удалось до конца воплотить в реальность, она была обретаена в сознании и продолжает существовать в помыслах азербайджанских турков. М.Э. Расулзаде был твердо убежден в том, что азербайджанская молодежь, опираясь на опыт 1918-1920 гг., в будущем восстановит государственную независимость страны, и напишет еще декларацию независимости лучше эстонской (9).

Эти аналитические работы М.Э. Расулзаде, в особенности «Азербайджанская Республика», привлекли пристальное внимание не только печати, но и научной общественности Турции и других европейских стран. Многочисленные рецензии на данную работу появились на страницах турецких периодических изданий – «Tanin», «İkdam», «Akşam», «Yeni mesua» и др. Профессор Венского университета, востоковед др. Краелич посвятил этой работе специальную статью, опубликованную в венской газете «Die Deutschosterreichische Tages-Zeitung» (2, с. 181).

Правда, некоторые представители азербайджанской эмиграции не только отказывались содействовать изданию «Yeni Kafkasya», но даже с сарказмом относились к деятельности М.Э. Расулзаде в этой сфере. В частности, Хосров бек Султанов, возмнивший себя мессией, которому суждено стать спасителем поработенной большевиками Родины, считал, что М.Э. Расулзаде просто занимается маранием бумаги (1, с. 274), вместо того, чтобы с оружием в руках бороться против оккупантов.



Однако М.Э. Расулзаде пытался не обращать особого внимания на подобные выпады отдельных представителей азербайджанской эмиграции. В одном из своих писем того периода он лишь советовал «любителям интриг» заниматься более полезными делами, в частности, «на деле доказывать свою причастность к национальной борьбе, проявлением которой являются восемь номеров «Yeni Kafkasya», выпущенных в течение последних четырех месяцев. По-моему, не следует опасаться негативных поступков интриганов, которые не годятся для полезных дел. Национальная борьба имеет всеохватывающую и общую пользу. И эта борьба продолжается группой энергичных людей. А люди, способные лишь на негативные действия, пусть продолжают распускать слюни» (1, с. 253).

В отличие от не очень искушенного в политических вопросах Х. Султанова, большевистское руководство было далеко от недооценки деятельности М.Э. Расулзаде в данном направлении. Оно прекрасно осознавало, какую именно опасность представляет для большевистского режима политическая и издательская деятельность М.Э. Расулзаде. За короткое время пребывания в Стамбуле М.Э. Расулзаде превратился в самую заметную фигуру азербайджанской эмиграции, инициативы которой уже невозможно было замалчивать. Это обстоятельство сильно тревожило и беспокоило советские власти, проявлением чего является тот факт, что И. Сталин решил лично отреагировать на издание данной работы М.Э. Расулзаде. В письме руководителям Закрайкома и партийной организации Азербайджана от 16 сентября 1923 года советский вожь советовал подготовить ответный «разоблачительный» пропагандистский материал:

«Мои советы гг. Мусабекову, Мирзояну, Ахундову, Кирову, Орахелашвили по поводу реакционной брошюры Расулзаде. Общий тон брошюры против Расулзаде должен быть наступательным. Ни в коем случае не оправдываться, а наступать, обвиняя его в следующих грехах:

1. В ренегатстве. Он был большевиком, но изменил нам.
2. В измене интересам самих турок. Так как он сам и его партия «Мусават» мешали Красной армии помогать туркам, препятствовали взятию Баку.
3. В измене азербайджанскому народу. Препятствовали передаче земли крестьянам и ликвидации владений беков.
4. В измене интересам всех народов Востока и помощи Англии в сохранении колониального господства над мусульманами.

5. В организации армяно-татарской резни. Обозвать его азербайджанским Пуришкевичем.

6. Обвинить в организации шамхорского погрома. Обозвать его азербайджанским погромщиком.

Нужно прямо указать, что Расулзаде является отсталым, невежественным, средневековым утопистом, поскольку он не понимает того простого факта, что мир раскололся на два основных лагеря, лагерь советских республик и лагерь империалистических держав, что угнетенные народы должны пристать либо к одному лагерю, либо к другому, что необходимо стоять либо за советские республики против империализма, либо за империализм против советских республик, что тот, кто старается занять третью позицию, он либо прикрывает свою измену угнетенным народам в пользу империализма лживыми фразами о несуществующей и неосуществимой третьей позиции, либо он является невежественным алхимиком, невежественным и утопическим попом от мелкотравчатого и бесхребетного национализма. Только круглые идиоты могут утверждать, что при буржуазной России мыслимы свободные Турция, Персия, Азербайджан и пр. Только круглые идиоты могут забыть, что буржуазная Россия расширялась (и будет расширяться) лишь за счет Турции и Персии и лишь в союзе с Англией и прочими империалистическими державами. И т. д. и т. д.

Я думаю, что брошюра будет вполне удовлетворительной, если будут учтены при ее составлении все эти (и подобные им) тезисы» (10).

Получив это указание И. Сталина, тогдашний председатель Совнаркома Азербайджана Г. Мусабеков написал директору Музея революции и Института С.Г. Шаумяна в Баку Я. Ратгаузеру: «Очень прошу Вас предоставить в мое распоряжение необходимые материалы, имеющиеся в музее революции, для составления мною брошюры, согласно тезисам т. Сталина» (10).

Руководствуясь указаниями «отца народов», большевистские власти Азербайджана развернули широкомасштабную пропагандистскую кампанию с целью пресечения «негативного» влияния «реакционной деятельности» мусаватистов за рубежом на сознание азербайджанских масс внутри страны. Начиная примерно с середины 1923 года, страницы бакинской и тифлисской печати пестрят «разоблачительными» материалами, посвященными деятельности азербайджанской эмиграции. Причем, авторами этих публикаций были не рядовые члены большевистской партии, а руководящие работники партийно-правительственного аппарата Азербайджана - Д. Буниатзаде

(11), М.Д. Гусейнов (12), Р. Ахундов (13), А. Караев (14), М. Кулиев (15) и др.

Выступая летом 1923 года на XII Общебакинской конференции АКП (б), первый секретарь Закавказского крайкома ВКП(б) К.Г. Орджоникидзе подчеркивал, что «мусаватисты дискредитируют национальную политику большевиков в глазах народов Востока. Они пытаются доказать, что сегодня независимого Азербайджана не существует, и Азербайджан управляется русскими (2, с. 184). Но, как правильно заметил М.Э. Расулзаде, подобная деятельность большевиков, направленная якобы на «дискредитацию» мусаватистов, на самом деле давала обратный эффект, способствуя пропаганде и распространению идеи независимости Азербайджана (1, с. 257).

Более того, если бы не деятельность азербайджанской эмиграции, то Кремль, очевидно, вообще не вспомнил бы о такой важнейшей проблеме, как национализация государственных учреждений Азербайджана. Именно под прессингом критики «Yeni Kafkasya» большевики, хотя бы для видимости, вынуждены были уделить определенное внимание данной проблеме. Так, Г.К. Орджоникидзе в вышеупомянутом выступлении, заявив о том, что у него в портфеле лежит книга М.Э. Расулзаде, одновременно дал указание о немедленном устранении существующих дефектов в деле «национализации учреждений Азербайджана». Он заговорил о необходимости привлечения азербайджанских тюрок к работе в госучреждениях, и не потому, что этого требует М.Э. Расулзаде, а поскольку «эта наша настоящая задача» и «Азербайджан должен быть примерной республикой для всего Востока» (16, с. 8).

Таким образом, благодаря деятельности М.Э. Расулзаде, голос азербайджанской эмиграции вновь был услышан мировой общественностью и прессой, что объективно способствовало актуализации азербайджанского вопроса. Так, до появления в эмиграции М.Э. Расулзаде в общественно-политических кругах европейских стран в целом доминировало мнение о том, что период независимости Азербайджана был лишь преходящим и случайным событием истории. Но за относительно короткий период времени М.Э. Расулзаде удалось кардинально изменить эту неблагоприятную для национальных сил ситуацию и привлечь внимание европейских государств к проблеме Азербайджана. Правящие круги европейских стран, среди которых особой активностью выделялись Польша, Франция и Германия, начали проявлять заинтересованность в налаживании контактов с азербайджанской политэмиграцией.

Тем временем, М.Э. Расулзаде продолжал свою деятельность по критическому переосмыслению государственного строительства в 1918-1920-х гг. И одним из главных выводов, к которому пришел М.Э. Расулзаде, заключался в том, что лидеры национального движения слишком увлеклись тогда установлением демократических норм и процедур в стране. В своем стремлении поскорее построить демократическое общество они зачастую пренебрегали элементарными требованиями национальной безопасности.

Затрагивая эту тему в работе «Азербайджанская Республика», М.Э. Расулзаде так охарактеризовал государственную систему управления в период независимости (1918-1920 гг.): «Государство полностью придерживалось метода последовательного парламентаризма и ответственного министерства. Свобода слова, печати, собраний была гарантирована полностью. В этом отношении некоторые критики, может быть, укажут на чрезмерный либерализм, выказанный при этом. У этого политического новорожденного, переживавшего организационный период, несомненно, немало достойных внимания ошибок. Самая крупная из них та, что не были созданы соответствующие подобным периодам твердая власть и крепкое правительство. Если бы во имя объединения разнородных мнений, наряду с осуществлением методов убеждения, несколько сдвинулись бы в сторону принуждения, то, возможно, что результат известных событий был бы иной» (17).

Подобные политические игры в демократию порою приводили к весьма печальным последствиям. Например, накануне апрельской оккупации, в начале марта 1920 года правоохрнительными органами Азербайджана в Баку был раскрыт большевистский заговор, преследующий цель насильственного захвата власти в стране. Однако двоим активным участникам заговора – Г. Джабиеву и А. Байрамову удалось скрыться в квартире члена Азербайджанского парламента, большевика А. Караева. Осведомленная об этом полиция не могла войти в квартиру, т.к. закон о парламентаризме не давал ей этого права. Для этого требовалось согласие самого члена парламента, занимающего эту квартиру, или же официальное разрешение президиума парламента. Только по истечении суток полиция получила подобное разрешение. Причем она имела право лишь на осмотр, но не на обыск квартиры А. Караева. А к тому времени Г. Джабиеву и А. Байрамову удалось уйти из квартиры (18, с. 169-170).

Безусловно, это вовсе не означало, что М.Э. Расулзаде разочаровался в демократических принципах, которых он до конца своей жизни считал главным условием развития любого общества. Он лишь предостерегал

от превращения демократии в самоцель. В понимании М.Э. Расулзаде, демократия была лишь эффективным средством раскрепощения и развития духовных и материальных сил нации, становления и упрочения дееспособной Азербайджанской государственности, а не наоборот. Другими словами, он просто предлагал не ставить телегу впереди лошади, как это часто случалось в АДР.

С этой точки зрения весьма примечательна его статья, написанная в связи с кончиной Юзефа Пилсудского. Формально статья посвящена анализу политической деятельности Ю. Пилсудского, которого М.Э. Расулзаде называет «самым великим человеком польской истории» и «символом великого воскресения польского народа» (19, с. 13.). На самом же деле, М.Э. Расулзаде на примере конкретных действий Ю. Пилсудского, направленных на создание сильной польской государственности, анализирует ошибки, допущенные азербайджанскими лидерами в 1918-1920 годах. Особое внимание он обращает на тот факт, что движение за освобождение Польши Ю. Пилсудский в первые годы XX века начал с подготовки кадров «будущих польских войск». Благодаря этим усилиям Ю. Пилсудского, «польское освободительное движение, как бы, милитаризовалось», что и сделало возможным создание независимой Польши (20, с. 277).

Характеризуя первые шаги Ю. Пилсудского уже после обретения Польшей независимости, М.Э. Расулзаде пишет: «Польша прежде всего нуждалась в сильной армии и устойчивом государственном механизме. Маршал Пилсудский всецело был отдан этой задаче. Недопустимо было подвергать новое государство увлечениям формальной демократией и игре в парламентаризм, способным подорвать основы не только новой Польши, только что вышедшей из состояния длительной неволи и недавно переживаемого хаоса и анархии, но и самого устойчивого государства. И одним ударом маршал Пилсудский берет всю полноту власти в свои руки и начинает создавать машину сильного и устойчивого правления» (20, с. 15).

Учитывая горький опыт 1918-1920 гг. и руководствуясь интересами национального дела, для которого дисциплина являлась принципом первостепенной важности, М.Э. Расулзаде пытался установить жесткую дисциплину и субординацию в эмигрантской среде, что было обусловлено суровыми реалиями того периода, и, в первую очередь, непрекращающимися интригами советских спецслужб. И это несмотря на то, что жизненно необходимая в тех условиях жесткость зачастую не находила должного понимания даже среди близкого его окружения. Так, в одном из писем Дж. Гаджибейли, не называя конкретных имен,

обвиняет некоторых коллег в АНЦ в «диктаторских замашках» (21, с. 228). Не вызывает сомнений, что Дж. Гаджибейли имел в виду именно М.Э. Расулзаде.

Впрочем, подобная критика мало волновала М.Э. Расулзаде, поскольку для него существовала единственная цель - возрождение независимого Азербайджана, и единая тактика - действия, направленные на осуществление этой цели. При этом он прекрасно понимал, что без достижения организационного единства азербайджанской эмиграции не может быть и речи о реализации данной задачи. Поэтому, невзирая на подобного рода обвинения, М.Э. Расулзаде продолжал жестко пресекать любые попытки, направленные на раздробление азербайджанской эмиграции.

### **Литература:**

1. Расулзаде Мамед Эмин. Сборник произведений и писем. М, 2010.
2. Məmmədşadə M.B. Milli Azərbaycan hərəkəti. Bakı, 1992.
3. Qasımlı M. Azərbaycan türklərinin milli mücadele tarixi. 1920-1945. İstanbul, 2006.
4. Мамулиа Г. Борьба за свободу и независимость Кавказа (1921-1945). Тбилиси-Париж, 2012.
5. Şimşir S. Azərbaycanın İstiklal Mücadelesi. İstanbul, 2006.
6. Resulzade M.E. Azerbaijan Cumhuriyeti: Keyfiyeti-Teşekkülü ve Şimdiki Vaziyeti. İstanbul, 1923.
7. Resulzade M.E. Asrımızın Siyavuşu. İstanbul, 1923.
8. Resulzade M.E. İstiklal məfkürəsi və gənclik. İstanbul, 1924.
9. Rəsulzadə M.Ə. İstiqlal məfkürəsi və gənclik // Azadlıq. 1990. 31 dekabr.
10. Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ). Ф. 558. Оп. 1. Д. 4491. Л. 1-2.
11. Буниатзаде Д. Мусаватисты. (Мусаватисты-тюркофилы) // Заря Востока. 1923. 6 июля.
12. Гусейнов М.Д. Идея о независимости Азербайджана и партия «Мусават» // Заря Востока. 1925, 28 апреля.
13. Ахундов Р. Доклад по национальному вопросу // Стенографический отчет XII Общебакинской конференции АКП (6-12 июня 1923 г.). Баку, 1923.
14. Караев А. Из недавнего прошлого. Баку, 1926.
15. Кулиев М. Наследие проклятого прошлого. (По материалам мусаватского архива) // Бакинский рабочий. 1927, 25 июля.
16. Расулзаде М.Э. Национальное движение в Азербайджане // Вопросы истории. 2002. № 2. С. 3-32.
17. Архив политических документов Управления делами Президента Азербайджанской Республики (АПД УДП АР). Ф. 894. Оп. 10. Д. 148. Л. 62.

18. Балаев А. Мамед Эмин Расулзаде (1884-1955). М., 2009.
19. Расулзаде М.Э. Юзеф Пилсудский // *Şimali Kafkasya – Северный Кавказ*. 1935. №13. С. 13-16.
20. Из наследия политической эмиграции Азербайджана в Польше (30-е годы XX века). Торун, 2010.
21. Письмо Дж. Гаджибейли. 12.06.1929 // А.М. Топчибаши: документы из личных архивов. 1903-1934 гг. М., 2012. С. 227-231.

**Айдын Балаев**

### **Отношение Ахмед бека Агаоглу к идее независимости Азербайджана**

Ахмед бек Агаоглу (1869-1939) является одним из зачинателей идеологии тюркизма, сыгравшей выдающуюся роль в становлении и развитии национальной идентичности азербайджанских тюрков. Как известно, еще в начале XX века мусульманская религия оставалась фундаментом для самоидентификации азербайджанцев. Чтобы покончить с безраздельным господством ислама в этой сфере необходимо было создание национальной по своей сущности новой идеологии – системы представлений о самобытности и единстве нации. Первой подобной идеологией в азербайджанских условиях стал тюркизм.

Не вызывает сомнений, что появление тюркизма положило начало процессу выделения тюркских народов из общемусульманского культурного контекста, и стимулировало переход от состояния «уммы» к «нации». В этой связи М.Э. Расулзаде обоснованно отмечал, что, именно благодаря возникновению и распространению идей тюркизма начался постепенный переход «общественной идеологии тюркских народов от религиозной системы исламизма к национальной системе тюркизма» (1, с. 66).

В этом отношении идеология тюркизма объективно способствовала ослаблению позиций религиозного фактора. Хотя основатели тюркизма – А. Агаоглу и его единомышленники не упускали случая, чтобы подчеркнуть свое уважительное отношение к исламу и исламским ценностям. Но несмотря на это, тюркизм, по своей сущности, был глубоко секуляристской идеологией, и фактически повернул тюркские народы от «Мекки к Алтаю».

В этом отношении тюркизм, несомненно, сыграл большую реальную роль в пробуждении тюркских народов к независимой национальной жизни и способствовал освобождению тюркского самосознания из тисков исламской идентичности. С другой стороны, тюркизм стал средством противодействия столетиями проводившейся политике

иранизации азербайджанских тюрок с помощью шиизма, а также начавшейся в последнее время русификации.

Другое дело, что будучи этнической концепцией и проводя четкую грань между тюркскими и другими мусульманскими народами, концепция тюркизма в то же время отрицала качественный характер этнических различий между отдельными тюркскими народами, считая их единой общностью. Так, в статье «Кто такие тюрки и из кого они состоят?», опубликованной на страницах газеты «Хаят», А. Гусейн-заде утверждал, что по своему происхождению и близости языка различные тюркские племена и народы составляют единую нацию. По его убеждению, термины «османский», «татарский», «узбекский» и «киргизский» должны выражать лишь название географических регионов единого тюркского мира (2, с. 217).

Поэтому неудивительно, что родоначальники тюркизма крайне нетерпимо относились к любым попыткам разделить единый, по их мнению, тюркский мир на отдельные самостоятельные нации. По этой причине идеологи тюркизма, включая А. Агаоглу, были против проекта формирования самобытной азербайджанской нации и создания их отдельного национального государства.

Но при этом характерно, что Ахмед бек весьма скептически относился к романтическому туранизму, представители которого полагали, что одно кровное родство тюркских народов, некоторая общность их языков, а также их религиозная однородность достаточно, чтобы при определенных благоприятных условиях создать единое государство тюрок (1, с. 53).

А. Агаоглу не был и сторонником и т.н. огузианства (*oğuzculuk*). Основоположником данного направления в тюркизме считается З. Гекальп, который на начальном этапе своей деятельности был убежденным туранистом. Как известно, в широком смысле Туран – это легендарная родина тюрок в древности, охватывавшая все без исключения территории, населенные тюркскими племенами. И туранисты жили мечтой о возрождении этой легендарной страны в будущем (3, с. 33). Но З. Гекальп очень быстро понял невозможность реализации этой идеи. Впоследствии он даже сравнивал мифический Туран с коммунизмом В.И. Ленина и раем, обещанным пророком Мухаммедом правоверным мусульманам. Как подчеркивал З. Гекальп, все о них мечтают, но время и место появления которых никто не может предсказать, или гарантировать (3, с. 32).

Поэтому З. Гекальп предложил тюркистам сосредоточиться на решении более конкретных и реальных задач. В этой связи З. Гекальп объ-



явил ближайшим идеалом тюркизма достижение «огузского единства», объединяющего тюркские народы огузского происхождения, к которым он относил османских турок, азербайджанцев, туркмен, и некоторые относительно малочисленные тюркские племена Ирана и Центральной Азии. Данное течение тюркизма он называл огузианством (*oğuzculuk*) (3, с. 29-30).

Следует отметить, что сторонниками туранизма и огузианства, в основном, являлись османские турки. Представителей же российских тюрков, включая А. Агаоглу и Ю. Акчуру, идеи туранистов особо не привлекали. Более того, они предпочитали дистанцироваться от романтического течения в тюркизме с его иррациональными и мистическими элементами (4, с. 50). Неслучайно, что Ю. Акчура даже называл это течение «империалистическим тюркизмом», которое, по его мнению, являлся полной противоположностью «демократического тюркизма» (4, с. 173). По его словам, «империалистические тюркисты», как и подавляющее большинство европейских националистов, воспринимали национальные права не как фундаментальный принцип, а как средство достижения своих политических целей. Так, Россия, требуя соблюдения национальных прав славянских народов, находящихся в составе Османского государства, в то же время, отказывается признавать аналогичные права финнов, грузин, турков и других поработенных народов империи. А «демократический тюркизм» придерживается принципа соблюдения национальных прав всех без исключения народов, включая арабов, албанцев и других народов Османской империи (4, с. 173).

Хотя А. Агаоглу не занимал в данном вопросе столь радикальную позицию, как Ю. Акчура, но он также весьма скептически относился не только туранизму, но и огузианству. Ахмед бек прямо заявлял, что «мы не из тех людей, которые живут иллюзией политического объединения всех тюрков» (5, с. 195). Его интересовали проблемы национального возрождения и единства тюркских народов, защита их попранных прав, а не романтические мечты о создании единого государства тюрков.

Впрочем, хотя А. Агаоглу никогда и не был туранистом, но он был убежден в том, что восточные границы турецкого государства должны достигать западных берегов Каспийского моря. Другим словами, он всегда мечтал, чтобы Турция и Азербайджан объединились в едином федеративном или унитарном государстве (6, с. 51).

Осуществление этой мечты стало реальностью лишь в начале 1918 года, когда в результате революционных событий ускорился процесс

распада Российской империи, и появилась возможность с помощью турецкого оружия освободить азербайджанских тюрков от столетнего русского рабства и позволить им перейти под покровительство Османского государства. И Ахмед бек не преминул воспользоваться этим шансом, отправившись весной 1918 года в составе турецкой армии в Азербайджан.

Этим же объясняется и кардинальное изменение его мнения относительно союзнических отношений между Османским государством и Германией. Как известно, накануне I мировой войны А. Агаоглу был ярким сторонником подобного союза. По его мнению, Турция просто была обречена вступить в войну на стороне Четверного союза против России. Не вызывает сомнений, что ратуя за вступление Османского государства в войну на стороне Четверного союза, Ахмед бек, руководствовался, прежде всего, интересами азербайджанских тюрков. Ведь только победа, одержанная Четверным союзом над Россией в войне, могла способствовать осуществлению его вожделенной мечты относительно освобождения азербайджанцев от русского ига, с последующим вхождением их в состав Османского государства.

Этим же фактором объясняется изменение к худшему отношения А. Агаоглу к Германии на завершающей стадии войны, когда стало очевидным, что именно немцы превратились в главное препятствие на пути установления османского господства на Южном Кавказе, и в том числе в Азербайджане. Проявлением негативного отношения Ахмед бека к немцам стала его словесная перепалка с советником МИД Германии во время Батумской мирной конференции весной 1918 года.

А. Агаоглу и германский советник были давними знакомыми. И как вспоминает очевидец данного инцидента Али бек Гусейн-заде, «немец, неожиданно столкнувшись с Ахмед беком в коридоре одного из отелей, сначала растерялся, но быстро придя в себя, в довольно грубоватой форме спросил у него:

- Что вы тут делаете?

В ответ Ахмед бек спокойно заявил:

- Мы тюрки. А Кавказ является тюркской землей. Поэтому наше присутствие здесь вполне естественно. Я вас спрашиваю: что вы тут ищите?

Советник внешнеполитического ведомства Германии, еще больше протянув в нашу сторону, чрезмерно зажатую стоячим пристегивающим воротничком и так вытянутую шею, сказал:

- Германия никогда не согласится с тем, чтобы эти богатые и цивилизованные земли оказались в плену у разбойников. По этой причине я нахожусь здесь.

Ахмед бек сделав шаг в сторону собеседника, сильным и язвительным голосом, охватившим весь коридор, ответил:

- О, значит вы прибыли сюда в поиске разбойников? Не так ли? Однако, господин советник, доведу до вашего сведения тот факт, что самые отъявленные разбойники находятся на вашей родине, в Германии. Посему, напрасно вы сюда прибыли. Советую вам вернуться обратно, в Германию» (6, с. 47-48).

Этот диалог между А. Агаоглу и германским советником свидетельствует о том, что в Батуме представители двух государств, все еще находившихся в союзнических отношениях, уже не считали нужным скрывать свою неприязнь друг против друга. Это свидетельствовало о глубине противоречий между Германией и Османским государством по проблемам Южного Кавказа, что и предопределило провал мирных переговоров в Батуме.

В конечном итоге, именно противоречия между Османским государством и Германией, в значительной степени, привели к распаду Закавказской федерации и возникновению трех независимых государств. Как известно, решение о провозглашении независимости Азербайджана было принято 28 мая 1918 года в Тифлисе Национальным Советом Азербайджана. Однако положение азербайджанцев было очень тяжелым. Достаточно отметить, что сама независимость Азербайджана была провозглашена за пределами страны, в Тифлисе. Между тем, все прикаспийские области страны, включая ее политического, экономического и культурного центра – города Баку, находились под оккупацией большевиков, которые активно проводили в жизнь политику этнических чисток в отношении азербайджанского населения. Это создавало реальную угрозу самому существованию азербайджанского народа, подтверждением чему стали мартовские события 1918 года, в результате которых только в Баку и его окрестностях было убито более 12 тыс. мирных азербайджанцев (7, с. 32). Причем, вскоре стало очевидным, что трагические события в Баку являлись лишь прелюдией более масштабной операции большевиков по выживанию азербайджанцев с прикаспийских областей Бакинской губернии (8, с. 98). Не вызывает сомнений, что все эти действия большевиков были направлены на предотвращение создания государственности азербайджанских тюрок на Южном Кавказе.

Кроме того, ситуация для азербайджанских тюрков осложнялась острой нехваткой национальных кадров, и в первую очередь, в военной сфере, необходимых для создания собственной государственности. Если добавить сюда и зачаточное состояние национального самосознания у подавляющего большинства азербайджанских масс, то реализация идеи создания Азербайджанского государства, вообще, выглядела нереалистичной. Ведь до 28 мая 1918 года не существовала отдельной, общепризнанной национально-административной и социально-политической единицы под названием «Азербайджан», который к тому моменту являлся лишь географическим понятием.

Было очевидно, что для решения этих сложных проблем азербайджанские тюрки нуждаются в сильной внешней поддержке. А в сложившихся тогда условиях подобной силой могли стать только османцы, к которым и обратились азербайджанские представители. И к чести османской стороны, она довольно оперативно, и самое главное, положительно отреагировала на эту просьбу азербайджанских представителей, приняв принципиальное решение об оказании военной поддержки правительству Азербайджана. Хотя место и время принятия подобного решения точно не установлено, но большинство исследователей склоняется к мысли, что оно было принято в Батуме (9, с. 527). Не вызывает сомнений, что принятию данного решения, в немалой степени, содействовал и А. Агаоглу, находившийся в то время в Батуме в качестве депутата турецкого парламента и одного из близких сподвижников Энвер пашы.

Следует отметить, что еще задолго до роспуска Закавказского Сейма и объявления независимости Азербайджана, в марте 1918 года османским руководством было принято решение о создании нового военного формирования под названием «Кавказская исламская армия» с целью поддержки азербайджанских тюрков. Соответствующая инструкция о формировании армии был подписан 12 апреля 1918 года военным министром Османской империи Энвер пашой, который занимал наиболее радикальную позицию в правящей элите Османского государства по южно-кавказским проблемам. Он являлся убежденным сторонником присоединения всего Южного Кавказа к Османскому государству (10, с. 554).

Неслучайно, что еще в ходе мирных переговоров между делегациями Закавказского Сейма и Османского государства, проходивших в Трабзоне с 14 марта по 13 апреля 1918 года, Энвер паша настоятельно рекомендовал азербайджанским представителям согласиться на государственный союз Азербайджана с Турцией в подобие Австро-Венгрии,

которая представляла собою конституционно дуалистическую монархию (10, с. 208). Правда, тогда это предложение так и не стало предметом серьезных обсуждений, поскольку время для этого еще созрело.

В этом отношении неудивительно, что командующим «Кавказской исламской армии» Энвер паша назначил одного из своих доверенных лиц - Нури пашу, а его политическим советником принципиального сторонника инкорпорации Азербайджана в состав Османского государства – Ахмед бека Агаоглу.

25 мая 1918 года Нури паша вместе с 300 военными инструкторами прибыл в Гянджу и с большим восторгом был встречен жителями города. Уставшее от хаоса и анархии азербайджанское население жаждало силы, способной восстановить спокойствие и порядок как в Гяндже, так и во всей стране. И Нури паша оправдал эти надежды гянджинцев, за относительно короткий срок восстановив должный правопорядок в городе. Это создало условия для переезда 16 июня 1918 года правительства Азербайджана из Тифлиса в Гянджу, где оно сразу же столкнулось с серьезным политическим кризисом.

Дело в том, что несмотря на провозглашение независимости Азербайджана, перспективы государственного развития страны по-прежнему оставались предметом острых дискуссий в азербайджанском обществе. И довольно сильны были позиции т.н. «илхажистов», выступавших за присоединение Азербайджана к Турции. Нетрудно догадаться, что их позицию активно поддерживал А. Агаоглу.

При этом следует особо подчеркнуть, что в политическом плане приверженцы идеи «илхага» были отнюдь не однородными. Среди них встречались и клерикалы, и консерваторы, и либералы, как А. Агаоглу. Выступая за одну и ту же идею, они при этом зачастую преследовали разные, а порою даже диаметрально противоположные цели. Например, ратуя за присоединение Азербайджана к Османской империи, клерикалы прежде всего стремились предотвратить реализацию планов Национального Совета Азербайджана по утверждению в азербайджанском обществе принципов секуляризма и созданию в стране светского государства. Они прекрасно понимали, что осуществление всех этих реформ станет смертельным ударом по их авторитету среди населения и снизить до минимума их влияние на происходящие в азербайджанском обществе процессы.

Консерваторы же из числа представителей азербайджанской буржуазии и помещиков видели во вхождении Азербайджана в состав Османской империи гарантию неприкосновенности своего социального статуса и материального положения в обществе. Для них Национальный Совет Азербайджана и созданный им правительство являлись слишком революцион-

ными и радикальными. В первую очередь, они были встревожены планами Национального Совета по проведению в стране кардинальных реформ, в том числе, в области взаимоотношений предпринимателей и рабочих, а также в аграрной сфере. По этой причине, присоединение Азербайджана к Османской империи для них являлось гарантией консервации сложившейся ситуации и спасением от кардинальных реформ, анонсированных руководителями Национального Совета.

Впрочем, ради справедливости следует признать, что не все сторонники «илхага» были неисправимыми ретроgrадами. Среди них имелись и немало либерально настроенных деятелей, которые, наоборот, считали, что вхождение Азербайджана в состав Османского государства является необходимым условием проведения в жизнь давно назревших реформ в азербайджанском обществе. Наиболее ярким их представителем, несомненно, являлся Ахмед бек Агаоглу.

Приверженность Ахмед бека идее «илхага» была обусловлена тем обстоятельством, что для него независимость не являлась самоцелью. Высшей целью своей жизни он считал достижение тюрками уровня развития народов Запада путем коренной модернизации тюркского общества на основе европейских ценностей. И Ахмед бек был убежден в том, что с точки зрения создания благоприятных условий для реализации подобных преобразований в азербайджанском обществе, наиболее оптимальным вариантом является вхождение Азербайджана в состав Османского государства.

К подобному выводу А. Агаоглу пришел на основании scrупулезного анализа тогдашней геополитической ситуации в регионе и состояния самого азербайджанского общества. Ведь в реалиях того времени планы по созданию национальной государственности азербайджанских тюрков в регионе, где сталкивались стратегические интересы трех крупных империй – Российской, Османской и Иранской, каждая из которых считала Южный Кавказ собственной вотчиной, действительно выглядели фантастическими. Исходя из этого, Ахмед бек не без основания полагал, что созданное в ходе осуществления данного плана Азербайджанское государство в лучшем случае будет просто марионеткой в руках более могущественных соседей, а в худшем – рано или поздно станет их легкой добычей, и будет поглощен ими. Поэтому А. Агаоглу предлагал более реальный и выполнимый вариант – интеграцию азербайджанских тюрков в состав Османского государства, под защитой и покровительством которого они могли бы спокойно и свободно развиваться. Ратуя за идею «илхага», А. Агаоглу одновременно учитывал фактически полное отсутствие традиций государственности, и следовательно,

опыта государственного строительства у азербайджанских тюрок, которое усугублялось низким уровнем национального и политического сознания у значительной части населения. Все эти факторы в совокупности ставили под сомнение способность и возможность азербайджанских тюрок создать более или менее жизнеспособное государство. Поэтому Ахмед бек был убежден в том, что в подобной ситуации нет ничего предосудительного в нахождении двух близких по своим этническим корням, языку и культуре тюркских народов под единым государственным управлением, с перспективой полной интеграции азербайджанских тюрок в состав турко-османской нации.

По существу, в тот период азербайджанские тюрки стояли перед трудным выбором между созданием собственной национальной государственности и вхождением в состав Османского государства. Столкновение этих двух течений, первое из которых ассоциируется с именем А. Агаоглу, а второе с М.Э. Расулзаде, отражало противоречие между местным партикуляризмом и более широким видением будущего Азербайджана. Вопрос стоял следующим образом: «Что лучше, быть частью огромного целого, или самостоятельной, но маленькой единицей?»

Следует отметить, что этот вопрос до сих пор остается открытым, хотя в силу исторических обстоятельств верх взяла линия М.Э. Расулзаде, приведшая к созданию самостоятельного Азербайджанского государства, которое после 70-летней советской оккупации вновь было восстановлено в 1991 году. Тем не менее, спор представителей этих двух направлений относительно перспектив развития азербайджанских тюрок и сегодня далек от завершения. Хотя и те, и другие могут привести десятки и сотни аргументов для подтверждения своей правоты.

Как бы то ни было, в тот момент А. Агаоглу был полностью уверен в своей правоте. Будучи убежденным тюркистом, Ахмед бек, естественно, не мог смириться с мыслью, что азербайджанские тюрки пойдут по пути формирования самостоятельной государственности. Поэтому естественно, что тогдашний Национальный Совет и правительство Азербайджана, которые состояли фактически исключительно из сторонников государственной независимости страны, был неприемлем для Ахмед бека. Неслучайно, что буквально на следующий день после переезда правительства Азербайджана из Тифлиса в Гянджу, 17 июня 1918 года он своими действиями спровоцировал серьезный политический кризис.

Безусловно, все это было сделано с благословения командующего «Кавказской исламской армией» Нури паши, который имел аналогичные с Ахмед беком взгляды на политическое будущее Азербайджана.

Именно Нури паша под предлогом, что «он солдат и в политике не разбирается», отказался принять представителей Национального Совета и правительства Азербайджана во главе с М.Э. Расулзаде, направив их к своему советнику, Ахмед беку Агаоглу (11, с. 266).

Приняв азербайджанских лидеров, А. Агаоглу открыто потребовал от них распустить Национальный Совет, чтобы Нури паша получил возможность по своему усмотрению организовать новое правительство (12, с. 99). Нетрудно было догадаться, что новое правительство состояло бы исключительно из сторонников идеи инкорпорации Азербайджана в состав Османского государства. Отказ представителей Национального Совета во главе с М.Э. Расулзаде выполнить данное требование Ахмед бека привел к серьезному правительственному кризису.

Лишь благодаря неимоверным усилиям обеих сторон, в конечном итоге, удалось достичь взаимоприемлемого компромисса. Так, Национальный Совет принял решение о самороспуске взамен на обещание о том, что новое правительство не будет обладать «правом отменить государственную независимость страны» (13).

Июньский кризис 1918 года был обусловлен не только противостоянием двух различных политических течений, с собственным видением перспектив государственного развития Азербайджана, но и столкновением двух взаимоисключающих проектов национального развития. Это был выбор между интеграцией в состав Османской империи и созданием собственной государственности у азербайджанских тюрков.

Безусловно, ликвидация июньского политического кризиса 1918 г. во все не означала завершение противостояния двух направлений государственного развития Азербайджана. Тем более, что этот кризис привел к усилению позиций сторонников присоединения к Турции во внутривнутриполитической жизни Азербайджана. Проявлением этого, в частности, стало решение правительства от 21 июня 1918 года, согласно которому государственным флагом Азербайджанской Республики было объявлено полотнище, «изготовленное из красной материи, с изображением белого полумесяца и белой восьмигранной звезды на красном фоне» (14). Этот флаг был фактически идентичен государственному флагу Османской империи. Единственное различие заключалось в том, что в османском флаге звезда была пятиконечной (15, с. 149). Это было явным намеком на близость и возможное скорейшее единение Азербайджана с Османским государством.

Но нагляднее всего о реальности подобной перспективы свидетельствует телеграмма Энвер паши от 16 сентября 1918 года, отправленная Нури паше в связи с освобождением столицы Азербайджана – Баку. В



ней, поздравляя Нуру пашу с достигнутым успехом, Энвер паша, в частности, отмечает, что «с большой радостью встретил известие об овладении Баку, этого богатейшего региона Великой Туранской империи на берегу Каспия» (16, с. 237).

Радость Энвер паши была обусловлена тем, что освобождение Баку создавало благоприятную почву для реализации его давнишних политических планов. В его замыслах Баку должен был стать плацдармом для дальнейшего продвижения османских войск в направлении Дагестана и Северного Кавказа. Впоследствии планировалось объединение Азербайджана и Дагестана в едином федеративном государстве, в состав которого при благоприятном стечении обстоятельств мог войти и Иранский Азербайджан. Тем самым, тюрко-исламское государство с населением примерно в 10 млн. чел. стало бы политической реальностью (9, с. 542).

Трудно сказать, как развивались события, если бы не поражение Османской империи в I мировой войне, которое внесло существенные коррективы в происходящие в регионе процессы. Подписанное 30 октября 1918 года между османскими представителями и державами Антанты Мудросское перемирие кардинально изменило геополитическую ситуацию на Южном Кавказе. Потерпев военное поражение, Османская империя вынуждена была принять продиктованные ей тяжелые условия, среди которых имелись пункты и относительно Южного Кавказа. В частности, согласно статье XI данного перемирия, Османское государство обязывалось эвакуировать все свои войска из Южного Кавказа, который объявлялся сферой влияния Великобритании. Одновременно британские войска получали право оккупировать Баку (17, с. 255).

В тот момент А. Агаоглу находился в весьма подавленном состоянии из-за поражения Османского государства в I мировой войне, поскольку складывающаяся ситуация делала практически невозможной реализацию его мечты о присоединении Азербайджана к Турции. Тем не менее, он продолжал принимать активное участие во внутривнутриполитической жизни страны, и даже был избран депутатом Азербайджанского парламента от Зангезурского уезда

Ахмед беку посчастливилось участвовать лишь в нескольких заседаниях парламента. Но и этого оказалось достаточным, чтобы он оставил неизгладимый след в истории национального парламентаризма. Особенно запоминающей была речь А. Агаоглу на заседании парламента от 26 декабря 1918 года в ходе обсуждения программы нового правительства кабинета во главе с Ф. Хойским. В этой своей речи Ахмед бек фактически полемизировал с выступавшим до него М.Э.

Расулзаде, который в свойственном для себя эмоциональном тоне заявил, что мировое сообщество просто обязано признать независимость Азербайджана (17, с. 255).

Поднявшийся вслед за М.Э. Расулзаде на парламентскую трибуну Ахмед бек, начал свое выступление следующими словами: «Почтенные граждане! Свою содержательную речь мой предшественник произнес с горячностью и воодушевлением. Но он молод, а я уже стар. У него чувства довлеют над всем, он воодушевляется и готов рассматривать жизнь в ее иллюзорной форме. Мне же возраст не позволяет видеть все в таком виде, и я подхожу к вопросу хладнокровно, более реалистично. Мой предшественник витает в небесах, но, к сожалению, мы находимся на земле, где действительность разрушает самые высокие и заманчивые иллюзии» (17, с. 88).

Продолжая свою мысль, А. Агаоглу предупреждал, что признание независимости Азербайджана со стороны мирового сообщества сопряжено огромными трудностями. Имея в виду выступление М.Э. Расулзаде, он далее заявил: «Предшествующий мне оратор выразил уверенность, что Европа признает наше самостоятельность. Но, увы! Для того, чтобы претендовать на самостоятельность, необходимо дать знать о себе. Для этого нужны друзья, влияние и сила, чего на сегодняшний день у нас нет» (18). Ахмед бек с тревогой отмечал, что «сейчас мы фактически отрезаны от Европы, и не знаем, что там творится в данную минуту» (19, с. 90). В этой связи он считал налаживание связей с Европой «первоочередной задачей Министерства иностранных дел Азербайджана» (19, с. 90).

Вскоре после этого, в первых числах января 1919 года А. Агаоглу навсегда покинул Азербайджан, окончательно связав свою судьбу с Турцией. Тем не менее, несмотря на свое отрицательное отношение к идее независимости Азербайджана, в 20-х гг. он в силу своих возможностей оказывал помощь и поддержку азербайджанским лидерам, эмигрировавшим в Турцию после оккупации страны большевиками в апреле 1920 года.

Так, в этот период Ахмед бек оказывал посильную финансовую помощь журналу *Yeni Kafkasya*, который издавался в Стамбуле М.Э. Расулзаде. Подтверждением тому является его шифрованное письмо от 14 марта 1924 года, в котором говорится об отправке М.Э. Расулзаде 350 лир на нужды журнала *Yeni Kafkasya* (20, с. 35).

Судя по содержанию письма А. Агаоглу от 17 мая 1925 года, ему удалось добиться от Центрального Комитета общества *Türk Ocakları* принятия решения о назначении ежемесячного жалования по 75 лир азер-

байджанским политэмигрантам - М.Э. Расулзаде, Х. Султанову и А.А. Амирджанову. Кроме того, именно по инициативе Ахмед бека, местные отделения *Türk Ocakları*, количество которых на территории Турции доходило до 130-ти, подписались на журнал *Yeni Kafkasya*, что фактически спасло этот печатный орган азербайджанских политэмигрантов от финансового банкротства (20, с. 37-38).

Естественно, что азербайджанские эмигранты рассчитывали на более действенную помощь А. Агаоглу. И не получив ее, многие видные представители азербайджанской эмиграции, в том числе М.Э. Расулзаде, А.М. Топчибашев, Х. Султанов в своих письмах жаловались на равнодушие А. Агаоглу.

При этом они абсолютно игнорировали тот факт, что хотя в середине 20-х гг. А. Агаоглу действительно был весьма влиятельной политической фигурой в Турции, но его возможности в плане оказания не только материальной, но и морально-политической поддержки азербайджанской эмиграции были весьма ограничены. Ведь А. Агаоглу находился под пристальным наблюдением турецких спецслужб. В одном из донесений военной разведки Турции того периода выражается обеспокоенность тем, что средства в размере 12 тыс. лир, выделенные по личному распоряжению Ататюрка для поездки А. Агаоглу в Измир, могут быть переданы мусаватистам, обосновавшимся в стране (21, с. 327). Учитывая все эти обстоятельства, А. Агаоглу приходилось не афишировать свои контакты с азербайджанскими политэмигрантами, и вести тайную переписку с М.Э. Расулзаде. Впрочем, судя по всему, скрыть от турецких спецслужб свои связи с азербайджанскими политэмигрантами ему так и не удалось.

В заключение хочется отметить, что несправедливо было бы из-за неприятия идеи независимости обвинять А. Агаоглу и его единомышленников в пренебрежительном отношении к интересам родного народа. При этом не следует забывать, что именно сформулированные А. Агаоглу и его соратниками идеи тюркизма, способствуя процессу вычленения тюркского самосознания из общемусульманского контекста, создали почву для появления азербайджанской национальной идентичности и государственности. В этом смысле без тюркизма не было бы и азербайджанства, идеологической основы национальной государственности азербайджанских тюрков.

#### **Литература:**

1. Расулзаде М.Э. О пантурсизме. В связи с кавказской проблемой. Париж, 1930.
2. Hüseynzadə Ə. Türklər kimdir və kimlərdən ibarətdir. Bakı, 1997.

3. Gökalp Ziya. Türkçülüğün Esasları. İstanbul, 2008.
4. Georgeon François. Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri. Yusuf Akçura (1876-1935). İstanbul, 2005.
5. Ağayef Ahmet. Türk Alemleri 5 // Türk Yurdu. Cilt: 1. Yıl: 1328 (1912/13). Sayı: 7. S. 195-200.
6. Ağaoğlu Samet. Hayat Bir Macera! Çocukluk Hatıraları. İstanbul, 2003. S. 51.
7. Балаев А. Февральская революция и национальные окраины. Мартовские события 1918 года в Азербайджане. М., 2008.
8. Балаев А. Мамед Эмин Расулзаде (1884-1955). Политический портрет. Баку, 2014.
9. Kurat Akdes Nimat. Türkiye ve Rusya. XVIII. Yüzyıl Sonundan Kurtuluş Savaşına Kadar Türk-Rus İlişkileri (1798-1919). Ankara, 1970.
10. Birinci Dünya Harbinde Türk Harbi. Kafkas Cephesi, III Ordu Harekatı. Cilt: 2. Ankara, 1993.
11. Baykara Hüseyin. Azərbaycan İstiklal Mücadelesi Tarihi. İstanbul, 1975.
12. Məmmədzadə M.B. Milli Azərbaycan hərəkatı. Bakı, 1992.
13. ГА АР, ф.894, оп.10, д.149, л.89.
14. ГА АР, ф.894, оп.10, д.149, д.47.
15. Hüseynzadə Ə. Azərbaycanda düşüncülərim // Hüseynov Ş. Milli haqq və ədalət axtarışında. Bakı, 2004.
16. Görüryılmaz M. Türk Qafqaz İslam ordusu və ermənilər (1918). Bakı, 2009.
17. Дипломатический словарь. Т. 2. М., 1985.
18. Азербайджан. 29 декабря. 1918.
19. Азербайджанская Демократическая Республика (1918-1920). Парламент. (Стенографические отчеты). Баку, 1998.
20. Балаев А. Мамед Эмин Расулзаде. На чужих берегах (1923-1943). М., 2013.
21. Qasımlı M. Azərbaycan Türklerinin Milli Mücadile Tarihi. 1920-1945. İstanbul, 2006.

**Faiq Ələkbərli**

### **“Azərbaycan”, “Azərbaycan türkçülüğü”, “Azərbaycan Cümhuriyyəti” ideyalarına tarixi-fəlsəfi baxış**

#### **Giriş**

Bu gün Azərbaycan xalqının tarixinin, ədəbiyyatının, fəlsəfəsinin konsepsiyasının olması ya da olmaması haqqında birmənalı fikir bildirmək çox çətinidir. Buna başlıca səbəblərdən biri həmin məsələlər üzərindən Sovet-Rus, İran-Fars bütövlükdə Avropa-Qərb konsepsiyasının təsirinin davam etməsidir. Yəni prinsipial olaraq yad amillərdən kənarda müstəqil konsepsiya formalaşdırmaq yolunda çətinliklər olduğu üçün də tariximizin, ədəbiyyatımızın, fəlsəfəmizin, mədəniyyətimizin hansı adla adlandırılmasından tutmuş onun dərinliklərinə qədər bir çox məsələlər açıq

qalmaqdadır. Deməli, bu sahələrdəki çatışmazlıqlar, yarımçıqlıqlar ilk növbədə yad təsirlərdən kənarda müstəqil konsepsiyanın olmamasıyla bağlıdır. Bizcə, Şimali Azərbaycanda ötən 26-27 il ərzində bir çox hallarda Türk ruhlu müstəqil milli konsepsiya formalaşdırmaq əvəzinə Sovet-Rus, İran-Fars bütövlükdə Avropa-Qərb konsepsiyasının uzantılarına əsaslanan hansısa “milli işlər”in görülməsi görüntüsü ortaya qoyulmuşdur. Şübhəsiz, yadelli konsepsiyaların uzantılarına əsaslanan nəzəriyyələr, düşüncələr isə Azərbaycanlılığımız, Oğuzluğumuz və Türklüyümüz haqqında toplumda nəinki doğru-dürüst bilik verir, əksinə ortada olan bəlli aydınlaşdırıcı bilgiləri də dumanlaşdırır.

Bizlər, yəni Oğuz-Türk-Azərbaycan ruhlu sistemi bərpa edərək müstəqil konsepsiya ortaya qoymaq istəyənlər də (mən də daxil olmaqla), bunu etmək əvəzinə daha çox yadelli konsepsiyalara cavab verməklə məşğuluq. Hesab edirik ki, əgər yadelli konsepsiyalara tutarlı arqumentlərlə cavab verə bilsək, o zaman həqiqət ortaya çıxacaq, bununla da hər şey əsasən öz həllini tapmış olacaqdır. Burada istək doğru olsa da, amma prinsip etibarilə əsas məsələ bu olmamalıdır. Yəni bizlər üçün önəmli olan milli metodologiyadan çıxış edərək Oğuz-Türk-Azərbaycan ruhlu bütövlük konsepsiyasını ortaya qoymaq olmalıdır. Bu zaman da yadelli konsepsiyaların metodologiyasından yan qaçılmalı, milli konsepsiyamız Oğuz-Türk-Azərbaycan ruhuna əsasən yazılmalıdır.

### **Naməlum “Azərbaycan tarixi”, yoxsa məlum Azərbaycan Türk tarixi...**

Milli metodologiyaya əsaslanan müstəqil konsepsiya formalaşdırmaq yolunda vacib məsələlərdən biri tarix, ədəbiyyat, mədəniyyət, fəlsəfə kitablarımızın hansı isimlə (“Azərbaycan tarixi”, “Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi”, “Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi” və s.) adlandırılması da çox mühümdür. İlk baxışda “ad” deyil, məna və mahiyyət önəmlidir. Ancaq biz o fikrin tərəfindəyik ki, “ad” nə qədər zahiri xarakter daşısa da, o bütün hallarda “mahiyyət”lə bağlı olmayanda çox ciddi problemlər ortaya çıxır. Bu anlamda “ad” və “mahiyyət”in birbirini tamamlaması çox önəmlidir. Məsələn, “Azərbaycan tarixi” adlı kitab varsa, onun mahiyyəti də “Turan-Oğuz-Türk ruhlu Azərbaycan”la bağlı olmalı, qeyri-müəyyənliyə yol verilməməlidir. Ancaq “Azərbaycan” anlayışı Oğuz-Türk xalqının tarixini, fəlsəfəsini, mədəniyyətini ifadə etmək üçün yetərli deyilsə, hətta bu zaman sui-istifadələrə yol verilsə, belə olduğu təqdirdə “Azərbaycan tarixi”, “Azərbaycan fəlsəfəsi” yerinə “Azərbaycan xalqının tarixi”, “Azərbaycan xalqının fəlsəfəsi” kəlimələrinə müraciət edilməlidir. Bizcə, sonuncu anlayışların özləri belə çox dəqiq olmasa da, mövcud olanlarla müqayisədə

daha məntiqəuyğundur. Hər halda “Azərbaycan” kəliməsiylə nisbətə “Azərbaycan xalqı” anlayışında sui-istifadə halları xeyli dərəcədə azalır. “Azərbaycan xalqı” milli kimliyi dəqiq ifadə etməsə də, hansı milli kimliyi daşdığı məsələsində dəqiqlik tələb edir. Məsələn, “Azərbaycan xalqı”nın ədəbiyyatından söhbət gedəndə bu gün “Azərbaycan dili” adı altında da olsa, Türk dilində yazılmış əsərlər nəzərdə tutularaq Dədə Qorquda, Həsənoğlu, Nəsimiyə, Füzuliyə və başqalarına müraciət olunur. Bu anlamda “Azərbaycan xalqının tarixi”, “Azərbaycan xalqının fəlsəfəsi” kimi anlayışlar da Azərbaycan türk xalqının tarixi, fəlsəfəsi, ədəbiyyatı, mədəniyyəti əsasında formalaşmışdır.

Sadəcə, son əsrdə “Sovet Azərbaycanı”nda və “İran Azərbaycanı”nda “Turan-Türk-Oğuz-Xəzər” anlayışlarına olan qadağalar təbii şəkildə ifadə olunan “Azərbaycan türk xalqı”, “Azərbaycan Türk dili”, “Azərbaycan Türk tarixi” kəlimələrinin sıradan çıxarılmasıyla, onun yerinə işlədilən “Azərbaycan xalqı”, “Azərbaycan dili”, “Azərbaycan milləti”, “Azəri”, “Azəri dili” anlayışları Azərbaycan-Oğuz-Turan türklərinin şüurunda yarımçıqlığa, natamamlığa səbəb olmuşdur. Hətta, iş o dərəcəyə gəlib çatmışdır ki, uzaq və yaxın tarixdə bir çox mütəfəkkirlərimizin, aydınlarımızın (İ.Həsənoğlu, Ş.İ.Xətayi, Füzuli, Nəsimi, A.A.Bakıxanov, S.Ə.Şirvani, H.Cavid, B.Vahabzadə, Z.Bünyadov və b.) öz əlləriylə yazdığı “Türk dili”, “Azərbaycan türk xalqı”, “Türk milləti”, “Türk tarixi” heç bir əsas olmadan “Azərbaycan dili”, “Azərbaycan milləti”, “Azərbaycan xalqı”, “Azəri dili”, “Azəri” kimi dəyişdirilmişdir. Belə ki, A.A.Bakıxanov “Gülüstani-İrəm” adlı tarix kitabında “Qanuni-Qüdisi” əsərini Türk dilində (Azərbaycan) yazdığını açıq şəkildə yazdığı halda (**1, s. 206-207**), Sovetlər Birliyi dönməsində “Türk dili” “Azərbaycan dili”nə çevrilmişdir (**2, s. 223**). Bununla da, “Sovet Azərbaycanı”nda və “İran Azərbaycanı”nda “Azərbaycan”, “Azərbaycan xalqı” ifadələri altında yazılan tarix, fəlsəfə, ədəbiyyat kitabları da əsasən antitürk mahiyyət daşımışdır.

Çox yazıqlar olsun ki, bu “ənənə” müstəqil Şimali Azərbaycanda da əsasən davam etməkdədir. Hətta, “ənənə”yə sadıqlıq müstəqil Şimali Azərbaycan dövründə yazılmış əsərlərdə belə saxtakarlığa əl atmağa sövq etmişdir. Bircə misal deyək ki, 1994-cü ildə nəşr olunan «Azərbaycan tarixi»nin “Ön söz”ündə akademik Ziya Bünyadovun işlətdiyi «Azərbaycan türk xalqı» (**3, s. 3**) ifadəsi həmin kitabın 2005 və 2007-ci il tarixli latın qrafikasıdakı təkrar nəşrlərində «Azərbaycan xalqı» (**4, s. 3**) kimi təhrif edilmişdir. Burada açıq-aşkar Türklüyümüzün Azərbaycanlılığımızdan ayrılması kimi sistematik düşmənçilik elementi özünün büruzə verir. Çünki Ziya Bünyadov “Ön söz”də Azərbaycan Türk xalqıyla digər azsaylı etnosların etnik kimliklərini fərqləndirmək üçün tutarlı, məntiqi, təbii anlayışlara müraciət

etmişdir. Yəni bu kitabı oxuyan hər bir kəs anlayır ki, “Azərbaycan tarixi” dedikdə, burada əsas nüvə kimi Azərbaycan Türk xalqının tarixi nəzərdə tutulur, amma “dərslikdə, qaynaqların imkan verdiyi imkan daxilində, bu etnik azlığın da erkən tarixinə nəzər yetirilmişdir” (4, s. 3-4). Deməli, Z.Bünyadov açıq şəkildə “Azərbaycan xalqı”nın “Azərbaycan Türk xalqı” olduğunu, türk olmayan etnik azlıqları da ötən əsrlər, minilliklər ərzində “öz ətrafında toplanması” müddəasını müdafiə etmişdir.

Bununla da akademik “Azərbaycan”, “Azərbaycan xalqı” anlayışlarının Türk nüvəsi olmadan mövcudluğunun mənasızlığını ifadə etmişdir. Açıq şəkildə görünür ki, Ziya Bünyadovun Oğuz-Türk ruhu “Azərbaycan” konsepsiyasına uyğun “Azərbaycan türk xalqı” kəliməsi belə, yadelli konsepsiyaları müdafiə edənlər üçün ciddi problem hesab olunmuşdur. Ona görə də, “Azərbaycan Türk xalqı” ifadəsinin öz təsdiqini tapmaması üçün sistemli çalışan “antitürkçü məktəb”in təmsilçiləri, onlar bir çox hallarda bunu gizlətmirlər də, müstəqilliyimiz dövründə də Azərbaycan Türk tarixinə, Azərbaycan Türk fəlsəfəsinə, Azərbaycan Türk dilinə, Azərbaycan Türk ədəbiyyatına qarşı saxtakarlıq etməkdən çəkinməmişlər. Çünki “antitürkçü məktəb” üçün bu gün keçərli olan “Azərbaycan Türk xalqı”nın tarixi, fəlsəfəsi, dili, ədəbiyyatı deyil, naməlum ya da Hind-İran-Avropa ruhu “Azərbaycan xalqı”nın tarixi, fəlsəfəsi, dili, ədəbiyyatıdır.

**Antitürk “Azərbaycan” və Türk “Azərbaycan” arasındakı ziddiyyətlər**  
“Azərbaycan” kəliməsi son əsrlərdə özünün Türklük, Oğuzluq, Xəzərlik anlamındakı mahiyyətindən kəskin şəkildə uzaqlaşdırılmasaydı, o zaman “Azərbaycan tarixi”, “Azərbaycan fəlsəfəsi”, “Azərbaycan ədəbiyyatı” kimi anlayışları adı altında “Sovet Azərbaycanı”nda, “İran Azərbaycanı”nda və çağdaş Azərbaycan Respublikasında bu qədər saxtakarlıqlar baş verə bilməz, bu gün “antitürk ənənələr” açıq şəkildə davam etdirilməzdi. Bu anlamda etiraf etməliyik ki, ən azı son iki əsrdə “ad” dəyişiklikləri fonunda “mahyyət”in saxtalaşdırılması çox sürətlə aparılmışdır. Ona görə də bu gün “Azərbaycan tarixi”, “Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi”, “Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi” dedikdə, ilk növbədə “Azərbaycan” adlı coğrafiyada ya da ölkədə yaşamış məlum və naməlum xalqların tarixi, fəlsəfəsi, mədəniyyəti gözümüz önündə canlandırılmağa çalışılmışdır. Bunun da nəticəsində müstəqil Azərbaycan Respublikasında tarix, fəlsəfə, mədəniyyət yazanların əksəriyyəti “Azərbaycan”ın eyniliyi kimi Turan-Oğuz-Xəzər, bir sözlə Türk ruhu konsepsiyası ya doğrudan anlamırlar, ya da Hind-İran-Avropa konsepsiyası baxımından bilərəkdən yaxına buraxmırlar.

Özəlliklə Hind-Avropa konsepsiyasından çıxış edən İ.Əliyev, İ.M.Dyakonov, F.Məmmədova, V.V.Bartold və başqa bu kimi

tədqiqatçılara görə, “Azərbaycan” anlayışı “Oğuz”, “Xəzər”, “Turan”, “Türk” kəlimələri istisna olmaqla digər istənilən etnik-milli kimliklərlə bağlı ola bilər. Bu anlamda onlara görə, “Azərbaycan” İran-Hind-Avropa mənşəli “Atropatena”dan gələn ya bir nəslə, ya da zərdüştlüyə, iranlılığa, odlar ölkəsinə, odun qoruyucusunu və bu kimi anlayışları ifadə edir (5, s. 63). Deməli, İran-Hind-Avropa ruhlu anlayışları daşıyan “Azərbaycan” Türklüyə, Oğuzluğa yaddır!!! Əgər “Azərbaycan” Türklüyə, Oğuzluğa yaddırsa, o zaman “Azərbaycan” adı altındakı tarix, ədəbiyyat, fəlsəfənin mahiyyəti də başqa yerlərdə axtarılmalıdır. Şübhəsiz, “Azərbaycan” kəliməsinin bu cür yozumu, özəlliklə Türk ruhundan uzaq “Azərbaycan” anlamında tarix, fəlsəfə, ədəbiyyat ortaya qoymaq Sovet-Rus, İran-Fars, “Avropa-Qərb” konsepsiyasına uyğundur. Bu anlamda “Azərbaycan” və “Türk” kəlimələrinin zahiri ayrılığını əsaslandırmaq, məhz onların mahiyyətini dəyişdirmək məqsədi güdmüşdür. Beləliklə, əsas nüvə olan Azərbaycanlılığımız və Türklüyümüzün bir-birinə qarşı qoyulmasıyla, özəlliklə Türklüyümüzün inkarı fonunda Azərbaycanlılığımızın iranlılaşdırılması/farslaşdırılması, sovetləşdirilməsi/ruslaşdırılması, bütövlükdə Hind-Avropa konsepsiyasına calanması prosesi baş vermişdir.

Deməli, bugünkü “Azərbaycan” adını daşıyan tarix, fəlsəfə, ədəbiyyat, mədəniyyət Turan-Xəzər-Oğuz-Türk ruhundan uzaqlaşdırıldıqdan sonra Sovet-Rus, İran-Fars, “Hind-Avropa” konsepsiyasına uyğunlaşdırılmağa çalışılmışdır. Turan-Oğuz-Türk ulusunun ana qollarında biri olan Azərbaycan türklərinin tarixi, ədəbiyyatı, fəlsəfəsi “Sovet Azərbaycanı”nda və “İran Azərbaycanı”nda inkar edilərək onun yerində hər iki Azərbaycanda “çoxsaylı xalqlar”, “çoxsaylı millətlər” tarixi, fəlsəfəsi, ədəbiyyatı ortaya atılmış, bu gün də həmin proses aşağı-yuxarı davam etməkdədir. Halbiki biz, “Rus-Sovet Azərbaycanı” və “İran Azərbaycanı” meydana çıxana qədərki dövrdə “çoxsaylı xalqlar”, “çoxsaylı millətlər” tarixinə, fəlsəfəsinə, ədəbiyyatına rast gəlmirik.

### **Azərbaycan – əski Türk vətəni**

Hesab edirik ki, m.ö. IV-II minillərdə Böyük Azərbaycan/Xəzərbaycan ərazilərindəki qədim dövlətlərin əksəriyyəti (Aratta, Subar, Qut, Turuk, Manna və b.) əsasən Oğuz Xaqanın qurduğu və onun varisləri tərəfindən davam etdirilən Turan İmperiyasının (m.ö. X-V minilliklər) ya bəylikləri olmuş ya da yarımmüstəqil şəkildə mövcudluqlarını qoruyub saxlamışlar. Turan İmperiyasının tərkibinə də Böyük Azərbaycan və ona həmhüddud ərazilərdəki bütün türksöylü xalqlar, yəni Sumerlər, Subarlar, Aratta, Qutlar, Turuklar, Kumanlar, Mannalılar, Kimmerlər, Sakalar, İskitlər, Madaylar, Hunlar, Qıpçaqlar, Qarqarlar, Xəzərlər/Azərlər, Oğuzlar,



Alpanlar/Albanlar və başqaları daxil olmuşlar. Bir sözlə, bizim fikrimizcə, adı çəkilən bu Turan/Türk tayfalarının hamısı Xəzərin az qala bütün ətrafında, yəni Şimali-Şərq, Şərq (Orta Asiya), Şimali-Qərb, Qərb (Böyük Azərbaycan) və Cənub sahillərində yaşayan yerli etnoslar idilər. Deməli, Türklərin ilk yurdu yalnız Cənubi Azərbaycan deyil, bütövlükdə Böyük Azərbaycan/Xəzərbaycan, yəni Xəzər dənizinin bütün ətrafı olmuşdur. Təbərinin təbrincə desək, “Azərbaycan xəzərlərin məmləkəti” idi. Ümumilikdə, ərəb yazarlarının Azərbaycanı xəzərlər ölkəsi kimi dəyərləndirməsi hər şeyi ortaya qoymuş olur. Əski dövrlərdə olduğu kimi, bu günün özündə də aşağı-yuxarı Xəzər dənizinin bütün ətrafı Türklərin çoxunluqla məskunlaşdığı ərazilər olaraq qalmaqdadır.

Bizcə, Turanın əsas mərkəzlərindən birinin Azərbaycan olması, eyni zamanda ilk qüdrətli Turan dövlətinin başçılarından olan Alp Ər Tonqanın Azərbaycanda da bir çox şəhəri bina etdirməsiylə bağlı əfsanələrin olması təbiidir. Bəzi tarixçilərə görə Gəncə şəhərinin əsasını qoyan da Turan xaqanı Alp Ər Tonqa olub. Firdovsiyə görə, onu iranlılar Azərbaycanın Bərdə bölgəsindəki qalasında öldürüblər ki, bunu Təbəri də yazır (**6, s. 649, 731-745**). Əgər Firdovsi Əfrasiyabı daha çox m.ö. VII əsrdə Sakların lideri olmuş Partatua ilə eyniləşdirsə, Təbəri Alp Ər Tonqanın ilk ari-türk əlaqələri dövründə m.ö. 13-12-ci əsrlərdə, Musa peyğəmbərin zamanında yaşaya biləcəyini də istisna etmir. Bütün hallarda Alp Ər Tonqanın hansı dövrlərdə yaşamasından asılı olmayaraq Azərbaycanla bağlılığı, ən azından Azərbaycanda olması haqqında bilgilər vardır. Bu bizə deməyə əsas verir ki, Azərbaycan Turan İmperiyasının yalnız tərkib hissəsi deyil, eyni zamanda mərkəzi olmuşdur.

Maraqlıdır ki, Türküstanda yaranmış Qaraxanlı dövləti dövründə yaşayan Mahmud Kaşğarlı (XI əsr) kimi Türk bilgini də əsərində Oğuz Xaqandan deyil, yalnız Alp Ər Tonqadan bəhs edir ki, onun atalarını da Qərb tərəfdə, o cümlədən Xəzərin qərbində, deməli eyni zamanda Azərbaycanda aramışdır (**7, s. 49**). Hətta, İran milli dastanlarında da əski Turan-İran müharibələrinin Orta Asiyadan çox Azərbaycanda baş verdiyi nəql olunur. Deməli, Turan yalnız Orta Asiya, Xorasan deyil, eyni zamanda Qafqaz və Azərbaycan olmuşdur. Bu anlamda Turan dedikdə, bəzi müəlliflərin yanlış olaraq yalnız Orta Asiyayı, Xorasanı göstərməsi doğru deyildir. Ergənəkon dastanında da Türklərin əski ataları Türküstana Xəzər dənizinin quzeyindən gəlirlər. Bir sözlə, Şərq Türkləri köklərini Qərb tərəflərdə (Xəzərin quzeyi və Qərbində, ya da Qafqaz və Böyük Azərbaycan ərazilərində) aradığı kimi, Qərb Türkləri də Şərqdə, yəni Türküstanda, Xorasanda, Moğolustanda aramışlar. Deməli, Türklərin Xəzər dənizinin bütün çevrəsində hakim millət olması şübhəsizdir (**8, s. 24-25**).

Ümumilikdə, Türklərin Xəzər dənizinin bütün ətrafında yaşayan yerli millət olması məsələsinin dəqiqləşməsi yalnız Azərbaycan türkləri deyil, bütün Türk xalqlarının problemidir. Belə ki, Turan İmperiyasının nüvəsi olan Türk xalqlarının bir hissəsinin sonralar daha çox “Azərbaycan türkləri” kimi tanınması onların ümumtürk xəzər/azər/kaz/quz/kas adlarını daşmasıyla bağlıdır. Bu günə qədər Xəzər dənizinə onlarla adlar verilmişdir ki, ancaq onlar arasında Xəzər, Türk, Quz, Kaspi, Kas, Oğuz kimi adların önə çıxmışdır. Deməli, Xəzər dənizinə verilən adlarla, onun hər iki sahilinə verilən yer adları Azərbaycan, Xəzər/Xəzərbaycan, Qazaxıstan, Oğuz, Qafqaz, Kazbek, Kepez bir-birini tamamlamışdır. Bu anlamda Xəzər dənizinin bütün ətrafında yaşayan türkləri dar anlamda birləşdirən Azərbaycan/Xəzərbaycan, Qazax Eli, Türkmən Eli, Oğuz Eli, Qıpçaq Eli geniş anlamda isə Turan İmperiyası olmuşdur. Bu anlamda sonralar və hazırda Azərbaycan türklərinin Xəzərlərin davamçısı kimi “Azərbaycan” ya da “Xəzərbaycan” kəlimələriylə yanaşı Turan ülküsünə sahib çıxmaları təbiiidir.

Yaqut əl-Həməvi də Azərbaycan sözünün kökündəki “azər” kəliməsinin “xəzər” sözüylə eyni mənəlilikindən bəhs etmişdir. Türkmənistan türkmənləri indinin özündə də Xəzərbecan, Xəzərbaycan ifadələrini işlədirlər ki **(9, s. 370)**, deməli, bütün zamanlarda azər və xəzər sözləri eyni mənəni, türklüyü və turanlılığı ifadə etmişdir. Türkmən şairi Əndalıp “Oğuznamə” əsərində Azərbaycana Xəzərbeycan demişdir **(10, s. 44)**. Türkmənlərin Koroğlusu da özünü xəzərbeycanlı adlandırır **(11, s. 33)**. Ona görə də, dəyərli alimimiz Firudin Ağasioğlu kimi o fikirdəyik ki, Oğuzlar, Xəzərlər/Azərlər ölkəsi anlamına gələn Azərbaycan kəliməsinin Strabonun irəli sürdüyü Atropatena, Aturpatakan anlayışlarına heç bir aidiyyəti yoxdur **(12, s. 15, 22)**. Başqa sözlə, iranlıların/arilərin oda sitayişdən dolayı bu əraziləri “odlar ölkəsi”, “od tanrısının yeri”, “od evi”, “od qoruyucusu”, “odla abadlaşdırılmış ölkə” adlandırması bir şey, turanlıların/türklərin isə milli kimlikləriylə bağlı yaşadıkları coğrafiyaya “xəzərlər/azərlər ölkəsi”, “oğuzlar ölkəsi”, “türklər/turanlılar ölkəsi”, “bayların uca yeri” adlandırması tamam başqa şeydir **(13, s. 108, 117)**.

Beləliklə, demək istədiyimiz odur ki, Azərbaycan türk alimləri Ön Asiyada, Orta Asiyada, Kiçik Asiyada türklərin yerli olması məsələsini ortaya qoymaqla dar anlamda Azərbaycan türklüyünü, geniş anlamda isə Turan türklüyünü müdafiə etmiş olurlar. Türklərin Ön Asiyaya və ona həmhüdud ərazilərə “gəlmə” xalq olması nəzəriyyəsinin puçluğunun ortaya çıxarılması, yalnız Azərbaycan türkləri deyil, onun Qərbində olan Anadolu türkləri və Şərbində olan Türküstan türkləri qədər eyni dərəcədə önəmlidir. Ona görə də, Qərb ideoloqlarının bütün uydurmalarına baxmayaraq, bunun

təsirindən az-çox kənarda qalan Türk və əcnəbi alimlərdən Rza Nur, M.Ə.Rəsulzadə, N.Qrablis, Hommel, Oppert, Says, M.H.Vəliyev, Ziya Bünyadov, Y.Yusifov, O.Tuna, T.Hacıyev, M.Adcı, F.Ağasıoğlu və başqalarının Turanlıların yalnız Ön Asiyaya deyil, Kiçik Asiyaya da guya “gəlmə” xalq olması nəzəriyyəsinə qarşı çıxaraq, bu ərazilərin yerli əhalisi olması müddəasını dəstəkləmələrini çox vacib hesab edirik. Bu baxımdan Azərbaycan, Türkiyə, Türkünstan alimləri arasında məhdud türklükdən deyil, Turan türklüyü kimi geniş anlamdan çıxış edilib Ön Asiya və Kiçik Asiyada Türklərin “gəlmə” deyil, yerli olması nəzəriyyəsini dəstəkləyənlərin sayının artırılması da diqqətçəkicidir. Əgər əvvəllər Qərb alimlərinin təzyiqi, təsiri altında Türk alimlərinin çoxu Türklərin hətta, iranlılardan sonra ya da onlarla birlikdə Ön Asiyaya, Kiçik Asiyaya gəlməsi fikrini müdafiə edirdilərsə, əsil həqiqətlər gün işığına çıxdıqca artıq durum xeyli dərəcədə dəyişməkdədir.

Dədə Qorqud boylarında açıq şəkildə “Azərbaycan” anlamında Oğuz-Türkünstan dövlətindən bəhs olunur (**14, s. 238, 266-267**). Oğuz-Türkünstan dövləti tarixi mənbələrdə bəhs olunan İşquz-Oğuz və Midiya-Turan dövlətləridir. Tanınmış qazax alimi Oljas Süleymenov İskitlərin qədim yəhudi mənbələrində «İş quz», «Aş quz» kimi qeyd edildiyini görmüş və bunu, «Kitabi-Dədə Qorqud»dakı «İç Oğuz»la eyniləşdirmişdir (**15, s. 242**). Deməli, “Azərbaycan” adının formalaşması İşquz-Oğuz və Midiya-Turan dövlətləriylə bağlıdır. Sonralar “Azərbaycan” adında formulə olunmuş İşquz-Oğuz və Midiya-Turan dövlətləri miladdan öncə 1-ci minilliyin ilk yarısında mövcudluğunu nəzərə alsaq, o zaman deyə bilərik ki, “Türk Azərbaycan” ən azı m.ö. 10-6-cı əsrlərdə mövcud idi.Tarix elmləri doktoru Süleyman Əliyarlı da yazır ki, türklərin Azərbaycan ərazisində yaşamış ən qədim sakinlər olduğunu e.ə. I minilliyin mixi yazılarında olan turukki və turuxi etnik adlar təsdiq edir. Onun fikrincə, turukku adının türk dilindən başqa bir yozumu olmaması onların türk-mənşəli xalq olduğunu sübut edir (**16, s. 164**). Eyni zamanda o, Azərbaycan türklərinin Şumer türkləri ilə qohumluğundan da bəhs edir (**16. 158**).

12-ci əsrdə yaşamış Nizami Gəncəvi də əsərlərində birmənalı şəkildə Azərbaycan, Xəzran (Xəzərlər ölkəsi), Turan, Türkünstan dövlətlərindən, onların qəhrəmanlarından bəhs edirlər. «Xosrov və Şirin» poemasında «Dərbənd dənizinin bir sahmanında», «Arrandan başlamış Ərmənə qədər» (**17, s. 63**) hökmdarlıq edən Məhin Banunun dilindən Nizami türklüyümüzün qədimliyini bu cür ifadə edir: «Əgər o aydırsa, biz afitabıq, O, Keyxosrov, bizsə Əfrasiyabıq» (**17, s. 119**). Deməli, Arran-Bərdə hökmdarı Məhin Banu özünü Əfrasiyabın, yəni türklərin nəsilindən hesab etmişdi. N.Gəncəvi də Məhin Banunun dilindən bu xalqın kökünün türk

olması və türklərin Əfrasiyab (Alp Ər Tonqa) kimi hökmdarının olması ilə fəxr edir. Xüsusilə N.Gəncəvi «İskəndərnamə» poemasında Türk xalqlarının qədimliyini, onların adət-ənənələrini böyük ustalıqla əks etdirmişdir. Bu əsərində Makedoniyalı İskəndərin Qıpçaq ellərinə səfərindən bəhs edən N.Gəncəvinin məqsədi türklərin yalnız Azərbaycanda deyil, Orta Asiya və bütün Qafqaz ellərində qədim xalqlardan biri olduğunu sübuta yetirmək olmuşdu **(18, s. 314)**. Ümumiyyətlə, N.Gəncəvinin bütün yaradıcılığı bizə onu deməyə əsas verir ki, o bir türk ölkəsində-şəhərində dünyaya gəlmiş, türk kimi böyümüş və türklük ideyasına xidmət etmişdir.

Əslində N.Gəncəvinin Azərbaycanla yanaşı Xəzran, Turan, Türkünstandan söz açması təsadüfi deyildi. 7-ci əsrdə xəlifə Müaviyənin müşaviri tərəfindən səsləndirilmiş bu həqiqəti o zaman yalnız ərəblər deyil, bütün yad millətlər qəbul edirdilər. Ziya Bünyadov yazır ki, ərəblər VII-VIII əsrlərdə Azərbaycan və Arranı istila edərkən, burada əsas tayfaların hunlar-xəzərlər, yəni türklər olduğunu öyrənmişdilər. Ərəb mənbələrində ərəblərin istilasından əvvəl Azərbaycanda türklərin yaşadığı haqqında məlumat da var. Ərəb mənbəyində belə bir rəvayət var ki, Ərəb xəlifəsi dövründə Xəlifə Müaviyə (661-680) qədim tarixə bələd olan Abid ibn Şariyə adlı yəmənliyə soruşur: «Türklər və Azərbaycan nə deməkdir?». Abid cavab verir ki, «Azərbaycan qədimdən türklərin yaşadığı ölkədir». Z.Bünyadova görə, bu rəvayəti şübhə altına almaq olardı, «lakin 1126-cı ildə farsca tərtib edilmiş imzasız bir əsərdə də həmin rəvayətə rast gəlirik. Burada belə deyilir: «Azərbaycan qədimdən türklərin əlində olan bir ölkədir». Bu imzasız əsər müəllifi, Himyari padşahlarından biri olan Raiş haqqında məlumat verərkən deyir ki, bu ölkə türklərin əlindədir» **(19, s. 159)**. Deməli, fars mənbələrində də “Azərbaycan” dedikdə, “qədim türklər ölkəsi” başa düşülmüşdür. Bununla da 7-ci əsrdə təsdiq olunmuş “qədim Türklər ölkəsi”, “Türklərin vətəni” ruhlu “Azərbaycan” kimliyi heç kəsə şübhə doğurmurdu.

### **Azərbaycan – Oğuzlar ölkəsi anlamında**

Orta çağın tanınmış Azərbaycan Türk tarixçisi Fəzlullah Rəşiddədin isə bu düşüncələrin davamı kimi “Oğuznamə”də “Azərbaycan” sözünü Oğuz xanla bağlamışdır. F.Rəşiddədinə görə, Oğuz xan Azərbaycanda məskunlaşdıqdan sonra əmr edir ki, hərə bir ətək torpaq gətirərək təpə yapsınlar: «Əvvəl o (Oğuz xaqan), öz ətəyində torpaq gətirib tökdü. Bunu o özü etdiyi üçün bütün döyüşçülər də onun kimi bir ətək torpaq gətirib tökdülər. Böyük bir təpə düzəldi və adını Azərbaycan qoydular. «Azər» türkcə uca deməkdir, bayqan varlıların, böyüklərin yeri mənasını verir (Bu ölkə belə adla tanındı və elə buna görə də bu gün Azərbaycan adlanır)» **(20, s. 22)**. Bu həm də Dış Oğuzlarla İç Oğuzların bütünləşməsindən sonra

Oğuzların miladdan öncə 10-6-cı əsrlərdə Azərbaycanda aparıcı qüvvəyə çevrilməsi, hətta oğuzların tanınmış xanı Oğuz xanın “Azərbaycan” adının banisi anlamında öz ifadəsini tapmışdır. Deməli, “Azərbaycan” İç Oğuzlarla Dış Oğuzlarla bağlı ortaya çıxmışdır. Çox güman ki, İç Oğuzlar xəzərlər olmuş, öz adını Xəzər dənizinə, Azərbaycan ölkəsinə vermişdir. Bu anlamda “Azərbaycan” dedikdə, oğuzların və xəzərlərin ölkəsi başa düşülməlidir. Hətta, F.Rəşiddədinə görə hərfi mənada da “Azərbaycan” oğuzlarla, Oğuz xanla bağlı olmuşdur.

Orta Çağda “Azərbaycan” hərfi mənada hansı mənə daşımından asılı olmayaraq “Oğuzlar, Türklər ölkəsi” kimi anlaşılmışdır. Ona görə də, 7-ci əsrdən başlayaraq A.A.Bakıxanlının “Gülüstani-İrəm” əsərinə qədər bütün tarixçilər “Azərbaycan”ı “Türklərin ölkəsi” kimi qəbul ediblər. Bizcə, 7-ci əsrdə Azərbaycanın “Türklər ölkəsi” kimi yad edilməsi, artıq oğuzlar, qıpçaqlar, xəzərlər, hunların daha çox türklər, bəzən də turanlılar adı altında tanınmasıdır. Artıq ilkin orta əsrlərdə “Türk” sözü Oğuz-Xəzər-Hun-Qıpçaq soyluların ümumiləşdirici adına çevrilmişdir. Türk ulusunun Oğuzlar və Xəzərlər yaşayan ölkəsi əsasən “Azərbaycan” idisə, Oğuzlar və Xəzərlə yanaşı bütün Türk xalqlarını özündə birləşdirən isə Turan olmuşdur. Bu anlamda Orta Çağ müəllifləri “Azərbaycan”, “Azərbaycan ölkəsi” ifadələrini ərazi və coğrafi anlamdan uzaq Oğuzlar və Türklər ölkəsi kimi ulus anlamında ifadə ediblər. Beləliklə, Dərbənddən Kəngər körfəzinə, Bakıdan Qarsa ya da Kərkükədək “Azərbaycan” kimliyini müəyyənləşdirən millət Oğuzlar-Xəzərlər-Türklər olmuşdur, bu gündə həmin gerçəklik davam etməkdədir. Bizcə, ərəb və fars tarixçiləri də “Oğuz-Xəzər” kimliyindən çıxış edərək Azərbaycan ölkəsini ya da Azərbaycan coğrafiyasını bu ərazilər çərçivəsində görmüşlər.

Bütün bunlara əsaslanaraq hesab edirik ki, “Azərbaycan” sözü həmin kəlimənin özündə ifadə olunan Türk millətinin (Oğuz, Xəzər, Türk, Azərbaycan) və Türk ölkəsinin-vətəninin (Oğuz, Xəzər, Turan, Türkan, Türkistan, Azərbaycan) adıyla bağlıdır. Orta Çağ müəllifləri də Oğuz, Türk ulusunun mahiyyətindən çıxış edərək həm qövmi, həm də coğrafi anlamında “Azərbaycan”dan söz açıblar. Bütün türksoylu xalqlar üçün də “Azərbaycan”a sahib olmaq, yalnız coğrafi və ölkə-vətən anlamı daşımamış, burada milli mənsubiyyət də əsas rol oynamışdır.

Deməli, Orta Çağda “Azərbaycan” kəliməsi Türk milləti, Türk dövləti anlayışlarının sinonimi olmaqla yanaşı, həmin ulusun, onun dövlətinin coğrafiyalaşmış ya da ölkə-vətən halına gətirilmiş forması da olmuşdur. Buna səbəb odur ki, Orta Çağda “Azərbaycan” tez-tez bir Türk-Oğuz-Turan tayfasından digərinin əlinə keçmişdir. Bu anlamda Oğuzun mərkəzi, Turanın əsas yurdlarından olan “Azərbaycan” bütün türksoylu xalqlar üçün

eyni dərəcədə doğma olmuşdur. Ona görə də, Azərbaycan coğrafiyasında, Azərbaycan ölkəsində hökm sürmüş bütün Türk-Oğuz-Turan sülalələri “Azərbaycan”ı qutlu bir mərkəz kimi görmüş, Azərbaycana sahib olmadan yeni bir Türk dövlətini yaratmağın mənasız olduğunu anlamışlar. Biz bunu İşqzlarda, Aranlarda, Səlcuqlarda, Qıpçaqlarda, Xəzərlərdə, Sacilərdə, Səlcuqlarda, Elxanilərdə, Teymurilərdə, Baharlılarda, Bayandurlularda, Osmanlılarda, Səfəvilərdə, Əfşarlarda, Qacarlarda görürük.

“Azərbaycan” kəliməsinin coğrafi və vətən-ölkə anlamda dərkindən çıxdığımız yol göstərir ki, onun mahiyyəti ilk başlanğıcda Türk ulusu və Türk dövləti kimliyində ifadə olunmuş, bu və ya digər mənada ilkin mahiyyətini daima qorumuşdur. Ancaq çar Rusiyası, Sovetlər birliyi və Pəhləvilər “İran”ı dönəmində “Azərbaycan” kəliməsinin coğrafi və ölkə-vətən anlayışı üzərində dayandığı üçün, onun ulus və dövlət kimliyi saxtalaşdırılmağa çalışılmışdır. Özəlliklə, “Azərbaycan” sözünün farsdilli, yunan, suriyani yozumları Türk ulusunun və Türk dövlətinin deyil, hind-avropa mənşəli iran/fars yönlü coğrafiyanın, ulusun tarixinin öyrənilməsinə yol açmışdır. Beləliklə, “Azərbaycan” kəliməsindəki Türk ulusu və həmin ulusun dövləti anlayışı məsələsinin araşdırmalardan uzun müddət kənarda qalması, üstəlik onun daha çox şəxs, coğrafi, ölkə-vətən anlayışları baxımından ön plana çıxarılması qəsdli xarakter daşmışdır. Bütün bunlar kifayət deyilmiş kimi, “Azərbaycan” sözünü “azəri” formasına salaraq uydurma irandilli-farsdilli etnik qrupa şamil etmək cəhdləri də olmuşdur. Deməli, Türk düşmənləri işlərini ehtiyatlı tutaraq coğrafi və ölkə-vətən anlayışlardan kənarda “xalq” yaratmaq işinə də baş vurmuşdur.

### **“Azərbaycan Türkçülüğü” məfkurəsi və Azərbaycan Cümhuriyyəti**

Türklük və Turanla bağlı “Azərbaycan” milli ideyası 1-ci Dünya müharibəsi dövründə (1914-1918) meydana çıxmışdır. Belə ki, 1-ci Dünya müharibəsi nəticəsində yeni milliyyətlərin ortaya çıxacağına inanan milli ideoloq Məhəmməd Əmin Rəsulzadə təmsil olunduğu cəmiyyəti əvvəlcə Türk milliyyətçiliyi ya da Qafqaz Türk milliyyətçiliyi, Qafqaz türkləri kimi qələmə versə də, daha sonra Azərbaycan Türk milliyyətçiliyi, Azərbaycan türkləri anlayışları üzərində dayanmışdır. Rəsulzadənin dünyagörüşündə “Azərbaycan” milli ideyasının formalaşmasında isə Türkçülük və Turançılıq ideyaları mühüm rol oynamışdır ki, onların hər birinin, yəni Azərbaycanla Türkçülüyn, Azərbaycanla Turançılığın ayrı ayrılıqda ələ alınmasını məqsədə uyğun görürük.

“Tarixi-coğrafi Azərbaycan”ın Türkçülüklə bağlı olması fikrini M.Ə.Rəsulzadə ilk dəfə qismən 1916-cı ilin mart ından “Açıq söz” qəzetində qələmə aldığı “Məktəb və mədrəsə” silsilə yazılarında, əsasən də

həmin ilin oktyabrında yazdığı “Nə Qafqasiya, nə də İran” məqalələrində ifadə etmişdir. O, həmin məqalələrində yazırdı ki, Qafqaz türklərinin özlərini “qafqasiyalı”, “Qafqaz türkü” adlandırır da Azərbaycanı iki hissəyə bölən Araz çayının o biri tayında yaşayan türklərə “iranlı” kimi yuxarıdan aşağı bir nəzərlə baxmaq ruhumuza sirayət etmiş bir xəstəlikdir **(21, s. 536-537)**. Qeyd edək ki, burada adıçəkilən məqalələrinə qədər Rəsulzadə özü də əsasən “Qafqaz türkləri” “Qafqaz müsəlmanları”, “İran türkləri”, “İran Azərbaycanı” kəlimələrindən istifadə etmişdir **(21, s. 284, 311, 363, 367, 530)**. Yalnız 1916-cı ilin başlarından etibarən həmin anlayışlarla yanaşı “Azərbaycan türkləri”, “Azərbaycan müsəlmanları”, “Azərbaycan türkcəsi” **(21, s. 298, 301, 386, 387, 442)** kəlimələrindən də istifadə edən Rəsulzadə “Məktəb və mədrəsə” məqaləsində yazırdı ki, əqrabalıq, dil və ədəbiyyat baxımından “İran Azərbaycanı ilə Qafqasiya Azərbaycanı arasında fərq heç yoxdur” **(21, s. 438)**. “Nə Qafqasiya, nə də İran” məqaləsində isə o, açıq şəkildə Şimali Azərbaycanda ya da Qafqazda yaşayan türklərin özlərini Qacarların Azərbaycan əyalətində yaşayan türklərdən ayrı müstəqil bir etnoqrafik vücut kimi görüb “Qafqaz türkü” adlandırmasını yanlış hesab etmişdir. Türk şöbələri arasında “Qafqaz türkü” ismiylə tanınan etnoqrafik şöbə yoxdur, deyən Rəsulzadə yazırdı: “Azərbaycan türkü, Azərbaycan şivəsi, Azərbaycan ədəbiyyatı var. Ola da bilər. Fəqət Qafqasiya türkcəsi və Qafqasiya türkü olamaz. Bu gün nə “Xosrov Pərvizi” yazan Mirzə Abdullah iranlı, nə də Kazımoğlu qafqasiyalıdır. Onların ikisi də azərbaycanlılardır. Birincisinin əsəri, ikincisinin də mütaliəsi nə iranca yazılmış, nə də qafqazca. İkisi də türkcə yazılmışlar. Biz, özümüzü qafqasiyalı sananlar bu həqiqəti bir kərə bilməli və anlamalıyıq ki, yurdumuzda mühacir və mehman sifətilə yaşayan “iran”lılar, az bir istisna ilə İran Azərbaycanından gəlmiş iranlılardır. Onların dili də, məişəti də, adət və əxlaqları da bizimkinin eynidir. Başqa dürlü olamaz da. Çünki hamımız bir kütlənin (Azərbaycan Türkünün) parçası, bir məcmuinin hissəsiyiz, xəlf təbrincə, “hamımız bir bezin qırağıyız”, Araz çayının qismən bu, qismən də o tərəfində bulunan türklər, bir kərə bilməlidir ki, nə iranlı, nə də qafqasiyalı bəlkə: azərbaycanlılardır” **(21, s. 537)**.

Gördüyümüz kimi, Rəsulzadə “Azərbaycan” milli ideyasını hər şeydən öncə Qafqaz türkləri ilə “İran” türklərini birləşdirən, onların biri-birindən ayrı deyil vahid ulus olması anlamında gündəmə gətirmişdir. Başqa sözlə, Rəsulzadənin irəli sürdüyü “Azərbaycan” ideyasının əsasını Dərbənddən Kəngər korfəzinə, Bakıdan İrəvanadək eyni adət-ənənəyə, əxlaqa, məişətə, dilə, ədəbiyyata sahib olan türklərin vahidliyi, bütünlüyü təşkil etmişdir. Bu mənada Rəsulzadə yazılarında artıq “Azərbaycan türkləri”, “Azərbaycan muxtariyyəti” anlayışlarına geniş yer verir **(22, s. 150, 204, 388)**, Türk

xalqları arasında Azərbaycan türklərinin öz dili, öz ədəbiyyatı, öz adəti olmasını müdafiə edirdi (22, s. 186). 1917-ci ilin mayında Moskvada keçirilən Birinci Rusiya müsəlmanları qurultayında digər türk xalqlarıyla yanaşı “Azərbaycan muxtariyyəti” ideyasını da irəli sürən Rəsulzadə artıq həmin ilin sonunda “Azərbaycan muxtariyyəti haman bir əmri-vaqe halını almaldır”- deyə (22, s. 408), fikrini açıq şəkildə ifadə etmişdir. Bizcə, “Azərbaycan muxtariyyəti” ideyasını ortaya atan Rəsulzadə, bununla da yeni bir Türk dövlətinin adının bəirlənməsi yolunda ciddi zəmin hazırlamış, eyni zamanda “Qafqaz” türkləri ilə “İran” türklərinin ortaq gerçək adını da dəqiqləşdirmişdir: Azərbaycan türklüyü!!!

Azərbaycan türkcülüyü milli ideyası yetərincə öz təsbitini tapmamasının nəticəsi idi ki, Azərbaycan Cümhuriyyəti gerçəkləşdikdən sonra da (28 may 1918-ci il) Azərbaycanla türklüyün, turanlılığın biri-birinə zidd ya doğma olması məsələsində müzakirələr davam etmişdir. Çox maraqlıdır ki, ilk dövrlərdə türkcülərin bir qismi “Azərbaycan” adının Türk kimliyini ifadə etmədiyi üçün ondan imtina edilməsinin tərəfində olduğu halda rusiyaçılar, ittihadçılar və irançılar isə yuxarıda ifadə etdiyimiz mövqelərində qalmağa davam edirdilər.

Bizcə, 1918-ci ildə qurulan dövlətə “Azərbaycan” deyil, başqa bir ad məsələ, Oğuz Cümhuriyyəti ya da Türküstan ismi verilsəydi, bu ərazidə yaşayan Türk xalqının SSRİ və SSRİ-dən sonrakı dövərdə həyatı müsbət və mənfi anlamda xeyli dərəcədə fərqli olacaqdı. Ancaq yeni Türk dövlətinə “Oğuz Cümhuriyyəti” adı veriləcəyi halda, bu adı daşıyan ulusun tarixi tələyinin hansı istiqamətdə inkişaf edə biləcəyi haqqında fikir yürütmək çox çətinidir. Amma bir şeyi dəqiq bilirik ki, yeni Türk dövlətinin ismi məsələsinin müzakirəsində “Azərbaycan”la yanaşı Oğuz ya da Türküstan adı üzərində dayanılması da təsadüfi olmamışdır. Çünki bu bölgənin aborigen yaşayanları olan Türklər öz ölkələrini milli kimliklərinə uyğun olaraq Türküstan, Xəzran-Azərbaycan, Oğuz, Turan kimi tarixə daha çox damğasını vuraraq Oğuzluğunu, Turanlığını, Xəzərliyini, Türklüyünü də XX əsrin əvvəllərində qoruyub saxlamışdır. Məhz bu vahidliyin, eyniliyin nəticəsi olaraq da yeni Türk dövlətinin ismi kimi əsasən “Oğuz”, “Türküstan” və “Azərbaycan” adları ön plana çıxmışdır. Bu anlayışlardakı vahidlik, eynilik də hərfi mənə üzərindən deyil, tarixi gerçəklik və milli mənsubiyyət əsasında ifadə edilmişdir.

Bu adlardan hər birinin Türklüyü ifadə etdiyini yaxşı anlayan milli aydınlarımızın çoxunun sonda ən optimal variant olaraq “Azərbaycan” üzərində dayanmaları isə diqqətçəkicidir. Yeni yaranmış Türk dövlətinə konkret etnik kimliyi ifadə edən, bu anlamda heç kəsə şübhə yeri qoymayan Oğuz, Türküstan deyil, artıq Türk ulusu mahiyyətindən kifayət



dərəcədə uzaqlaşdırılaraq daha çox İrançı-Ariyançı coğrafiya ya da ölkə anlamında yaygın “Azərbaycan” adı üzərində dayanılması Türk aydınlar, o cümlədən Türk xalqı arasında istər-istəməz mübahisələrə yol açmışdır. Başqa sözlə, daha çox hərfi mənada, özü də fars dilində “odlar yurdu” ya da ona yaxın anlamda izah olunan “Azərbaycan” adının yeni Türk dövlətinə verilməsi birmənalı qarşılanmamışdır. Həmin dövrdə Türk aydını Əmin Abid yazırdı ki, 1918-ci ildə Cənubi Qafqaz Seymində təmsil olunan türklərin gürcülər və ermənilərdən fərqli olaraq ölkələrinə verdikləri «Azərbaycan» adı millətin adına uyğun olmamışdır: «Ancaq bizdən daha irəli görüşlü olan qonşularımız hadisəyə millət görüşündən yaxınlaşaraq doğru bir tanımlamayla öz ölkələrinə Gürcüstan və Ermənistan adını verdikləri halda, türk üzvlər hökumətimizin adıyla ilgili fərqli bir görüş ortaya qoydular. Seymdəki türklər hökumətimizə Azərbaycan adını vermişlərdir» (23, s. 81-82).

Şübhəsiz, həmin dövrdə Türk aydınlarından bir hissəsinin “Azərbaycan Cümhuriyyəti” adına olan etirazlarının kökündə də məhz “Azərbaycan” anlayışının Türklükdən xeyli dərəcədə uzaqlaşdırılmasıyla bağlı idi. Özəlliklə, “Azərbaycan” anlayışının tarixi-coğrafi və etnik anlamda iranlılaşdırılması ya da ariyanlaşdırılması (hind-avropa nəzəriyyəsinə) fonunda, Türk milliyətçilərinə görə belə bir ismin Türk dövlətinə verilməsi məntiqəuyğun ola bilməzdi. Ancaq Türk düşməni ideoloqların “Azərbaycan” anlayışını türklükdən, oğuzluqdan, turanlılıqdan uzaq tutulub iranlılaşdırılması, ruslaşdırılması, avropalaşdırılması prosesini zamanında çox yaxşı dərk edən milli ideoloqumuz Məhəmməd Əmin Rəsulzadənin Turanın mərkəzi olan Azərbaycanın bir hissəsində yaradılmış Türk dövlətinə “Azərbaycan Cümhuriyyəti” adının verilməsində əsas məqsədi quzeyli-güneyli Azərbaycanı, Azərbaycan türklərini Türklüyə, Oğuzluğa və Turanlığa yenidən qaytarmaq idi. Bu anlamda yeni yaranmış Türk dövlətinə “Oğuz” ya da “Türküstan” deyil, məhz “Azərbaycan” adının verilməsi Türk kimliyinin ifadəsi baxımından uğurlu görünməsə də, ancaq burada əsas məsələ daha geniş çaplı milli hədəfin ortaya atılması idi. Belə ki, əgər yeni Türk dövlətinə “Oğuz Cümhuriyyəti” ismi verildiyi halda, 1828-ci ildə fiziki cəhətdən bölünmüş Azərbaycan türkləri mənəvi-ruhi cəhətdən də parçalanmış olacaqdılar. Bununla da Oğuz türkləriylə Azərbaycan türkləri arasındakı bağ, indiki Türkiyə ya da Türkmənistan türkləriylə olan bağdan uzağa getməyəcəkdi. O zaman Oğuz türkləri də məcburən Qacarlar dövlətindəki Azərbaycan türklərinin dövlətçilik ənənələrindən tutmuş fəlsəfi, mədəni, ədəbi irsinə qədər hər bir şeydən uzaq durmaq məcburiyyətində qalacaqdılar.

Ona görə də “Azərbaycan” milli ideyasının müəllifi olan M.Ə.Rəsulzadə Cümhuriyyət dövründə Türk dövlətinə belə bir adın verilməsini üç faktorla izah etmişdir: 1) “Qafqaz Azərbaycanı” və “İran Azərbaycanı”nda məskunlaşmış türklər tarixən milli kimlik anlamında “Azərbaycan”la bağlı olmuş, bu anlamda milli kimliyi “Azərbaycan türkü”, milli dili “Türk dili” ya da Türk dilinin Azərbaycan şivəsi adlandırılmışdır; 2) Quzeyli-güneyli Azərbaycan türkləri dil, din, etnik, mədəni və sosial baxımdan tarixən vahidlik təşkil etmişdir; 3) Qafqaz türklərinin yaşadıkları coğrafiya da tarixən “Azərbaycan” adını daşımışdır. Rəsulzadənin bu izahlarının nəticəsi olaraq da çox keçmədən milli sosialistlərin, milli ittihadçıların çoxu uyğun olaraq Rusiya yanlısı, ya da Osmanlı yanlısı olmaqdan əl çəkərək “Müstəqil Azərbaycan” ideyasını müdafiə etməyə başladılar. M.Ə.Rəsulzadə 1918-ci ilin 10 dekabrında parlamentin 2-ci iclasındakı çıxışında “Azərbaycan” milli ideyasının şüurlarda qazanılmış bu uğurunu nəzərdə tutaraq deyirdi: «Daima Azərbaycan məfkurəsinin müdafiəçisi olan firqəmiz üçün bu gün o böyük məqsəd hasil olmuşdur. Çünki artıq gərək sağlar, gərəkse sollar Azərbaycanı inkar deyil, var qənaətlərlə isbat edirlər. Çünki artıq Azərbaycan fikri üzərində müsəlman firqələri arasında ixtilaf-nəzər yoxdur. Çünki cəmiyyətimizin zəhnində Azərbaycan istiqlalı fikri yer tutmuş, yerləşmişdir. Çünki üçrəngli o məğrur bayraq artıq siyasətən hamımızı birləşdirmişdir» (24, s. 50).

Şimali Azərbaycan türklərinin böyük çoxluğu siyasi əqidələrindən asılı olmayaraq Azərbaycan milli ideyasını qəbul etdikləri bir dövrdə ruslardan sonra bundan ən çox narahatçılıq yaşayan irançı qılığına girmiş farslar olmuşlar. Həmin dövrdə “Azərbaycan” ismi üzərindən müzakirələrin mərkəzində isə Bakıdakı “Azərbaycan” qəzeti ilə Tehrandakı “İran” qəzeti dayanmışdır. Belə ki, Rəsulzadə 1919-cü ilin aprelində “Azərbaycan” qəzetində yayınlanan “İran və biz” məqaləsində Qacarlar dövlətindəki irançıların “Azərbaycan” adı üzərindən sui-istifadə etmələrinin doğru olmadığını yazmışdır. Milli ideoloqumuz Qacarların sülaləsinin Türk kimliyini, eyni zamanda türklərin, o cümlədən Azərbaycan türklərinin Qacarlar dövlətindəki ana varlığını nəzərdə tutaraq yazırdı ki, Cümhuriyyətlə Şahlıq arasında iqtisadi, ədəbi, tərbiyəvi, ən əsası böyük bir qohumluq vardır. Bu baxımdan irançı aydınların Azərbaycanın şimalında yaranan Türk Cümhiyyətinin isminə düşməncəsinə münasibət bəsləyərək bunu, “İran”a təhdid kimi görmələrini doğru qəbul etməyən Rəsulzadə hesab edirdi ki, “Azərbaycan” adını Qacarlar dövlətinin bir hissəsi olan Azərbaycana bağlayaraq başqa mənalara yozmağın bir anlamı yoxdur: “Azərbaycan derkən qəsdimiz Şimali Azərbaycan və yaxud Qafqasiya Azərbaycanıdır ki, əski Aran ilə Şirvan və Muğanı ehtiva edər. Azərbaycan

ismi isə coğafi istilah olmaqdan ziyadə qövmi bir mənə ilə işlənmişdir. Biz kəndimizi Azərbaycan dili ilə (ki türkcənin bir növüdür) mütəkəllim məxsus bir qövmlə ədd edəriz. Bu qövmlə ismi nə Aran, nə Şirvan, nə də Muğandır. Yalnız Azərbaycandır” (25, s. 231).

Bizcə, Rəsulzadə bu məqaləsində yeni Türk dövlətinə niyə “Azərbaycan” adının verilməsi məsələsinə əsasən nöqtə qoymuşdur. Milli ideoloq “Azərbaycan” adının yalnız coğrafi ya da vətən anlamında başa düşülməsini yanlış olduğunu, burada əsas məsələnin “Azərbaycan” kəliməsinin milli kimlik olaraq anlaşılmmasının önəmini vurğulamışdır. Başqa sözlə, “Azərbaycan” kəliməsinin milli kimlikdən uzaqlaşaraq coğrafiya ya da vətən anlamında başa düşülməsini doğru qəbul etməyən Rəsulzadə hesab edirdi ki, türklüyün, o cümlədən Azərbaycan türklüyünün sinonimi olan “Azərbaycan” kəliməsi yenidən milli kimlik anlamında çar Rusiyasının işğalından sonra ortaya çıxmışdır. Belə ki, çar Rusiyasının “Azərbaycan” adına qoyduğu qadağalara baxmayaraq, 19-cu əsrin ikinci yarısından etibarən Gəncə, İrəvan və Bakı vilayətlərindən Sankt-Peterburqa, Moskvaya təhsil almağa gedən tələbələr “Azərbaycan cəmiyyəti” adlı təşkilatlar qurmuş, burada keçirdikləri tədbirlərinə “Azərbaycan gecəsi” ismini vermişlər. Eyni zamanda, Qafqaz türkcəsindən rusçaya lüğət tərtib edən milli aydınımız S.M.Qənizadə kitabını “Azərbaycan türk dili-Rusca lüğət” adlandırmışdır. Rəsulzadə yazırdı: “Ola bilər düşünülün ki, başqa bir isimlə olsa da məxsus bir qövmlə olmaq əsası və xüsusiyyəti uya bilər bir kütlə olduğu üçün mətlub degildir. Böylə bir düşüncənin, əlbəttə ki, ciddi mütəfəkkirlərcə beş para qiyməti olamaz. Çünki o zaman Cümhuriyyətimizi təşkil edən qövmlənin qövmlüyünü inkar etmək, ona kəndi müqəddəratını təyin haqqını verməmək icab edir. Böylə bir vəziyyətə ruslar, ingilislər, firəng və sair xristian millətlər durmadığı halda dindəş bir dövlətin duracağını qətiyyənlə təsəvvür etməyiz. Böylə olunca Azərbaycanın nə ismi, nə də cismi iranlı qardaşlarımızda şəkk və şübhə hissi oyatmamalı, yəni başlarında bir Ermənistan, bir Gürcüstan hökuməti təşəkkül etdiyi bir zamanda, bir də həmkeş (dindəş, məzhəbdəş – F.Ə.) və əqraba bir Azərbaycan Cümhuriyyətinin təşəkkül edib kəsbi-qüvvət etməsini səmimənə bir surətdə arzu etməlidirlər” (25, s. 232).

Ümumiyyətlə, milli ideoloqumuz Məhəmməd Əmin Rəsulzadə hesab edirdi ki, əgər çar Rusiyasının işğalı altında olan Quzey Azərbaycan müstəqilliyinə (1918-1920-ci illər) qovuşmuşdursa, buna ən çox sevinən Türk Qacarlar dövləti olmalıdır. Halbuki bunun tərsinə, Quzey Azərbaycanın müstəqillik əldə etməsini Türk Qacarlar dövlətində başqa yerə yozanlar tapılırdı. Rəsulzadə işarə edirdi ki, Quzey Azərbaycanın müstəqillik əldə etməsini Təbrizli Azərbaycanın gələcəkdə onunla

birləşməsi kimi yozanlar spekulasiyaya yol verirlər. Çünki o dövəmdə Qacarlar dövlətinin yetkililərindən bir qismi, özəlliklə Turan türkləri Azərbaycan Cümhuriyyətinin qurulmasına sevindiyl halda, digərləri daha çox da farsdillə təbəqə bundan rahatsız idilər. Bu işə öz əks-sədasını indilə olduğı kimi, mətbuat səhifələrində tapırdı.

Bizcə, həmin dövrdə Rəsulzadənin həm yeni Türk Cümhuriyyətinə Azərbaycan adının verilməsində israr etməsi, daha sonra Türk Qacarlar dövlətinin bu məsələdəki rahatsızlığına gətirdiyi izahlar bu gün üçün də çox önəmlidir. Əslində Rəsulzadə apardığı milli mücadilə yolunda heç bir zaman “İranı və Turanı” idarə edən Türk Qacarlar dövlətinə qarşı kəskin mövqə tutmamışdır. Sadəcə, Rəsulzadə Qacarların demokratikləşməsi, konstitusiyalı və parlamentli bir ölkəyə çevrilməsinə çalışmışdır. Azərbaycan Cümhuriyyəti qurulduqdan sonra da Rəsulzadə Türk Qacarlar dövlətiylə münaqişələrə girməkdən yan qaçmış, Türk Azərbaycan dövlətinin müstəqilliyinin onlar üçün də zəruriliyindən bəhs etmişdir. Bizcə, Rəsulzadənin bu mövqeyi Azərbaycanın bütövləşdirilməsi yolunda əsas prinsiplərdəndir. Yəni öncə Güney Azərbaycana Turanın bir hissəsi kimi baxmaq lazımdır.

1920-ci illərdə Türkiyədə siyasi mühacir kimi fəaliyyət göstərdiyi zaman da M.Ə.Rəsulzadə yazırdı ki, yeni Cümhuriyyətə “Azərbaycan” ad versələr də, əslində bir türk hökuməti, başqa sözlə kiçik Türkiyə idi. Deməli, bu ölkənin adının nə cür adlanmasından asılı olmayaraq Azərbaycan Cümhuriyyəti bir türk dövləti, bir türk hökuməti olmuşdur. M.Ə.Rəsulzadə «Azərbaycan» sözünə sinonim kimi «kiçik Türkiyə» ifadəsini də bu mənada işlətmişdir. Hər halda açıq şəkildə hiss olunur ki, Cümhuriyyət ideoloqları milli mənsubiyyət, milli dili, milli mədəniyyəti, dövlətçiliyi, dövlət ənənələrini həm «Azərbaycan»-azərbaycançılıq, həm də türkçülük-turançılıq ideyaları əsasında təbliğ ediblər. Fikrimizcə, bundan çıxış edərək M.Ə.Rəsulzadə yazırdı ki, Rusiyada yaşayan Qafqaz müsəlmanlarını «türk», ölkələrini «Azərbaycan» kimi qəbul etdirmək qazanılmış bir dava idi. Onun fikrincə, «Azərbaycan» sözü artıq xalqın düşüncəsində də coğrafi mənadan ideoloji mənaya çevrilmişdir: «Xalqın düşüncəsində AZƏRBAYCAN məfhumu coğrafi bir mənadan ziyadə (daha çox – F.Ə.) fikir və əməl şəklində təcəssüm ediyor» (26, s. 95).

### **Türk Azərbaycana qarşı “Rus Azərbaycanı” və “İran Azərbaycanı” ideyaları**

Azərbaycan Cümhuriyyəti süqut etdikdən sonra belə, “Azərbaycan” məsələsinin günümüə qədər aktuallığını qoruyub saxlamasında Rusiya, “Pəhləvilər İranı” və Tükiyə kimi 3 dövlətin ideoloqlarının əhəmiyyətli

dərəcə də rolu olmuşdur. Özəlliklə, Sovet Rusiyası və Pəhləvilər “İrani”nin yetkililəri, ideoloqları 1920-1930-cu illərdə “Türk Azərbaycanı”nın “Türksüz Azərbaycan”a yəni Azərbaycanın şimalının “Sovet-Rus Azərbaycanı”na, cənubunun isə “İran Azərbaycanı”na çevrilməsi yolunda böyük bir yol qət etmişlər. Belə ki, bu dövrdə Sovet Rusiyasında Poxomov, Dyakonov kimi yarırus yarıyəhudi tarixçilər, Pəhləvilərdə isə Əhməd Kəsrəvi tək yarıtürk yarıiranlı alimlər Türk-Oğuz-Turan ruhlu Azərbaycanı istər hərfiyyən, istərsə də mahiyyətə təhrif edərək “Azəri” anlamında irandilli, ya da “Azərbaycanlı” mənasında qafqazdilli (əslində rusdilli) “xalq” yaratmağa başlamışlar.

Bu baxımdan zərrə qədər də şübhə etmirik ki, Sovet Rusiyası (Bartold, Dyakonov, Poxomov, İ.Əliyev və b.) və Pəhləvi-İran ideoloqları (M.Əfşar, Ə.Kəsrəvi və b.) tərəfindən Türk kimliyinə qarşı olaraq müdafiə edilən “Azəri” və “Azərbaycanlı” anlayışları “Azərbaycan” kəliməsinin Türk-Oğuz-Turan mahiyyətindən uzaqlaşdırmaq üçün öncədən düşünülmüşdü. Amma onlar ilk dövrlərdə çalışırdılar ki, mümkün olduğu qədər “Azəri” və “Azərbaycanlı” anlayışları Azərbaycan türk aydınlarının özləri tərəfindən irəli sürülsün, əsaslandırılsın. Bu məqsədlə “Azərbaycan” sözünün orta əsr müəlliflərinin əsərlərinə istinadən türklükdən, oğuzluqdan uzaq yeni-yeni şərhləri ortaya atılırdı. Çox təəssüflər olsun ki, əsil türk ruhlu aydınlarımızda bir çox hallarda bunun fərqi nə varmadan “Azərbaycan” kəliməsinin fars, suriyani, yunan anlamındakı təfsirlərinə uymuşlar. “Azərbaycan” kəliməsinin bu dillərdəki yozumu isə onu türklükdən daha da uzaqlaşdırmışdır.

Halbuku “Türk” sözünün milli kimlik və dövlət adı kimi əsasən 4-7-ci əsrlərdə yaygınlaşdığını nəzərə alsaq, o zaman görərik ki, “Azərbaycan” kəliməsi daha əskilərdə Türklüklə yanaşı Oğuzluğu, Xəzərliliyi, Q(K)azaxlığı da ifadə etmişdir. Əlbəttə bu o demək deyil ki, daha əskilərdə “Türk”, “Turan” anlayışları olmayıb. Sadəcə, Azərbaycan və ona həmhüdud ölkələr daha əskilərdə Turan-Türk və Oğuz-Xəzər anlayışları arasında yer dəyişdirmiş, ancaq onlardan bizə dörd əsas ad qalmışdır: 1) Oğuz; 2) Turan; 3) Xəzər; 4) Azərbaycan. Şübhəsiz, Azərbaycan ya da Xəzərbaycan məhz Oğuzluğun və Turanlılığın ən çox bu bölgədə yayılmasının, eyni zamanda Azərbaycanın ən əski dövrlərdən türklərin-turanların ölkəsi olmasının bariz örnəyidir. Bu anlamda sonralar və hazırda Azərbaycan türklərinin Oğuzların-Xəzərlərin davamçısı kimi “Azərbaycan” və “Xəzər” kəlimələrinə sahib çıxmaları təbiidir. Bir sözlə, indi bütövlükdə Türk adlananlar vaxtilə Oğuz, Xəzər, Qazax, Bulqar, Hun, Suvar, Baharlı, Qacar, Əfşar və başqa isimlərlə tarixdə adını qoymuşlar ki, onların hər biri bizim, yəni “Azərbaycan Türk xalqının tarixi”nin bir hissəsidir.

Bunu, bizdən daha yaxşı bilən Sovet-Rus və İran-Fars ideoloqları da daima Xəzərləri, Hunları, İskitləri-Oğuzları, Qazaxları, Baharlıları, Bayandurları, Qacarları “Türk Azərbaycan”ından, Azərbaycan Türk tarixindən uzaq tutmağa çalışmışlar. Beləliklə, onların “Azərbaycan” kəliməsi üzərində apardığı ideoloji oyunlar 1930-cu illərin sonlarına doğru həm “Sovet Azərbaycanı”, həm də “İran Azərbaycanı”nda öz “bəhərsini” verməyə başlamışdır. Hər iki Azərbaycanda milli ruhlu aydınların repressiyaya cəlb olunmasıyla yalnız Türk millətinin milli ruhlu başbilənlərinin həyatlarına son qoyulmamış, eyni zamanda onun Oğuz-Türk-Turan ruhlu milli dilinin (Türk dilinin), milli kimliyinin (Türk kimliyinin), milli vətəninin (Türk Azərbaycanın) üstündən də amansızcasına xətt çəkilmişdir. Bununla da, Dərbənddən Kəngər körfəzinə, Bakıdan Ərzuruma ya da Kərkükə qədərki Türk Azərbaycanında vahid millət, vahid dil, vahid mədəniyyət, vahid tarix, vahid vətən anlayışları aradan qaldırmağa çalışaraq, onun yerini irandilli azərilər, irandilli kürdlər, irandilli talışlar, irandilli tatlar, qafqazdilli udinlər, qafqazdilli albanlar, qafqazdilli ləzgilər, dağ yəhudiləri, rusdilli malakanlar və bu kimi “xalqlar”a, “millətlər”ə parçalamaqla doldurmaq istəmişlər. Guya, bugünkü Azərbaycan xalqının əcdadları da, hazırda əsasən türk dillərindən birində danışan irandilli “azərilər” ya da qafqazdilli albanlar, udinlər və başqalarıdır.

Bu baxımdan “Azərbaycan tarixi”, “Azərbaycan xalqının tarixi” anlayışlarına 1930-cu illərin sonlarına qədər olan baxışla sonrakı baxışlar arasında kəskin fərqlərin, daha doğrusu az qala alternativsiz müddəaların ortaya atılması təsadüfi olmamışdır. Sovet Rusiyası və Pəhləvilər İranı demək olar ki, eyni dövrdə 1930-cu illərin ortaları və sonlarına doğru hər iki Azərbaycanda düşünülmüş siyasəti həyata keçirirdilər. Doğrudur, bəzi məsələlərdə heç də onların maraqları kəsişmirdi. Amma bütövlükdə hər ikisinin ortaq niyyəti hərfi mənada “Azərbaycan” kəliməsindən Türk anlamını, mahiyyətə isə Azərbaycan ölkəsindən Türk Azərbaycanı izini silmək, bunun əvəzində “Rus-Sovet Azərbaycanı” ya da “Fars-İran Azərbaycanı” ortaya qoymaq idi.

Maraqlıdır ki, onların ideoloqları “Rus-Sovet Azərbaycanı” ya da “Fars-İran Azərbaycanı”nı əsaslandırmaq üçün yalnız yeni yazdıqları kitablarda saxtakarlıqlarla kifayətlənməmiş, eyni zamanda vaxtilə Azərbaycan türklərinin tarixinə, ədəbiyyatına, fəlsəfəsinə aid yazılmış kitablara da ciddi şəkildə əl gəzdirmişlər. Məsələn, A.A. Bakıxanovun 1951-ci ildə Azərbaycan türkcəsində nəşr olunmuş “Gülüstani-İrəm” əsəri çoxlu təhriflərə məruz qalmışdır. Çünki o, bu əsərində Türk, Türk dili, Türk Azərbaycanı, Xəzər Azərbaycanı kimi anlayışlardan geniş şəkildə istifadə etmiş, bu anlamda Sovet Rusiyası ideoloqlarına lazım olan “Azərbaycan

tarixi”, “Azərbaycan dili” kimi ifadələrə yer verməmişdir. Sovet ideoloqları da Bakıxanlının əsərinə əl gəzdirərək “Türk milləti” “Türk dili” sözlərini “azərbaycanlı”, “azərbaycanca” kimi təhrif etmiş, ya da ümumiyyətlə həmin hissələri kitabdan çıxartmışlar.

### Nəticə

Gördüyümüz kimi, Sovetlər Birliyi dönmənin 70 ili ərzində “Sovet Azərbaycanı” daha çox sovetləşmə-ruslaşma, “İran Azərbaycanı” isə əsasən iranlılaşma-farslaşma ideoloji prosesinin içində olmuşdur. Bununla da 20-ci əsrin sonlarına qədər hər iki Azərbaycanda “Azərbaycan tarixi”, “Azərbaycan fəlsəfəsi”, “Azərbaycan ədəbiyyatı” anlayışları Sovet Rusiyası və Pəhləvilər İranının (daha sonra Rusiya Federasiyası və İİR-in) təsiri altında mümkün olduğu qədər ilkin Türk mahiyyətindən uzaq tutulmuşdur. Ancaq 1990-cı ilin başlarında “Sovet Azərbaycanı”nın SSRİ-nin tərkibindən çıxaraq yenidən Türk kimliyinə və Türk dilinə sahiblənməsi və Türk Azərbaycanına dönüş etməsi Azərbaycan türklərinin yenidən bütövləşməsi yolunda mühüm bir mərhələ olmuşdur. Doğrudur, Rusiya Federasiyası SSRİ-nin dağılmasından sonrakı ilk illərdə Şimali Azərbaycanda məcburi olaraq buraxdığı boşluğu doldurmaq yolunda bir sıra addımlar atmışdır. Bizcə, bu anlamda Şimali Azərbaycanın müstəqilliyinin ilk illərində təbii şəkildə ortaya çıxmış “Türk Azərbaycanı” ruhunun bir qədər sonra zəifləməsi, hətta Türk dilinin yenidən “Azərbaycan dili” kəliməsiylə əvəzlənməsi, özəlliklə Konstitusiyada bu cür təsbitini tapması təsadüfi olmamışdır. Deməli, SSRİ-nin varisi olan Rusiya Federasiyası Sovetlər Birliyi dönməndə olduğu kimi, Azərbaycanda baş verən hər bir prosesi ciddi şəkildə təqib etməklə kifayətlənmir, eyni zamanda onun milli kimliyinin, milli dilinin, milli mədəniyyətinin, milli fəlsəfəsinin, milli tarixinin, milli ədəbiyyatının bir sözlə milli ideyasının hansı istiqamətdə formalaşmasına və inkişafına bacardığı qədər təsir göstərməyə çalışır. Təbii ki, Rusiya Federasiyasının ideoloqları bunu edərkən də “Sovet Azərbaycanı” dönəmi məktəbinin yerli yetirmələri olan tarixçi, dilçi, fəlsəfəçi, ədəbiyyatçı və başqa ziyalılardan, özəlliklə də bu sahələrdə etnik azlıqları təmsil edənlərin təmsilçilərindən kifayət qədər yararlanmağa çalışmışdır, çalışmağa da davam edir.

Rusiya Federasiyasının bu xəttini Pəhləviləri devirərək “İran”da onun yerinə hakimiyyətə gəlmiş Molla-Şiə rejimi izləməkdədir. Çünki 1990-cı illərin başlarında “Sovet Azərbaycanı”nın SSRİ-nin tərkibindən çıxaraq müstəqilliyini bərpa etməsi, eyni zamanda ilk dövrlərdə əsasən, daha sonra qismən Türk ruhunu ifadə etməsi “İran Azərbaycanı”nda geniş əks-səda doğurmuşdur. “İran Azərbaycanı” kəliməsindəki “İran” kimliyinə və

vətəninə etiraz olaraq Azərbaycanın güneyində yaşayan soydaşlarımız iki vacib şüar irəli sürməkdədirlər: 1) “Haray, haray mən Türkəm!”, 2) “Azərbaycan var olsun, istəməyən kor olsun!” ya da “Azərbaycan İran deyildir!”. Gördüyümüz kimi, hər iki şüar birmənalı şəkildə “İranlı” ya da onun kiçik forması olan “azəri” milli kimliyinə, eyni zamanda “İran” adlı vətən-ölkə kimliyinə qarşı ortaya atılmışdır. “İranlı-azəri” etnik, “İran” vətən-ölkə kimliyinə qarşı isə dəqiq şəkildə Türk etnik kimliyi ilə Azərbaycan vətəni kimliyi qoyulur. Çünki “Mən Azərbaycanam”, “Mən Türkəm” ikiliyindən doğan Türk Azərbaycanı anlayışı vətən və millət ya da millət və vətən anlayışlarının milli düşüncədə daşlaşması, monolitləşməsidir. Deməli, Güney Azərbaycan türklərinin əsas yolu Güney Azərbaycanın vətən və milli kimlik baxımından “İran”a bağlı olmadığını isbat etmək, bu anlamda “İran Azərbaycanı” anlayışının yerinə də “Türk-Turan Azərbaycanı” düşüncəsini formalaşdırmaqdır.

### **Ədəbiyyat:**

1. Бакиханов А.К. Гюлистани-Ирам. Б., 1926 г.
2. Bakıxanov A.A. Gülüstanı-İrəm. Bakı, 1951
3. Azərbaycan tarixi (redaktorlar: Z.M.Bünyadov və Y.B.Yusifov).. Dərslik. Bakı: Azərnəşr, 1994,
4. Azərbaycan tarixi (redaktorlar: Z.M.Bünyadov və Y.B.Yusifov).. Dərslik. Bakı: Çıraq, 2005
5. Azərbaycan tarixi. Üç cildə. I cild. Bakı-1958, Azərbaycan SSR EA nəşriyyatı
6. Taberi. Millelter ve Hükümdarlar Tarihi, II cild. İstanbul, MEB yayımları, 1991
7. Kaşğarlı Mahmud. Divanü Luğat-İt Türk. Konya, Egitim Kitabevi, 2012
8. Karatay Osman. Oğuz Hanın kimliyi ve tarihi kişiliği üzerine// Çağdaş bilimler işığında Oğuz Kağan destanı. Ankara, Kripto, 2014
9. Ağasıoğlu F. Azərbaycan Türklərinin İslamaqədər tarixi. III Bitik: Azərbaycanda qurulan qədim dövlətlər. Bakı, “Ağrıdağ”, 2014
10. Əndəlib. Oğuznamə. Bakı, “Ulu”, 2010
11. Ağasıoğlu F. Azər xalqı. Bakı, 2000
12. Ağasıoğlu F. Azərbaycan Türklərinin İslamaqədər tarixi. I Bitik: Tarixi qaynaqlar. Bakı, “Ağrıdağ”, 2014
13. Ağasıoğlu F. Azərbaycan Türklərinin İslamaqədər tarixi. II Bitik: Tarixi coğrafiya. Bakı, “Ağrıdağ”, 2014
14. Kitabı-Dədə Qorqud. Əsil və sadələşdirilmiş mətnlər. Bakı, «Öndər nəşriyyatı», 2004
15. Süleymenov O. Az-Ya. Bakı, Şərq-Qərb, 2007
16. Azərbaycan tarixi (uzaq keçmişdən 1870-ci ilə qədər). Bakı, «Çıraq», 2009
17. Gəncəvi N. Xosrov və Şirin. Bakı, Lider, 2004
18. Gəncəvi N. İskəndərnəmə. Bakı, «Lider», 2004
19. Bünyadov Z.M. Azərbaycan VII-IX əsrlərdə. Bakı: «Elm», 2005



20. Rəşidəddin F. Oğuznamə. Bakı, Azərnəşr. 1992
21. Rəsulzadə M.Ə. Əsərləri. III cild, - Bakı, "Elm", 2012
22. Rəsulzadə M.Ə. Əsərləri. IV cild, - Bakı, "Qanun nəşriyyatı", 2013
23. Əmin Abid. «Müsavət» jurnalı, 1995, №: 8
24. Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti (1918-1920). Parlament (stenoqrafiq hesabatlar). I c. Bakı, «Azərbaycan» nəşriyyatı, 1998
25. Rəsulzadə M.Ə. Əsərləri. V cild, - Bakı, "Təhsil", 2014
26. Rəsulzadə M.Ə. Azərbaycan Cümhuriyyəti. Bakı: Elm, 1990

**Haydar Baş**

### **Milli devlet ve globalleşme**

#### **1. Milli devlet**

İnsana ve ona bağlı sosyal meselelere yaklaşımı ile işleyiş mekanizmalarındaki farklılığı, buna bağlı olarak kendine yeter kaynakları ile tam bağımsız olan ve bize ait bir devlet anlayışı karakteri sergileyen Milli Devlet, günümüz liberal–kapitalist devlet anlayışının çok ötesinde, “milleti için devlet vardır” gerçeğinden yola çıkarak, bu gerçeğe uygun bir devlet anlayışını ilke edinmiştir. Milli bir devlet anlayışı ortaya konurken, günümüz devlet anlayışlarının eksiklikleri ve yanlışları göz önüne alınarak yola çıkıldığı gibi; Türkiye’nin içinde bulunduğu stratejik konumu ve buna bağlı olarak geçirdiği kritik süreç de Milli Devlet tezi çerçevesinde yorumlanmıştır (1).

ABD eski Başkanı Bill Clinton, 1999 yılının Ekim ayındaki Ankara ziyareti sırasında Türkiye’nin dünya dengelerini değiştirecek gücü hakkında şunları söylüyordu: “20. yüzyılın ilk çeyreği Osmanlı İmparatorluğunun mirasının paylaşılmasının yol açtığı değişikliklerle geçti. 21. yüzyılın ilk çeyreği ise Türkiye’nin alacağı doğrultuyla şekillenecektir...” (2).

Clinton, bir ay sonra yaptığı benzer bir konuşmada da “Önümüzdeki yüzyılın, büyük ölçüde Türkiye’nin bugünkü ve yarınki rolünü nasıl tanımlayacağına bağlı olarak şekilleneceğini umuyorum” (3) diyerek; hem Türkiye üzerindeki hesaplara, hem de Türkiye’nin alacağı tavrın dünya siyasetindeki ağırlığına dikkat çekmiştir.

Türkiye Cumhuriyeti Devleti kurulduğunda, Sevr’in kabul edilmeyen şartlarını cebine koyan güçler, bugün çeşitli yollarla bu maddeleri tekrar gündem etmekte ve Türk milletinden savaş meydanında reddettiklerini masa başında kabulünü istemektedir.

Verdiği Kurtuluş savaşıyla, ezilen halkların özgürlük mücadelesinde öncü olan Türk Milleti, tarihten gelen birikimi ve tecrübesiyle, bugünün Kapitalist sistemi içinde ezilen ve sömürülen milletler için yine önder olmak mecburiyetindedir.

Bu vazifesini yerine getirebilmesi için, her sahada tam bağımsızlığı esas alarak, varlığını devam ettirebileceği milli bir devlet anlayışını ve “bağımsızlığın belki de en önemli göstergesi” olan “milli bir ekonomi” sistemini hayata geçirmek zorundadır.

Milli Devlet tezi, bütün sömürülen ve ezilen milletlere, Türk milletinin ve Türk kültürünün, inancının, tarihinin ve medeniyetinin bir armağanıdır. Değişen dünya dengelerinde ve bugünün tek kutuplu düzeninde; silahların yerini çeşitli söylemlerin, göğüs göğüse mücadelenin yerini fikirlerin çarpışmasının aldığı bilinen hakikatlerdir. Özellikle günümüzde, ABD, “psikolojik savaş” olarak da ifade edebileceğimiz bu fikri çatışmalardan en fazla yararlanan devlettir. Denilebilir ki, ABD’nin dış politikası, fikirlerini dünyaya kabul ettirmeye yönelik yazılarla ve medyatik enformasyonla güç kazanmaktadır.

Bilindiği gibi, 1990’ların başında Sovyetlerin yıkılması ve soğuk savaştan Batı medeniyetinin ABD ile galip çıkması, ABD’yi, dünyada tek süper güç haline getirmiştir.

Amerika Birleşik Devletlerinin, dünya dengeleri için belirlediği yeni strateji, “serbest piyasa ekonomisi” ve “kendi demokrasi anlayışıyla devletlerin yönetim sistemlerini demokratikleştir”mektir. Vakiya şu ki, globalizmin 21. yüzyıldaki sloganları halindeki bu süslü kelimelerle yola çıkanlar, yine “sömürü mantığı”yla hareket etmişlerdir.

Ülkelerde, demokrasi ve insan haklarını yerleştirme bahanesiyle siyasi olarak bir değişim gerçekleştirilirken; aynı zamanda dinler arası diyalog ve hoşgörü çalışmaları ile de büyük bir kültür dezenformasyonu yapılmıştır. Böylece milli ve manevi değerlerini kaybeden bireylerin “muhtemel işgallere karşı duyarsızlaşması” sağlanmıştır.

Kültürel ve siyasi olarak yapılan bu çalışmalarla aslında devletlere biçilen rol, ülkelerin küçük parçalara bölünerek parçalanması; devlet anlayışının yıkılmasıdır. Neticede, hedef yine kaynakların ve insanların sömürülmesidir.

Günümüzde, kendini dünya kaynaklarının ve insan emeğinin tek sahibi olarak gören ABD’nin, “tek süper güç” olarak tüm dünya halkları tarafından şartsız ve kayıtsız kabulü gerekmektedir. 90’lı yılların başında ardı ardına yazılan ve özünde ABD’nin tek süper güç olarak uluslararası alandaki üstünlüğünü anlatan makalelerin yayınlanması, Birleşik Devletlerin söz konusu hakimiyetini dünya halklarının kabul etmesi içindir. Önemli stratejik makalelerden ilki, Fukuyama’nın 1989’da yazdığı ‘Tarihin Sonu’ makalesidir. Bunda yer alan Doğu Bloku’nda ve Doğu Avrupa’da görülen reform hareketleri, Batı kapitalizminin ve demokrasisinin bu bölgeleri de kuşatması ve aslında dünyada hakim olan tek sistem haline

gelmesi anlamında bir zafer olarak anlatılmıştır. Kapitalizmin diğer sistemler üzerinde nihai üstünlüğü ilan edilmiştir.

Fukayama'ya göre, sistemler dikkate alındığında, tüm dünyayı kuşattığı varsayılan Batı'nın ekonomik ve liberal sisteminin içinden bu teze alternatifler çıkabilir; ama dışından çıkıp da Batı sistemine bir alternatif olması mümkün değildir (4).

Yani tarihin sonu teziyle, "Tarih sahnesinde olaylar devam etse de, Batının dünyayı kuşattığı bu teze herhangi bir alternatif sunulamayacak kadar dünya halkları etki altına alınmış" fikri işlenmektedir.

Fukuyama'nın bu çıkışını, 1993 yılında Samuel Huntington'un "Medeniyetler Çatışması" tezi ve makalesi takip etmiştir. Makalede bundan sonraki asıl çatışmaların din ve kültürler üzerinde olacağı ifade edilmiştir.

ABD'nin, BOP ile 22 İslam ülkesi üzerinde başlattığı ve bizzat Başkan W. G. Bush tarafından "Haçlı seferi" olarak ilan edilen dönem, bu makalenin hazırladığı şartlarda başlatılmıştır.

Brezinski'nin "Büyük Satranç Oyunu" kitabında ise ABD'nin dünya hakimiyeti için uygulaması gereken stratejilerden bahsedilmektedir. ABD'nin dış politikasına yön veren bu makalelerin yazarlarına bakıldığında görülecektir ki; yazarların hepsi, ya ABD yönetim çevresi ile yakın ilişkidir, ya da yönetim kademesinden gelmişlerdir.

BOP örneğinde gördüğümüz gibi, ABD'nin, askeri güç kullanmaya ve psikolojik savaş taktikleriyle büyük bir aldatmacaya dayanan sistemi, bugün, devlet kademesince dile getirilmese de, global sermaye sahibi olan azınlığın dünya hakimiyetine giden yoludur. Ve dünya halkları tarafından kabul görmemektedir.

Kapitalist ve sosyalist sistemler, bugün için iflas etmişlerdir. Bu sistemlerdeki global kuralların farklı ülke halklarına zorla uygulatılmaya çalışılması, insan fitratına aykırılığı nedeniyle günümüzde kabul görmemektedir. Gelinek noktada milletler ve devletler, iflas eden kapitalizmin ve sosyalizmin yerine; milli değerlerine, kendi örfüne ve kendine dönük, toplumsal huzuru ve sosyal adaleti sağlayacak, yanı sıra devletleri bağımsız kılacak bir kurtuluş reçetesi arar haldedir.

Bu bağlamda gerek Milli Ekonomi Modeli ve gerekse bunun uygulama alanı olacak Milli Devlet anlayışı, getirdiği kurallar, çözümler ve yeni yaklaşımlar ile Liberal-kapitalist sistemlerin tıkanıklıklarına mükemmel bir cevaptır.

Bu "milli duruş" ve cevap, kimi ABD imzalı makalelerde iddia edildiği gibi, liberal-kapitalist düşünce sistemi içinde kalmış bir görüş değil, Müslüman Türk dünyasının tezidir.

Bu model asla bir tepki değildir. Aksine dünyayı tekellerine almak isteyen ülkeler de büyük bir açmaz içindedir. Bu tez, Türk medeniyetinin bütün insanlığı hediyesidir. Dünyada sosyal adaleti tesis edecek, özgürlük, insan hakları gibi temel hakları yerli yerine oturtacak olan Milli Devlet tezi, insanlığın geleceğe güvenle bakmasını sağlamaktadır.

Milli Devlet tezi, dünyada ideolojik evrimin sonu olarak ifade edilen kapitalizmin, onun devlet yönetimindeki yansıması olan “ sözde demokrasi”nin ve onun ekonomi anlayışı olan “serbest piyasa–pazar ekonomisi”nin, aslında insanlığın ideolojik olarak geldiği bir evrim değildir. Bilakis kapitalizmin, bir avuç azınlığın dışında “tüm dünya halklarının sömürülmesinin yeni dünya düzenindeki adı” olduğunun ispatıdır.

Milli Devlet anlayışı ve Milli Ekonomi Modeli, “milli” kavramıyla nitelenmiş olsa da, sadece içinden çıktığı Türk Milleti için değildir; bilakis, kapitalizmin kuşattığı tüm milletleri ve devletleri, söz konusu sömürgeci anlayıştan kurtaracak bir evrenselliğindedir. İçerdiği hayati çözümlerle uluslararası niteliktedir. Üstelik bu kurtuluş reçetesi, ABD örneğinde olduğu gibi, silah zoruyla değil, milletlerin kendi rızası ile kabul edecekleri bir sistemdir. Bu bağlamda Türk milletinin tarihten gelen misyonu, bu evrensel reçetenin pek çok ezilen devlet için örnek olmasını sağlayacaktır.

Devletin, sömürmek için değil, “millet için olduğu” anlayışını temel politika olarak kabul eden Sosyal Devlet, millete hayatın tamamında yardımcı olmayı gaye edinmiştir.

Tıpkı “madenler milletin malıdır ve bunlar devlet–millet ortaklığıyla işletilmelidir” kuralımızda olduğu gibi; devlet, millete ait zenginlikleri yine milletin kullanmasına yardımcı olacaktır. Böylece Milli devletler sayesinde, ezilen halklardan değil, “refah içinde yaşayan halklar”dan bahsedilecektir.

ABD eski Başkanı, 21. yüzyılın, Türkiye’nin rolünü nasıl tanımlayacağına bağlı olarak şekilleneceğini söylerken çok haklıdır. Türkiye, eğer Milli Devlet anlayışı ile rolünü belirlerse; “tarihin sonu” olarak ifade edilen yeni dünya düzenine son verecektir. Çünkü Milli Devlet ve Milli Ekonomi tezleri, yeni dünya düzeninin gerek devlet anlayışını ve gerekse ekonomi sistemlerini çöpe atmaktadır.

Milli Devlet tezi, “tarihin sonu” kavramının yerine, “ulusların barışı” kavramını getirmektedir... Dünya kavgayı değil huzuru, sömürüyü değil adaleti beklemektedir.

## **2. Milli devlet ve etnik çeşitlilik**

Devletlerin parçalanması için istismar edilen değerlerden biri de etnik farklılıklardır. İnsan hakları adı altında “azınlık hakları” kavramı gündem edilerek, etnik farklılıkların “kavga unsuru” olarak algılanmasına çalışılmaktadır.

Etnik farklılıkların bir kavga sebebi olarak öne sürüldüğü günümüzde, hedef tahtasına konmuş devletlerin iç bünyelerindeki birlik ve beraberlikleri zayıflatılmakta, iç çatışmalara zemin hazırlanmaktadır. Hatta güçlü devletler parçalanarak küçük ve zayıf devletçikler haline getirilmek istenmektedir.

Halbuki “kimlik” kavramı etnik farklılıkların üstünde bir olgudur. Kimlik, milletlerin sahip oldukları inançları, kültürleri, dilleri, tarihleri ile şekillenmektedir.

Örneğin Türk kimliği, “bir millet olma ve medeniyet kimliği”dir. Bu millet ve medeniyet çatısı, altında Laz, Kürt, Çerkez, Türk vb birçok etnik özelliği barındırır. Balkanlarda Sırp kökenli olanların Müslüman olanlarına Boşnak denmektedir. Boşnaklar kendilerini ifade ederlerken “Türk” olduklarını söylerler ki, bu doğrudur... Zira Türk kimliği, aynı değerleri paylaşan bütün etnik kökenlerin ortak adıdır, ortak kimliğidir.

Bir kimlik etrafında bir ve beraber olan etnik kökenler milletleri oluşturmaktadır.

Türkiye örneği de aslında böyledir. Yıllardan beri ifade ettiğimiz gibi topraklarımızdaki vatandaşlarımızın Türk, Kürt, Laz, Çerkez... gibi etnik çeşitliliği, kardeşliğimizi, birliğimizi bozmamaktadır. Yıllarca bu vatanda Türk kimliği altında aynı değerlerle yoğrulmuş ve aynı değerleri koruma sevdalısı olan halklar, Türk bünyesini, yani Türk milletini oluşturmuşlardır. Bu sebeple etnik çeşitlilik, asla bir ayrımcılık sebebi değil, tam tersine bir zenginliktir. Tarihten gelen kültür birliği, siyaset birliği, inanç birliği vs. gibi değerlerle süzülerek gelip “medeniyet birliği”mizi oluşturan bu çeşitlilik, ayrılık sebebi değil; bilakis güçlü bir bünyenin oluşması demektir. Hepsi aynı kaynaktan beslendikleri için örfleri, adetleri, gelenekleri birdir. Dili, dini, tarihi, kültürü, gelenekleri, siyaseti, medeniyeti aynı olan bu etnik grupların vücuda getirdiği millet, “Türk Milleti” olup; bu grupların birinin diğerinden farkı yoktur. Çünkü hepsi, aynı kaynaktan beslenip, zaman içinde aynı maya ile yoğrulup gelmişlerdir. “Bir bünye”yi meydana getiren bu etnik zenginliğimizi tarih boyu aşındırıp yok etmeye çalışanlar; tek vücut halindeki bu büneyi oluşturan unsurların dini, dili, kültürü, medeniyeti ile oynayanlar, tarihin hiçbir döneminde başarılı olamamışlardır. Lozan görüşmelerinde Atatürk “ancak gayr-i Müslimler azınlıktır” ölçüsünü ortaya koyarak, etnik çeşitliliğin bir istismar unsuru olmasına müsaade etmemiş; aksine birlik ve beraberliğimizin dayandığı temellerden olduğunu belirlemiştir. Ne gariptir ki, globalleşme adı altında ayrı özelliklerdeki devletler, bir araya gelirken; AB projesi adı altında Avrupa Kıtası ortak bir kültür etrafında birleşmeye çalışırken; parçalanmak istenen ülkelerde etnik çeşitlilik, “azınlık hakları” adı altında kavga unsuru haline getirilmeye

çalışılmaktadır. Bir taraftan ortak değerler etrafında farklı milletleri bir araya getirme gayreti, diğer taraftan ortak değerlere sahip milletleri etnik çeşitlilik adı altında parçalama projeleri, globalleşmenin hedeflerini göstermesi açısından manidar bir örnektir.

Milli Devlet, milletini “tek bir kimlik” etrafında hiçbir ferdine ayırım yapmaksızın bir bütün olarak görmekte, milletin kendi içerisindeki renk farklılıklarını milletin birlik ve berberliğine, kaynaşmasına vesile kılmaktadır.

### 3. Globalleşme nedir?

Bugün Globalizm (Küreselleşme), dünya dengelerine yön veren günümüzün en önemli akımıdır. Globalizmin siyasi, ekonomik, hukuki vs. sahaları etkileyen özellikleri olduğu gibi; misyonerlik faaliyetleri ile kültürleri ve sosyal hayatı da kuşatan boyutu vardır.

1980’li yılların başından sonra, özellikle Doğu bloğunun dağılması ile, artık hayatımıza çok daha fazla müdahale etmeye başlayan Globalizm; kelime olarak iktisadi, siyasi kültürel ve sosyal sahada bazı kavramların milli ve yerel sınırları aşarak dünya çapında kabul görmesi olarak ifade edilebilir. Her sahada gidilen bu “tek değer” anlayışı, globalleşmeyi savunanlara göre, hem dünya ticaretinin gelişmesini sağlayacak, hem de dünya ekonomisinin büyümesine ve daha adilane gelir dağılımının oluşmasına imkan tanıyacaktı. Diğer yandan demokrasinin dünyada daha da yaygınlaşması sağlanacaktı.

Özellikle son 25 yıllık zaman dilimi göstermiştir ki; bırakınız kulağa hoş gelen bu hedefleri yakalamayı, globalleşme süreci, dünyayı her geçen gün içinden daha da çıkılmaz bir pozisyona itmektedir.

Gelir dağılımındaki dengesizlikler artık kabul edilebilir sınırların çok üzerindedir: 1.2 milyar insan günde 2 \$’ın altında gelirle yaşamak zorundadır (5). Bu insanların çoğu Güney Asya ve Güney Afrika’dadır. Yıllık geliri 745 \$’ın altında olan insan sayısı 2.5 milyardır; 61 ülkenin kişi başına düşen milli geliri de bu değerın altındadır. Oysa yüksek gelir grubuna dünyada sadece 29 ülke ulaşabilmiştir. Bu ülkelerin kendi içlerinde ise gelir dağılımlarında büyük adaletsizlikler vardır (6).

Dünyadaki üretimin % 20’sini, insanların % 80’i paylaşıırken; % 80 geliri, %20’lik grup paylaşmaktadır (5).

Öte yandan sanıldığıının aksine dünya ekonomisi globalleşme ile daha hızlı büyümekte; aksine her geçen gün büyüme daha da azalmaktadır. 1960’larda dünya ekonomisi, yılda ortalama % 5 büyümüş iken; 1970’lerde % 4.1, 1980’lerde % 3.2, 1990’larda ise % 2.3’e düşmüştür (7).

Düşüş, 1980’li yıllarda da devam ederek 10 yıllık dönemde ortalama % 2.8 olmuştur. Bu, 1990’larda % 2 civarındadır. Bu oranlar gösteriyor ki, 50

yıllık dönemde kapitalist sistemin ivmesinde % 60'lık bir düşüş söz konusudur.

Bu daralmanın gerekçelerini Milli Ekonomi Modeli'nde geniş olarak izah ettik: Liberal–kapitalist sistemin doğal sonucu olarak, dünya halklarının gelirleri, belli ellerde toplanmaya başlayınca; insanlar, en temel ihtiyaçlarını dahi karşılayacak gelirden mahrum kalmaktadırlar. Dünya genelindeki bu “tüketim yönlü daralma” yüzünden “pazar problemi”nin oluşması kaçınılmazdır. Elbette yeter büyüklükte bir pazarın olmadığı yerde, üretim artışından ve büyümeden bahsetmek de mümkün değildir.

Dar ve orta gelir grubu ülkeler için ise tablo daha vahimdir: 1965 –1990 yılları arasında % 2.5 büyüyen bu grup, 1980 –1990 arasında % 1.2 büyüebilmiştir. 1997– 1998 yılları arasında ise % 3.9 küçülme söz konusudur.

Günümüz rakamları da pek farklı değildir: 2002 – 2003 büyüme rakamları % 1.4 düzeyindedir. 1990 – 2003 büyüme ortalaması ise % 2.6'dır (5).

En değerli doğal kaynaklara sahip ülkeler bu kaynaklarını birkaç global firmaya devrettikleri için en fakir ülkeler olarak karşımızda durmaktadırlar.

Dünya ticareti, her geçen gün daha da zor bir hal almaktadır. Özellikle gelişmekte olan orta gelir grubu ve altındaki ülkeler, kapılarını, spekülatif para hareketlerine tamamen açmalarından dolayı, her iki–üç yılda bir finansal iflaslara sürüklenmişlerdir. Nitekim dünya üzerinde çok sayıda finansal kriz yaşanmıştır. O kadar ki, küçüklü büyüklü krizler göz önüne alındığında; Paul Krugman'ın da altını çizdiği üzere “her 19 ayda bir krizin olduğu” anlaşılmaktadır.

Gelişmekte olan orta gelir grubu ve altındaki ülkeler, yeraltı ve yerüstü kaynaklarını global şirketlere devretmelerine rağmen; kendi ürettikleri malları gelişmiş ülkelere satmaya kalktıklarında ise başta kota, gümrük, telafi edici vergiler ve vergi dışı engellemeler olmak üzere birçok engellemelerle karşılaşmaktadırlar.

Yeri gelmişken somut bir tecrübeyi ifade etmek kabilinden belirtmek gerekir ki; günümüzde ekonomi kuralı olarak, gerek IMF, gerekse Dünya Bankası gibi uluslararası kuruluşlar vasıtası ile kalkınmaya çalışan veya geri kalmış olan “ülkelere dayatılan uygulamaların hiçbirinin o ülkelere zarardan başka fayda”sı yoktur. Gelişmiş kabul edilen ülkelerin bu uygulamaların tam tersini yapıyor olmaları bile; bugün kabul gören ekonomi kurallarının teorik izahlardan çok, politik sömürü hesaplarına dayandığını göstermektedir.

“Küresel egemenlik peşindeki büyük devletler, denetim altına aldıkları az gelişmiş ülkelere, dışsatıma dayalı kalkınma modelleri, serbest piyasa ekonomisi, özelleştirme programları, korumacı yasaların kaldırılmasını ve

devletin küçültülmesini önerdiler; ama kendi ülkelerinde bunları yapmıyorlar.

Ulusal pazarlarını, tarife dışı engeller ve kotalarla koruyorlar. Nitekim ABD, Latin Amerika ülkelerinin ihraç ettiği 1051 tür mamul maldan 400'üne; AB ise, 479 tür mamul maldan 100'üne tarife dışı engeller koymaktadır. 1980–1983 arasında ABD'nin korumacılık uygulamaları yüzde 100; AB'nin uygulamaları ise yüzde 387 oranında artmıştır. ABD Temsilciler Meclisi'ne, yalnızca 1985 yılında, 400 adet korumacı yasa teklifi verilmiştir. OECD ülkelerinde ortalama üretici sübvansiyonları (devlet destekleri), 1979–1981 döneminde yüzde 32 iken; 1986–1987 yıllarında yüzde 50'ye çıktı..." (8).

Nitekim AB Komisyonu Başkanı Jacques Santer, 9 Şubat 1999 günü Strassbourg'ta yaptığı basın toplantısında, tarım destekleme uygulamalarının daha da artırılması gerektiğini açıklayarak şunları söyledi: *"Tarım ürünlerimizin küresel pazarda rekabet edebilmesi için fiyatların düşürülmesi, buna karşılık çiftçilerimizin kazançlarının arttırılması için telafi edici yardımlar yapılması gerekiyor"* (8).

Gelişmiş kabul edilen ülkeler, gelişmekte olan ülkelerin başta tarım ürünleri olmak üzere ihraç ürünlerine birçok engellemeler çıkartırken; kendi üreticilerini sübvanse ederek de haksız rekabete sebep olmaktadır. Gelişmekte olan ülkelerin gümrüklerini "sözde liberalleşme" adı altında tasfiye ederek kendi ürünlerine bu ülkeleri "pazar" yapmaktadırlar.

Bugün, bırakınız, dünya ticaretinin verimli bir şekilde gelişmesini, dünyada gümrük duvarları arkasına saklanmış "ticaret bölgeleri" oluşmaktadır. Bu bağlamda örneğin, AB, EFTA (European Free Trade Area), NAFTA (North American Free Trade Agreement), LAIA (Latin American Integration Association), MERCOSUR (Common Market For The Southern Cone of America), ASEAN (Association of South East Asian Nations), APEC (Asia Pacific Economic Corporation Forum) gibi birçoklarının yanı sıra yeni "ticari bölgeselleşme" arayışları da devam etmektedir.

Her geçen gün, özellikle gelişmiş ülkeler, kendi iç pazarlarını korumada ve yabancı ülkelerin pazarlarını ele geçirmede daha acımasız ve agresif bir tutum takınmaktadırlar. Bunun en temel sebebi, kapitalist modelin yanlış kabulleri ve sonuçlarıdır.

Liberal–kapitalist temeller üzerine oturan globalizm, her geçen gün tüketimde daralmaya neden olduğu için; ülkeler, daralan iç pazarlarını korumada daha ısrarlı olurken, yeterli olmayan iç pazarlarının açığını kapatmak üzere de dış pazarları ele geçirmeye uğraşmaktadırlar. Doğal olarak gücü yeten her ülke, bu adımları atmaya başladığında, bugünkü gözlemlediğimiz "içinden çıkılmaz tablo" kendini göstermektedir.



Oysa Milli Ekonomi Modeli'nin "tüketim problemi"ni çözmesi sebebiyle "artan pazar", herkesi tatmin edecektir. Başka bir ifade ile bu model, bütün devletlere, daralan pazarda kavga etmek yerine; büyüyen bir pazarda dost olmak imkanını sunmaktadır.

Bu bağlamda hatırlanması gereken önemli bir diğer gerçek de; "kaynakların sınırlı" olduğu, dolayısı ile "herkese yetmeyeceği" yanılığıdır.

Bu kapitalist yaklaşım, ülkelerin dış politikalarına tekelci ve sömürgeci anlayışların hakim olmasına sebep olmaktadır. Oysa Milli Ekonomi Modeli'nde açıklanan "kaynakların sınırsız, ihtiyaçların ise sınırlı" olduğu gerçeği, ihtiyaçların karşılanmasında insanlık olarak herhangi bir kaygı taşımamamız gerektiğini bize göstermektedir. Burada asıl kaygı duyulması gereken karakter, global birkaç odak ve onların yönlendirdiği ülkelerin "ih-tiras"ları olmalıdır.

Öte yandan globalleşmenin demokrasiye ne şekilde katkı sağladığı ise Irak örneğinde görüldüğü gibi şüphesiz ortadadır. Globalleşme ile, özellikle dar ve orta gelir grubu ülkelere demokrasi geleceğini iddia edenler, sözde demokrasi projesi adı altında ABD'nin, kendi çıkarları doğrultusunda istediği ülkeleri işgal ettiği gerçeğini gizlemeye çalışmaktadırlar

Globalleşme sürecinde, bırakınız ülkelere demokrasi gelmesini; ulus devletlerin ellerindeki yetkiler, hem içeride, hem de dışarıda global sermaye odaklarına devredilmektedir. İçeride, sözde piyasaların dengeye kavuşması için "millet iradesi"ni temsil eden hükümetlerin ellerinden bu irade ve yetkiler alınarak üst kurullara teslim edilmektedir. Nitekim Türkiye örneğine baktığımızda görülmektedir ki; Merkez Bankası'nın özerk hale getirilmesi, Bankacılık Denetleme Üst Kurulu'nun varlığı, Telekomünikasyon Üst Kurulu'nun varlığı, Enerji Piyasaları Üst Kurulu, Tütün Kurulu, Şeker Kurulu, RTÜK... vb kurullar, milletin iradesi ile seçilmişlerin değil, IMF tarafından kontrol edilen kurulların idareye hakim olmasına imkan tanımaktadır. Özellikle ülkemizde bu üst kurulların yargı yetkisini de elinde bulundurması, millet adına yargı yetkisini elinde bulunduran Türk Cumhuriyeti bağımsız mahkemelerini de devre dışı bırakmaktadır.

Bu üst kurulların konsolide bütçe dışında bütçelerinin olması, yani gelir kaynaklarının bulunması, atandıktan sonra görevden alınamamaları ve Dünya Bankası (DB) ile IMF'ye bağımlı olarak hareket etmeleri, milletin iradesinin idareye yansımaya engel olmaktadır. Milletin seçtiği hükümetlere ise, vatandaşlarından toplayabildiği kadar "çok vergi"yi toplayıp elde edilen gelirleri "faiz dışı fazla" adıyla global sermaye sahiplerine aktarmanın dışında bir vazife kalmamaktadır.

IMF ve DB talimatları doğrultusunda çıkarılan bir çok siyasi ve iktisadi kanunlar, idareye, milletin iradesinden ziyade global sermaye sahiplerinin ve gelişmiş kabul edilen ülkelerin iradesinin hakim olmasına sebep olmaktadır.

Dışarıda ise uluslararası örgütlere yetkilerini devreden ulus devletler, tamamen tasfiye edilmektedirler. AB süreci ve Tahkim Yasası örneğinde olduğu gibi... AB süreci ile, Türk devletinin Yasama, Yürütme ve bağımsız Yargı erkleri bağlamında kendi üstünde bir üst iradeyi kabul ederek yetkilerini, bu iradeye teslim etmesi, elbette devletimizin tasfiyesinden başka bir şey değildir.

Eski BM Genel Sekreteri Boutros Ghali'nin açıklaması da bu gerçeği ifade etmektedir: *“Globalleşme sürecinde ulus–devlet, yetkilerinin birçoğunu bir taraftan uluslararası kuruluşlarla, diğer taraftan da yerel otoritelerle paylaşmaya mahkum olmuştur. Bir zamanlar ulus–devletin sorumluluk alanı içinde yer alan savunma, ekonomi yönetimi gibi pek çok alan, artık büyük ölçüde IMF, Dünya Bankası, WTO, NATO ve BM gibi uluslararası kuruluşlar ya da bölgesel düzeydeki siyasi ve ekonomik birlikler (Avrupa Konseyi, Avrupa Merkez Bankası gibi) temelinde koordine edilmektedir. Globalleşme, bu bağlamda bir paradoksu ortaya koymaktadır. Şöyle ki; bir taraftan globalleşme ile tüm ülkelerde demokrasinin gelişmesi amaçlanırken; diğer taraftan da gücün uluslararası kuruluşlara devredilmesiyle ülkeler, kendi gelecekleriyle ilgili temel kararları almaktan yoksun bırakılmaktadır.”*(9).

Glokalleşme, yani “globalleşme ve yerelleşme” adı altında yerel yönetimlere yetkilerini devreden ulus devletler, tasfiye sürecinin içine itilmektedirler.

Yerel yönetimler adı altında yetkiler, içeride bu yönetimleri kontrol eden global odakların kontrolüne devredilmekte; böylece yetkileri azaltılan ulus devletler tasfiye edilmek istenmektedir. İşin ilginç tarafı, globalleşme, dışarıda ülkeleri “birleşme” adı altında yetkilerinden koparıırken, içeride “ayrışma” uygulayarak bu yetkileri elinden almaktadır.

Yine uluslar arası kuruluşlarda “her ülkenin aynı oranda rey hakkına sahip olmaması”, BM örneğinde olduğu gibi bazı ülkelerin “daimi üye” sıfatıyla çıkabilecek her kararı engelleme hakkına sahip olmaları, globalleşmenin nasıl bir demokrasi anlayışına sahip olduğunu bize göstermektedir. Nitekim bütün dünya, 2006'nın son aylarında İsrail'in Filistin ve Lübnan'a yaptığı taaruzlar sebebiyle cezalandırılmasını istemesine rağmen; BM, sadece daimi üye ABD'nin vetosu sebebiyle, bir “kınama kararı” dahi çıkartamamış, karar engellenmiştir.

Bu bağlamda “bazı ülkeler her zaman haklıdır, özellikle haksız olduklarında daha da haklıdırlar” anlayışı, maalesef globalizmin demokrasi anlayışı olarak karşımızda durmaktadır.

Globalleşme sürecinin, ülkelerin ellerindeki kaynakları ve gelirlerini gelişmiş kabul edilen ülkeler üzerinden “birkaç global odağa nasıl aktardığını anlamak” için, öncelikle iki süreci daha yakından incelemek gerekir; birincisi ABD dolarının serüveni, diğeri de GATT görüşmeleridir.

#### **4. Globalleşmenin felsefesi**

’Bugün dünyadaki Evangelist–Methodist kiliseleri, özellikle de Bush döneminde tek hedefe kitlenmişlerdir. Bu hedef, Nabukednazar’ın rüyasında ortaya çıkan “5. İmparatorluk”tur. 5. imparatorluk, 1000 yıl sürecek olan tek dünya devletini ve Methodik–Evanjelik Hristiyanlığı yeryüzünde tek egemen kültür ve tek din haline getirmeyi ifade eden bir dönemdir (10, s. 136).

Bu sömürgeci–sapkın anlayışa göre; İsrail, dünya krallığını kuracak olan Mesih’in dünyaya gelişi yeri olacak ve onun kuracağı tek dünya devletinin işaretlerindendir.

Bu anlayışın sahipleri, “1947’de İsrail’in kurulmasını, İncil kehanetinin gerçekleşmesi ve bütün insanların ideal bir toplum olarak yaşama zevkine varacakları Mesihçi devrin gelişinin işareti olarak görüyorlar. ABD’ye görev yüklüyorlar; çünkü bunlara göre şu anda ABD, dünyanın en güçlü ülkesidir ve Hristiyanlığı temsil etmektedir. Kaldı ki teolojik açıdan her Hristiyan, İsrail’i desteklemelidir. Eğer Hristiyanlığı temsil eden bu güç, İsrail’i koruyamazsa Tanrı nezdinde itibarını kaybeder” (11, s. 114).

“Tarihin sonu” tezinin sahibi Fukuyama, insanlık evriminin son noktasının “liberal demokrasi” olduğunu ve dünyadaki diğer toplumların başka bir ideolojik arayış içinde bulunmalarına artık gerek kalmadığını söylerken; kastettiği de, dünyada artık tek kültür ve tek devletin varlığının insanlığın geleceği “son nokta” olduğudur.

Fukuyama, kendince, artık fikri planda herhangi bir gelişimin bu vakitten sonra olamayacağını söylemektedir; ona göre, insanlık, geleceği son noktaya gelmiştir, dünya krallığı da bunun adıdır.

Tek egemen devlet, tek kültür ve tek inanç anlayışına giden bu sömürgeci teo–politik yaklaşım, kendi dışında olanları iki sınıfa ayırmaktadır; ya kendisine bağımlı olunacak, ya da düşman ilan edilip parçalanacaktır.

ABD Başkanı W. Bush, 11 Eylül saldırılarının hemen sonrasında, 20 Eylül’de “Bizden değilseniz, bize karşısınız” derken; bu teo–politik inancı hatırlatarak, kutsal savaşı başlattığını ilan etmiştir. Bu projenin politik ve stratejik bir diğeri adı BOP’tur.

Tek egemen kültür ve tek devlete doğru giden bu yolda, bu sömürgeci anlayışa karşı duranlarla bir mücadelenin olması kaçınılmazdır. Nitekim medeniyetler çatışmasının mimarı Huntington, birçok makalesinde buna değinmiştir:

*“Soğuk savaş dönemindeki blokların yerini, kültür toplulukları almakta ve medeniyetler arasındaki fay hatları, küresel siyasetteki başlıca çatışma hatları haline gelmektedir.” (12, s. 44).*

Huntington’a göre; “Medeniyetlerden birini diğerinden ayıran kültürel fay kırıkları, mücadeleyi belirleyen ana çizgilerdir. Dolayısı ile farklı kültürler arasında ki çatışma, dünyada anlaşmazlıkların gelişimindeki son aşamayı tanımlar (12, s. 45).

Kurulacak olan “egemen dünya devleti”ne giden yolun, gerek politik gerekse ekonomik yapı taşlarını ören globalleşme sürecinin önündeki en önemli engel, bağımsız ulus devletlerdir. Özelde ise hedef Türkiye’dir. Çünkü egemen kültürün, kendisine “deccal” adını vererek hedef olarak belirlediği , yer altı ve yerüstü kaynakları ile ismi altın ülkeye çıkan devlet Türkiye’dir. Amerika’da yayınlanan New Perspectives Quartely (NPQ) Dergisi, “Bundan sonraki dünya düzeninin en önemli yapı taşları, silahlı uluslar yerine, global ölçekli şirketlere ev sahipliği yapan, teknolojik olarak gelişmiş şehir devletleri olacaktır” tespitiinde bulunmaktadır.

Güçlü bir devlet yapılanmasının, devletlerarası ilişkilerdeki öneminden yola çıkarak Milli Devletin yok edilmesini amaçlayan Yeni Dünya düzeni, savaşla ele geçirilemeyen toprakları, globalizmin kuralları ile masa başında kazanmaktadır.

Bu bağlamda “dinlerarası diyalog” ile kimliğini ve değerlerini yitiren milletlerin, her türlü psikolojik etkiye ve işgale karşı “dirençsiz”leşmesi de etkilidir.

Proje, yukarıda ifade ettiğimiz felsefi ve ideolojik temellerle desteklenen globalizm ile, “hedef devletlerin sahip olduğu zenginliklerin ve gelirler”in, gelişmiş ülkelerde konumlanmış olan global sermaye sahipleri tarafından ele geçirilmesidir. Bu zenginlikleri yer altı zenginlikleri, enerji kaynakları, yer üstü kaynakları, vergi gelirleri ve halkın top yekun emeği olarak ifade edebiliriz. Bütün bunların ele geçirilmesinde global sermaye sahiplerinin karşısında duran tek engel, güçlü ve bağımsız devletlerdir. Bu nedenle, globalleşme ile birlikte “ortak değerler” adı altında bir sürü kural ve kaide-ler, gelişmekte olan ülkelere “mutlak doğru”ymuşçasına dayatılmaktadır. Bütün bunların hayata geçirilmesi ile varılacak nokta, sahip olduğu bütün kaynakları ve gelirleri global tefecilere kaptırmış ve dilenci konumuna itilmiş, kendisine devlet bile denemeyecek güçsüz ve zayıf toplumlar olacaktır.

Globalleşme sürecinde ülkelerin kaynaklarını, gelirlerini ve nihayet top yekun topraklarını ele geçirmek isteyen odaklar, ABD'nin küresel imparatorluk hayalleri ile ortak hareket etmektedirler. Bu bağlamda ülkeleri teslim almakta kullanılan değişik metotlar vardır. Bunları, sırası ile

- Borçlandırma yöntemi,
- Finanssal krizler yöntemi,
- Sivil toplum kuruluşlarını fonlama ve sözde demokrasi projeleri hayata geçirme,
- Haksız askeri müdahaleler olarak ifade edebiliriz.

Bu yöntemleri, tek tek örnekleri ile birlikte incelemek, globalleşme sürecinde devletler üzerinde oynanan oyunları dahi iyi görmemizi sağlayacaktır.

Devletlere yatırım ve kamu harcamalarını uzun vadeli, faizli krediler ile yapmalarını tavsiye eden global sermaye sahipleri ve kalkınmış kabul edilen ülkeler, başta Dünya Bankası kanalı ile olmak üzere özel finans kuruluşlarından krediler sağlayarak ülkeleri borç sarmalının içine itmektedirler.

Kalkınma hayalleri ile baraj, köprü, yol vb. yatırımlarını yapan ülkeler, zaman içerisinde kendilerini “içinden çıkılmaz bir borç batağı”nda bulmaktadırlar. Kalkınmış kabul edilen ülkelere borç alan bu devletler, zaman içerisinde borç aldıkları odakların “siyasi olarak esir”i haline gelmektedirler.

İlk kademede kamu harcamalarını arttırmayı teşvik edenler, kamu ihalelerinde yapılan yolsuzluklarla devletlerin daha fazla borçlanmalarına destek olmaktadır. Devletler, içine düştükleri bu borç sarmalından kurtulamaz noktaya gelince; devreye IMF girmektedir. IMF tarafından dayatılan reformlar ve yeniden yapılandırmalarla, ülkelerin her türlü gelirleri, madenleri, yerüstü kaynakları, kamu işletmeleri, yapılan baskılarla global firmalara aktarılırken, siyasi olarak da ABD kontrolünde iç ve dış politika izleyen bağımlı devletler ortaya çıkmaktadır. Dışarıdan alınan borç para ile kalkınma yolunu seçen ülkelerin 2006 yılı itibarı ile toplam dış borçları, 3.150,6 trilyon dolar seviyesine çıkmıştır. 2007 yılında bu rakamın 3.352 trilyon dolar olması beklenmektedir; bu borcun nerede ise % 75 'i özel finans çevrelerinden alınan borçlardır (13).

Kaldı ki, kalkınmakta olan ülkelerin global sermaye sahiplerine olan borcunun ağırlıklı kısmı iç borç şeklindedir. Dış borç rakamlarına, ondan daha fazla olan iç borç rakamları eklendiğinde; nerede ise 10 trilyon dolara varan bir borç batağının içine itilen kalkınmakta olan ülkelerin, hem ekonomi hem de siyaset bağlamında artık vesayet altında olduğu görülecektir.

Borçlandırma yöntemi ile ülkelerin nasıl teslim alındığı ile ilgili güncel örnekler, yaşananları çok daha net ortaya koymaktadır.

### **Edebiyat:**

1. Haydar Baş. Sosial devlet - milli devlet. İstanbul 2007.
2. Kendine Rağmen Dünya Devleti Olmak, Hürriyet, 5 Ekim 1999
3. Clinton’u Nasıl Okumalı, 11 Kasım 1999, Cumhuriyet
4. Baskın Oran. Türk Dış Politikası. İstanbul 2001.
5. World Bank, ILO World Employment Report
6. World Bank, World Development Report
7. Annual Change Of World GDP, IMF And Maddison Measures 1970–2001
8. Metin Aydoğan, Türkiye Üzerine Notlar. İstanbul 2004.
9. Aktan C., H. Şen, Globalleşme, Ekonomik Kriz ve Türkiye, TOSYÖV Yayınları 1999
10. Aytunç Altındal, Vatikan ve Tapınak Şövalyeleri. İstanbul 2004.
11. Grace Hallsell, Tanrıyı Kıyamete Zorlamak. İstanbul 2004
12. Samuel Hungtinton, Medeniyetler çatışması. İstanbul 2015
13. [www.imf.org/external/pubs/ft/2006/02/pdf](http://www.imf.org/external/pubs/ft/2006/02/pdf)

### **Radif Mustafayev**

#### **Məhəmməd Əmin Rəsulzadənin millətçilik fəlsəfəsi**

2018-ci il Azərbaycan Respublikasında dövlətçilik tarixində və bütövlükdə müsəlman Şərfində ilk demokratik respublika olmuş Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin 100 illik yubileyi qeyd edilməkdədir. Əlbəttə bu haqda düşünərkən istər-istəməz Azərbaycanın fədakar övladları, canını və qanını müstəqil dövlətin istiqlalı uğrunda qurban vermiş minlərlə insanın xatirəsi göz önündə canlanır. Onların sırasında AXC-nin qurucularından biri kimi Məhəmməd Əmin Rəsulzadənin şəxsiyyətini anmaq, onun günümüzdə belə əhəmiyyətini itirməyən çoxaspektli irsinə diqqət edib keçən əsrdə Azərbaycanın müstəqilliyi naminə nümayiş etdirdiyi mübarizəsini qeyd etmək olduqca qürurvericidir. Amma əsrlər boyu bir-çox oğul və qızlarımızın azadlıq mücadiləsinin qarşısı kəsilərək müstəqillik sevdaları zor gücünə boğulduğutək, M.Ə.Rəsulzadə dühası da hələ sağlığında belə panislamizm, pantürkizm və ya milliyyətçilik iftiraları ilə damğalanmış şəxsiyyətlər sırasındadır. Bunun heç də belə olmadığını əsaslandırmaq üçün biz bu istiqlal carçısının baxışlarına müraciət edib onun millətçilik fəlsəfəsinə bir daha diqqət çəkmək istərdik. Bu məqsədlə də biz, M.Ə.Rəsulzadə irsinin yekunlarını özündə əks etdirmiş və vəfatından 23 il sonra Ankarada nəşr olunmuş “Milli təsanüd” (Milli birlik) adlı kitabına

müraciət edib, fikrimizcə, hələ də bütövlükdə barəsində aydın təsəvvürlərin belə olmadığı, amma izah edilməsində kifayət qədər yanlışlıqlara yol verilmiş millətçilik probleminə aydınlıq gətirmək niyyətindəyik. Onu da qeyd edək ki, təkcə bu əsər M.Ə.Rəsulzadə ideallarının necə dərin elmi və fəlsəfi əsaslara malik olduğundan xəbər verməklə yanaşı, qarşımızda müəllifin möhtəşəm milli ideoloq, vətəninə, millətinə canı - dildən bağlı şəxsiyyət obrazını bütün dolğunluğu ilə əyaniləşdirməkdədir.

Bildiyimiz kimi, fəaliyyət və ideallarının ana qayəsini azadlıq, sosial ədalət, bərabərlik ideyaları təşkil etmiş M.Ə.Rəsulzadə həmişə axtarışlarda olmuşdur. Bu baxımdan sosial-demokrat baxışlarının müəyyən inkişaf mərhələləri keçmiş ictimai-siyasi xadim sözügedən əsərində yekun qənaətini ifadə edərək yazır ki, “Liberal dövlət (oxu, anqlo-sakson liberalizmi – R.M.) şəxsən öz sisteminin məhsulu olan kapitalizmin doğurduğu böhranla mücadilədə acizdir” (1, s. 25). Kapitalizmlə mübarizədə millətsiz və milli dövlətsiz, yalnız sinfi yanaşma ilə proletariata istinad edən sosialist, daha doğrusu bolşevik mücadiləsini də doğru hesab etməyən M.Ə.Rəsulzadə belə bir nəticəyə gəlir ki, “Nə fərdi hüriyyətlə şəxsi mülkiyyətin mütləqiyyətindən doğan kapitalist anarxiyası ilə sərmayə istibdadı, nə də insanları mənlüyündən çıxararaq bir kölə və məşın halına gətirən kommunizm (oxu, bolşevizm – R.M.) əsarəti! Nə mütləq liberalizm, nə də mütləq kollektivism! O halda: İkisini təlif (uzlaşdıran) edən solidarizm = təsanüd.” (1, s. 26). Təsanüdçülüyn, başqa sözlə birliyin və ya solidarizmin əsasında isə M.Ə.Rəsulzadəyə görə “...hüriyyət, şəxsi təşəbbüs və mülkiyyət əsasları bakidir” (1, s. 27). Amma yenə də liberalizmdən fərqli olaraq “Bu sistemdə (təsanüdçülükdə, milli birlikdə - R.M.) hüriyyət də, mülkiyyət də mütləq deyil məşrutdurlar (şərti). Şərti isə ümuminin mənfəəti və dövlətlə millətin salamatlığıdır” (1, s. 27). Göründüyütək özünün kommunitarist mövqeyi ilə M.Ə.Rəsulzadə dövlətin bütövlükdə liberalizmdə başa düşüldüyü kimi cəmiyyətdə sadəcə polis və məhkəmə rolunda çıxış etməsi ilə razılaşmayıb fikrincə, “Solidarizmdə ..., dövlət millətin təmsilçisi və cəmiyyətdəki münasibətlərin nizamlayıcısıdır” (1, s. 27). Bu cür dövlət isə, M.Ə.Rəsulzadəyə görə, yalnız solidarizmlə “...hurriyyət və mülkiyyət müəsisələrində qoyulmuş təbii təşəbbüs və irəliləmə həmlələrini zədələmədən, kapitalizmin liberal sistemində ümumi mənfəət zərərinə işləyən ifratların önünə keçmək vəzifəsini” daşımış olur (1, s. 27). Beləliklə də, “Sinifləri əsas olaraq alan kommunizm kimi, fərdləri nəzəri etibara alan liberalizm dəxi kosmopolit və internasionaldır, solidarizm isə millidir” (1, s. 27). Başqa sözlə, “Liberalizm (oxu, anqlo-sakson liberalizmi – R.M.) mədəniyyətin ruhunu fərdin yaradıcı eqoizmində görür. Kommunizm (oxu, bolşevizm – R.M.) isə bunu sinfi eqoizmilə təbdil

edər (dəyişdirir)” (1, s. 27). Bunlardan solidarizmin fərqli olduğunu bildirən M.Ə.Rəsulzadə yazır ki, “...solidarizm (oxu, milli birlik – R.M.) isə mədəniyyəti fərd eqoizmilə cəmiyyət mənfəətləri arasındakı ahəngdən ibarət bilir” (1, s. 27). Üstəlik, M.Ə.Rəsulzadəyə görə, “Liberal cəmiyyətdə qeyri(sini – R.M.) düşünmək [alturizm] qəhrəmalıqdır. Solidarizmdə isə bu bir vəzifədir” (1, s. 27). Həqiqətən də, nəyin bahasına olursa-olsun yalnız varlanmağı, maddi və mənəvi sərvətləri qəsb etməyi hədəf seçmiş günümüzün anqlo-sakson liberalizmində nəinki Özgə, Yad olanların, eləcə də, eyni bir cəmiyyətə aid Başqalarının maraqlarını nəzərə almaq heç də həmişə həyata keçirilmir. Halbuki, bunu bir vəzifə sayan M.Ə.Rəsulzadə özünün solidarizm və ya başqa sözlə deyilsə, Milli birlik ideyası ilə bunun həyata çevrilməsi idealını irəli sürmüşdür. Bu idealından çıxış edən M.Ə.Rəsulzadə vurğulayır ki, “Kültür və tarix bağları ilə mənəvi birlik təşkil edən bir millətin fərdləri, topluluğun ortaq mənfəətlərini qorumaq üçün öz şəxsi hırs (sonsuz arzu) və mənfəətlərini hüdudlandırmaq məcburiyyətindədirlər” (1, s. 28). Dövlət isə, M.Ə.Rəsulzadəyə görə, cəmiyyətin mənfəət və maraqlarını təmsil etməlidir. Çünki, “Fərdin mənəvi mənliliyini təşkil edən ortaqlı bütün qiymətlərin qaynağı milli cəmiyyət, onu təmsil edən də dövlətdir” (1, s. 28). Fərdi maraq və mənfəətlərə gəldikdə isə, M.Ə.Rəsulzadə özünün təbiri ilə desək, “Hürr və kamil insan olmaq fəziləti”nə sahib şəxsiyyət kimi qeyd edir ki, “Fərd , digər fərdlərlə ortaq olduğu bu mənəvi mənliklə özünə məxsus mənfəətlərdən ibarət maddi mənlik arasında ixtilaf çıxınca, maddiliyini mənəvililiyinə fəda etmək məcburiyyətindədir” (1, s. 28). Belə ki, M.Ə.Rəsulzadənin qənaətinə görə, “Dövlətlər, millətlər və cəmiyyətlər ancaq “canlarını canlarına fəda edə bilən” bu kimi əzaya (üzlərə) malik olduqları zaman paydar (uzunömürlü, davamlı) ola bilirlər” (1, s. 28). Onun üstünlük verdiyi bu “milli təsanüd sistemi”ni səciyyələndirən başlıca anlayış isə, heç şübhəsiz ki, Millət məfhumudur.

M.Ə.Rəsulzadə “Milli birlik” əsərinin “Millət olmaq əzmi” adlı başlığı altında yazır ki, dilimizdə millət anlamını ifadə edən milliyyət və millət sözləri vardır. “Bunlardan birincisi (milliyyət – R.M.) lisanı (dil), dini, irqi, qövmi, tarixi, coğrafi, iqtisadi və siyasi amillərin təsiri ilə meydana gələn etnik bir topluluğu ifadə edər”- qeyd etmiş M.Ə.Rəsulzadə bildirir ki, “İkincisi (millət-R.M.) isə bu topluluqda doğan ümumi bir iradəni anladır” (1, s.29). O, İtalyanın respublika və demokratiya tarixində görkəmli yer tutmuş Cuzeppe Madziniyə (1805-1872) və məşhur sosioloq Emil Dürkheimə (1858-1917) istinad edərək birinciyə görə: “torpağın, mənşəyin, əxlaq ilə adətlərin və lisanın (dilin – R.M.) birliyindən dolayı, həyatında və ictimai vicdanında anlaşma və ortaqlıq yaratmış bir insan topluluğuna”,



ikincisinin isə, “Etnik amillər və yaxud sadəcə tarixi səbəblərlə eyni qanunlar altında yaşamaq və tək bir dövlət qurmaq istəyən insan topluluğuna millət deyil”diyini qeyd edir (1, s. 29). E.Dürkheymin milləti kollektiv iradəyə, bu iradənin dövlət qurmağa artıq bir prinsip olduğunu xatırladaraq M.Ə.Rəsulzadə, C.Madzininin verdiyi təriflə onun tərfi arasında aşağıdakı fərqləri ümumiləşdirmişdir: “...birincisində (C.Madzininin tərifində - R.M.) millət ünsürü və tarixi bir olaydır [vəqə]. İkincisində (E.Dürkheymin tərifində - R.M.) isə millət ictimai və idari bir hadisədir. Ötəkində millətin oluş seyri anladılır, bərikində millət bir “prinsip” kimi göstərilmişdir. O, rüseymdir, bu – cocuqdur. O ağacdır, bu – meyvədir. O, anadır, bu – yavrudur. O, milliyyətdir – bu millətdir” (1, s. 29).

Göründüyü kimi, M.Ə.Rəsulzadə iki fikir və elm nəhənginin müddələrinə istinad edərək milliyyətin təbii şəkildə insan birliyinə aid edildiyi halda, millətin daha sonra bunun əsasında meydana çıxan bir hadisə olduğunu aşkarlayır. O, qeyd edir ki, “Lisanları, adətləri, tarixləri, dinləri, vətənləri və s. bir olan insanlar bir milliyyət təşkil edərlər, fəqət, bir milliyyətin millət halına keçməsi ümumi şüur və kollektiv [məşəri] iradənin təəssüsünə (quruculuğuna, təsis edilməsinə - R.M.) bağlıdır” (1, s. 29). Bu isə, M.Ə.Rəsulzadəyə görə “ictimai hafizə”ni, bizsə deyərdik ki, “milli şüur”u formalaşdıran orqanın təşəkkülü ilə meydana çıxır. M.Ə.Rəsulzadə qeyd edir ki, “Bu orqan müxtəlif zamanlara görə dəyişir” (1, s. 29). Halbuki, bu orqanın olmadığı və deməli, millət anlayışının da mövcud olmadığı “Orta çağlarda bu vəzifəni feodal zümrə görür, milliyyətin sosial həyat və gələnlərini qeyd və zəbt edən (saxlayan, yaşadan) “hafizə” (ictimai şüur – R.M.) xan sarayları ilə şövalye (dərəbəy, feodal) qalalarından ibarət olub qalırdı” (1, s. 29 - 30). Ancaq elə M.Ə.Rəsulzadənin bildirdiyitək “Zamanın dəyişməsilə, təbii olaraq bu orqan (ictimai şüur – R.M.) da dəyişdi” (1, s. 30). Yəni, burjuaziyanın meydana çıxması ilə feodalizm quruluşu dağılaraq “Mənəviyyət mərkəzi “qala”lardan şəhərlərə keçdi. Şəhərlərdə yetişən münəvvər zümrə (aydınlar – R.M.) millətin şüurunu tərbiyə və iradəsini təmsil edən bir sinif halına gəldi” (1, s. 30). Nəticədə, “Bunların (burjuaziyanın – R.M.) sayəsində mənliliyini tərk edən milliyyət topluluğu bir millət olmaq əzminə gəldi” (1, s. 30).

Bir daha Vətən niskilini xatırladan M.Ə.Rəsulzadə 1918-ci il hadisələrinə işarə edərək vurğulayır ki, “Demokratik Azərbaycan topluluğunda bu millət olmaq iradəsi, sözün əsrimizdəki mədəni mənası ilə 28 may istiqlal hadisəsi və bəyannaməsilə təəssüs (yarandı) etdi. 32 ildən (buradan təxmin etmək olar ki, M.Ə.Rəsulzadə sözügedən əsərini 1952-53-cü illərdə qələmə almışdır – R.M.) bəri dünya tarixinin ən qorxunc bir istilas (bolşevizm –

R.M.) altında bulunmasına, ən amansız totalitar bir rejimin (stalinizmin – R.M.) məhkumu olmasına rəğmən, Azərbaycan topluluğu bu iradəyə sadıq qaldığını hər fürsətdə izhar etməkdə, milliyyət dövründən çıxaraq millət olduğunu, 28 may fikrinə bağlılığını hər vasitə ilə isbat etməkdədir” (1, s. 30). Buradan da göründüyü ki, M.Ə.Rəsulzadənin faşist Almaniyası ilə əməkdaşlığını əldə rəhbər tutaraq onun mövcudluğunu arxa plana atmaq istəyənlərə dahi şəxsiyyət elə özü cavab verərək bütün bunların millət adına və ən başlıcası azad Azərbaycan naminə etdiyini bir daha anlamış oluruq. Əlbəttə, keçmiş Sovet vətəndaşı kimi “ılanın ağı” məsələni xatırlayıb M.Ə.Rəsulzadəni və Cümhuriyyətin “Prometey” hərəkətinə qoşulmuş digər nümayəndələrini qınamaq istəsək belə, yenə də müstəqil Azərbaycan Respublikasının vətəndaşitək onların bu istiqlal coşqusunu və fədakarlıqlarını dəyərləndirməyə bilmərik. Axı həqiqətən də, biz, M.Ə.Rəsulzadənin qeyd etdiyi kimi, milliyyət və ya etnik birlik olmaqdan çıxıb tariximizdə ilk dəfə müstəqil bir millətin nümayəndəsi olmuşuq. Və çox güman ki, Azərbaycan xalqının 1918-1920 –ci illərdə fəaliyyət göstərmiş Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti kimi milli bir dövləti olmasaydı, bəlkə də bizlər də bolşevik istilasından sonra Sovet İttifaqının tərkibində sadəcə muxtar qurumlarından biri olub, heç respublika statusunu belə qazana bilməzdik. Respublikamızın Sovetləşməsi dönməsində təzəcə formalaşmaqda olan millətin istiqlalı, müstəqilliyi olmadığından, fikrimizcə, toplumun bu cür birliyinə xalq və ya milliyyət deyilməsi təbiidir. Çünki, M.Ə.Rəsulzadənin də qeyd etdiyi kimi, “...milliyyət müəyyən şərtlər və hadisələr nəticəsində vücuda gəlmiş statik [müstəqər] bir varlıqdır, millət isə bu statik varlığın şüurlaşan dinamik [fəal] bir şəkildir” (1, s. 31). Və ya “Statik bir keyfiyyət ərz edən milliyyət baxımından vətən coğrafi bir anlamdır. Halbuki şüur və iradəyə malik olan millət baxımından vətən, siyasi bir məna ifadə edir” (1, s. 31). M.Ə.Rəsulzadə dəqiqləşdirir ki, “Etnik bir özəllik ərz edən milliyyət mənsublarının yaşadığı bir yerdən ibarət olan coğrafi vətən dinamizmdən məhrum, passiv bir sevginin mövzusudur” (1, s. 31). Belə bir sevginin isə, məlum olduğu kimi, doğma Azərbaycandan daha çox, böyük Sovetlər ölkəsinə aid olması həqiqətən də millətçiliyin milliyyətçiliklə günahlandırılıb xalqçılıq şüuru ilə əvəzlənməsinə gətirib çıxartmışdı. Halbuki, “Etnik milliyyətçilik və coğrafi vətən sevgisi bir topluluğun yaşadığı yerlərə: dağlara, dərələrə, yayla və ovlaqlara, dəniz və çöllərə qarşı duyulan bir ilgidən ibarətdir” (1, s. 31). Qırmızı terror zamanında bu cür milliyyətçiliyə siyasi, o cümlədən də dini don geyindirilərək xalqımızın çoxlu sayda nümayəndələrinin məhv edildiyi danışılmazdır. Əslində, açıq deyilsə, rejimin qorxduğu etnik milliyyətçilik və ya radikal dindarlıq

deyil, bütün bunlardan yüksəkdə duran və ən başlıcası xalqa yenidən istiqlalını bəxş edə biləcək milli şüurun oyanması və millətin formalaşma bilməsi idi.

M.Ə.Rəsulzadə israrla qeyd edir ki, “Millətin, dövlət olmaq əzmində israr edən bir milliyyət olduğu bilgin sosioloqlar tərəfindən kəşf və tərif edilmişdir” (1, s. 31). M.Ə.Rəsulzadəyə görə, Bir millətçi, hər şeydən əvvəl istiqlal davasında olan bir vətənci – bir patriotdur” (1, s. 32). Çünki, M.Ə.Rəsulzadə izah edir ki, “Avropalıların patriot terminilə ifadə etdikləri anlam, bizim millətçi sözü ilə anlatmaq istədiyimiz anlamın eynidir” (1, s. 32). Öz növbəsində M.Ə.Rəsulzadə vurğulayır ki, “Bu avropalıların nasionalizm sözü ilə dedikləri milliyyətçilikdən tamamilə başqa bir şeydir” (1, s. 32). Belə ki, ona görə “Nasionalizm Qərbi Avropa demokratiyası anlayışınca, təcavüzçü və ümumi tərəqqi yoluna girmək istəməyən, dünyanın seyrindən (gedişindən) ayrılmış bir gerilik hərəkatıdır” (1, s. 32). Bundan fərqli olaraq vətənpərvərlik və dövlətçilik mənasında başa düşdüyü millətçilik barəsində M.Ə.Rəsulzadə yazır ki, “...patriotizm bir millətin öz müqəddəratına şəxsən özünün hakim olması və özünəməxsus milli bir dövlət qurması hərəkatıdır, bu isə bütün dünyanı bürüyən tərəqqi hərəkatının bir parçası, demokratik bir hərəkatdır” (1, s. 32). Bütövlükdə M.Ə.Rəsulzadənin qəti əminliyinə görə, “Tarixi müəyyən şərtlərin təsiri ilə milliyyət halından millət halına gələn topluluqların müstəqil bir dövlət qurmaq və ya istilaya uğrayan vətənlərinin istiqlalını geri almaq uğrunda mücadilə edənlərə mütləq Avropa terminləri ilə bir ad lazımsa, bunlara milliyyətçi [nasionalist] deyil, millətçi [patriot], hərəkatlarına da milliyyətçilik [nasionalizm] deyil, millətçilik [patriotizm] demək lazımdır!” (1, s. 32).

Millətçiliyin vəzifəsinə gəldikdə, M.Ə.Rəsulzadə bunu “... “Milli birlik”i mühafizə etmək” kimi müəyyən edir. Onun fikrincə, “İnternasionalist və kosmopolit nəzəriyyələrlə ortaya atılan marksizm, kommunizm (oxu, bolşevizm – R.M.) və anarxizm kimi doktrinlərin əsil qayəsi milli birlik və bütünlüyü sarsmaq, parçalamaq və pozmaqdır” (1, s. 33). Çünki, “İctimai sinif və zümərələr arasında ixtilaf və ziddiyyət təhriki və hüsumət ihdası (düşmənçilik) bu məqsədlə edilir” (1, s. 33). Yenidən solidarizm və bunun əsasında duran patriotizm ideallarına diqqət çəkərək M.Ə.Rəsulzadə yazır ki, “...həqiqi millətçilərin üzərinə tərəddüb (düşən) edən qutsal qayə uzun sürəkli tarixin məhsulu olan milli varlığı bütün fəzilətləri, gələnk və görənəkləri, kültür və ədəbiyyatı ilə qorumaq, yaşatmaq və gəlişdirməkdir” (1, s. 33).

Millətçiliyin təbii bir hal olub mədəni və qabaqcıl fikirtək bəşəriyyətin inkişafında mühüm rol oynadığını qeyd edən M.Ə.Rəsulzadə “Dünyada

internasional, kosmopolit və ya qeyri-milli kultür deyə bir şey yoxdur” müddəasını irəli sürür. Bunu biz ümumbəşəri sivilizasiya anlamında nəzərdən keçirsək, doğrudan da, M.Ə.Rəsulzadənin qeyd etdiyi kimi, “Müxtəlif millətlərin əməyi sayəsində hüsula gələn ( yaranan) və hələ hər millətin damğasını üzərində daşıyan bir dünya kultür mənzuməsi və ya məcmuəsi vardır” (1, s. 33). Bu anlamda türklərin böyük və mühüm rol oynadıqlarını vurğulamış M.Ə.Rəsulzadə, bir-birindən uzaqlaşdırılmış, parçalanmış və biz deyərdik ki, o dövəmdə Azərbaycan da daxil olmaqla istiqlalları əllərindən alınmış “...bu durum qarşısında türk gəncliyinə düşən əsl vəzifə, bu ucsuz-bucaqsız türk kultürünü bütün özəlliklərilə tanımaq, öyrənmək, sevmək, mənimsəmək və tanıtməkdir” deyirdi (1, s. 34). Burada “türk gəncliyi” dedikdə onun yalnız türk etnosundan olan gəncləri deyil, həmçinin “türk millətlərindən olan gəncliyi” nəzərdə tutduğunu anlamaq üçün sözügedən kitabın “Qövmlər və millət” başlığı altında böyük türk ideoloqu Ziya Göyaltın baxışlarına münasibətini nəzərdən keçirmək kifayətdir. Belə ki, Z.Göyaltə görə, “Millət [nation] şəxsiyyətini uzun müddət qeyb etdikdən (itirdikdən – R.M.) sonra təkrar oluşturmağa çalışan bir qövmlər deməkdir” (1, s. 37). Amma M.Ə.Rəsulzadə vurğulayır ki, “Bu oluş gelişimini anladırkən ustad, “milliyyət” təbiri ilə də ifadə olunan “qövmlər”ün keçirdiyi istihalə (yeniləşmə) şəklini izah edər...” (1, s. 37). Yəni, M.Ə.Rəsulzadə aydınlaşdırır ki, Z.Göyaltə görə, “Qövmlər tabe olduqları müştərək bir din və ya səltənətin təsiri ilə təməssül edərək (özləşərək) şəxsiyyətlərini (təbii identiklərini – R.M.) qeyb edirlər (xalqa çevrilmiş olurlar – R.M.). Sonra daxil olduqları bu səltənət və ya ümmətin çözülməsi üzərinə, yenidən özlərini (xalqçılıqdakı etnik identiklərini – R.M.) bulurlar. Fəqət, bu dəfə bulunan şəxsiyyət (identiklik – R.M.) qeyb edilmiş qövmlər şəxsiyyətinin (etnik olanların – R.M.) eyni deyildir. O, uzun zaman brilikdə yaşayan müştərək mədəniyyət və ümmət həyatının (xalqlaşmanın – R.M.) təsiri ilə yeniləşmiş bir şəxsiyyətdir (milli identiklikdir – R.M.). Qövmlər getmiş (etnik olanlar arxa plana çəkilmiş – R.M.), yerini millət (milli olanlar – R.M.) almışdır” (1, s. 37). Daha da aydın olsun deyə, M.Ə.Rəsulzadə Z.Göyaltın yazır ki, “...Qövmlər inhisarçıdır. Qövmlər dini özünə həsr (aid) edər, insanlığı özündən ibarət görür, hətta kosmoqoniyası vasitəsilə kainatın təşəkkülünü öz qövmlər təşəkkülü ilə izah edər” (1, s. 37). Z.Göyaltə açıq-aydın bildirir ki, “Bu etibarla (yəni, qövmlər, etnosun özünü hər şeyin mərkəzi hesab etməsindən – R.M.) ümmət şəklində (dini identiklik – R.M.) qövmlər şəkildən daha ziyadə insanidir, çünki ümmət insanlığı və mədəniyyəti bir qövmlə həsr etməz, bir çox qövmləri içərisinə almağa çalışan bir din dairəsinə həsr edər (xalqa çevirmiş olar – R.M.)” (1, s. 37). Amma inkişafın ümmət və ya xalqla

bitmədiyini gözəl anlamış Z.Göyalp vurğulayır ki, “Çağdaş mədəniyyət yalnız bir Dinin salıqlarına (yolunu gedənlərə, davamçılarına – R.M.) inhisarı (aid olmanı – R.M.) qəbul etməz” (1, s. 37). Həqiqətən də, xalqın meydana gəlməsində dinlər və dini dünyagörüşlər mühüm rol oynadığı təqdirdə, Avropanın Yeni dövründən başlayaraq İntibah dövrünün təsiri altında elmi dünyagörüş önə çıxmağa başlamışdı. Elə bu anlamda Z.Göyalp qeyd edir ki, “...elmə dayanan bu zümrə türlü dinlərə mənsub millətləri də dairəsinə ala bilər” (1, s. 37). Yəni, “...millətlər ümmətin deyil, çağdaş mədəniyyətin bir cüzi tamından (parçasından) ibarətdir” (1, s. 37). Başqa sözlə, Z.Göyalpa görə, “Bir çox sultani [imparial] dövlətlər bir ümmətin bir cüzi tamamı (hissəsi, parçası – R.M.) ola bilər. Fəqət, millətlər, yəni çağdaş dövlətlər [təbiri diqqət edin – idarə] bir ümmətin cüzi tamamı ola bilməz” (1, s. 37). Nəhayət, Z.Göyalpın fikrincə, “Millət nə qövüm kimi, nə ümmət kimi inhisarçı deyildir. Millət çağdaş mədəniyyəti tam, özünü də onun parçası olaraq görür” (1, s. 37 - 38). Onun bu mülahizələrilə həmfikir olduğunu qeyd edən M.Ə.Rəsulzadə bildirir ki, “...Ziya Göyalp da “millət sözünü dövlət” sözünün müradifi (qarşılığı) olaraq kullanmışdır” (1, s. 38). Z.Göyalpın “Türklər Türkiyə Cümhuriyyətinin təşəkkülündən sonra millət həyatına başlamışdır” ifadəsinə M.Ə.Rəsulzadə, elə onun öz yazısından aşağıdakı parçanı oxumağa tövsiyə edir: “Türk qövmü islam ümmətindən, Səlcuq və Osman səltənətlərindən əvvəl də mövcud idi. Müştərək İran mədəniyyətinə daxil olmadan özünə məxsus qövmi bir mədəniyyətə malikdi. İran mədəniyyəti ilə, ümmət və səltənət təşkilatları türklərin bir çox qövmi müəssisələrini izalə (xalqlaşdıraraq arxa plana atdı – R.M.) etdi. Fəqət, eyni zamanda türklərin millət halına gəlməsini təmin etdi” (1, s. 38). Yəni başqa sözlə desək, xalqlaşmış qövüm özünə aid olanları milliyyətçilik üzərindən millətçilik səviyyəsinə yüksəltmiş olur. Beləliklə də, bütün siyasi etnoslarla baş verdiyi kimi türk qövmünə və ya etnosuna aid olanlar da milli şüura sahib olub milli mövcudluq dövrünə qədəm qoymuş olurlar. Bu zaman sayına və mədəni təsir gücünə görə başlıca olan etnoslarla (titul etnos) yanaşı digər etnosların nümayəndələri də eyni bir milli varlığı bölüşmüş olurlar. Deməli, bir daha millət yalnız bir etnosun mövcudiyyətini bildirən hadisə olmayıb fərqli dinlərlə yanaşı müxtəlif etnik mənsubiyyətliləri də özündə birləşdirmiş olur. Üstəlik, bəşəri birlik formasının ən yüksəyi kimi millətlə əlaqədar M.Ə.Rəsulzadə “Milli əxlaq” bölümündə bildirir ki, “Bəşər topluluğunda fərdlər üçün olduğu kimi, millətlər üçün də müəyyən və sabit bir takım əxlaq qaydaları vardır” (1, s. 39). Bu əxlaq qaydalarından bəhs edərkən sanki “əxlaqlı bir şəxsiyyət”dən danışmış kimi, M.Ə.Rəsulzadə qeyd edir ki, “Millət hiziylərin (partiyaların – R.M.), zümrələrin və siniflərin fəvqündə olduğu və bunların

hamısını içində barındırdığı və qoynunda bəslədiyi üçün heç bir dəstə, zümrə və sinif mənfəətlərinə və ya qayələrinə fəda edilməz. Hələ milli varlığın şəxsi təmayüllərə və qərəzlərə alət və vasitə edilməsi ağla, xəyala belə gətirilə bilməz” (1, s. 39). Beləliklə də milli əxlaqın beş müddəasını formalaşdırmış M.Ə.Rəsulzadə yazır ki, “Hər şey millət uğruna – bax, həqiqi vətənsəvərlərin yeganə şüarı bu olmalıdır. Millətin birliyini və bütünlüyünü qorumaq, milli əxlaqın başlıca ümdəsidir. Türklük və milli istiqlal prinsiplərinə mütləq sədaqət, milli əxlaqın ikinci böyük ümdəsidir. Bu ümdənin qəti və zəruri icabı (şərti) olaraq düşmən və müstəvli (işğalçı) hər hankı bir qüvvətlə milli istiqlal bəhsində açıq və ya qapalı heç bir bazarlıq edilə bilməz. Verilən sözə və yapılan sərbəst anlaşmalara riayət milli əxlaqın üçüncü ümdəsidir. Haqqı, hüriyyəti, sülhü və demokratiyanı qoruma və savunma, zülmə və təcavüzə qarşı sərih (aydın) bir cəbhə alma milli əxlaqın dördüncü ümdəsidir. Milli səviyyəni daim yüksək tutma, gerilik və cəhalətdən savunma milli əxlaqın beşinci ümdəsidir” (1, s. 39 - 40). Bir sözlə, “...milli sahədəki hər müvəffəqiyyətin başı və əsas şərti milli fəzilətdir”(1, s. 40) - yazmış M.Ə.Rəsulzadə ideallarına canı-dildən bağlılıq, həqiqətən də, hər bir müstəqil Azərbaycan vətəndaşının milli ləyaqət və şərəf mənbəyi kimi bu vətən fədailərinin əbədiyaşar ruhu qarşısında xidmətimiz olardı.

### **Ədəbiyyat:**

1.Məhəmməd Əmin Rəsulzadə. Milli birlik. Tərtibçi və elmi redaktor: Y.Türkel, Bakı, “Çıraq” nəşriyyatı, 2009, 176.

### **Yasəmən Qaraqoyunlu**

#### **Azadlıq mübarizəsinin iki mərhələsi: Ə.B.Topçubaşov və**

#### **M.Ə.Rəsulzadə**

*“Zaqafqaziya bir əsr bundan əvvəl ruslar tərəfindən işğal edilmişdir. Bu əsr ərzində biz müsəlmanlar əsir kimi həyat sürmüşük, təqiblərə məruz qalmışıq, bizə heç bir haqq və hüquq verilməmiş, kölə halına salınmışıq... Yüz il ərzində biz hökumətin şiddətli hücumlarına məruz qalmışıq... Ölkəmiz istila edilən kimi dərhal milli varlığımıza təcavüz edildi... Biz anaların qucağından alınıb havaya atılan südəmər uşaqların havada ikən xəncərə keçirildiklərini görmüşük, biz hamılə qadınların qarnına saplanan xəncərlərin açdığı yaralardan uşaq əllərinin bayıra sallandığının şahidi olmuşuq. Qoy... dəlik-deşik edilən cəsədlərdən, anaların, uşaqların fəryadından, iniltisindən həzz alanlar rədd olsunlar”.*

**1905-ci il iyunun 12-də Rusiya Dövlət Dumasında Azərbaycan millət vəkili İsmayıl xan Ziyadxanovun çıxışından.**

*“...Biz bir əsildən, bir nəsildən gələn, bir dinə iman gətirən türklərik. Məğribdən məşriqə qədər bizim babalarımızın yurdu olub. Babalarımızın qəhrəman xalq olmasına baxmayaraq, bu gün Qafqaz dağlarında, Krım bağlarında, Kazan çöllərində, babalarımızın yurdunda, öz vətənimizdə, öz torpağımızda ehtiyac və tələbatımızı azad şəkildə müzkirə etməyə ixtiyarımız qalmadı...”*

**Ə.B.Topçubaşovun Rusiya Müsəlmanlarının I Qurultayında etdiyi çıxışından.**

*“Azərbaycan bir məşələdir. Bu məşələnin sönməməsi üçün əl birliyi edib mütəmadiyən çalışalım əfəndilər! Mən sizi böylə bir ittihadə dəvət edirəm”.*

**M.Ə.Rəsulzadənin Azərbaycan Parlamentinin açılış toplantısındakı çıxışından.**

## **Giriş**

Sadəcə Qafqaz tarixi baxımından deyil, Türk və İslam xalqları tarixi baxımından da Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin yaranması Türk və Şərqi xalqlarının tarixi prosesində millət kimliyinə və cümhuriyyət rejiminə əsaslanaraq qurulmuş ilk siyasi və sosial quruluşdur. Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti 1870-ci illərdən etibarən Qafqaz türklərinin keçdikləri millətləşmə prosesinin çatdığı zirvə idi (22, s.586-587). Bu millətləşmə prosesi milli bir dövlətin ortaya çıxması ilə nəticələnmişdir. XIX yüzillikdə Rusiya tərəfindən işğal edilən xanlıqlar formasında yaşayan Qafqaz Azərbaycanı, əgər 1918-1920-ci illərdə müstəqil dövlət kimliyinə qovuşmasaydı, 27 aprel 1920-ci ildən sonra yaranmış Azərbaycan sovet sosialist cümhuriyyəti və 1991-ci ildə müstəqilliyinə qovuşmuş Azərbaycan Cümhuriyyəti olmayacaqdı. Yəni Azərbaycanın Rusiyaya necə bir kimlik altında qatılacağı müəyyənəlməmiş qalsaydı və qurulmuş dövlət kimliyi olmsaydı 1991-ci ildə Azərbaycanın müstəqilliyi bir problemə çevriləcəkdə (22, s.587). Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin siyasi ömrü sadəcə 23 ay (18 may 1918- 27/ 28 aprel 1920) sürməsinə baxmayaraq, Qafqaz türklərinin bütün milli, dini, mədəni, sosial və siyasi dəyərlərini dövlət yaratmaqla bütünləşdirilməsinə imza atmış, Rəsulzadənin 29 noyabr 1918-ci il tarixində “Bütün Azərbaycan əhalisinə” ünvanladığı müraciətində bildirdiyi kimi, Azərbaycanın müsəlman-türkləri millətləşmə prosesini tamamlamaqla, milli bir varlıqdan dövlət sisteminə yüksəlmişdir.

Altı maddəlik Azərbaycanın müstəqilliyini elan edən deklarasiyada dövlət və ölkənin adı “Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti” olaraq elan edilmişdir.

Yeni dövlət və qəbul edilən siyasi rejim modernizmin təməl prinsiplərindən biri olan milliyyət varlığı üzərində formalaşmışdır. Bu 1870-ci illərdən etibarən böyük və əzablı bir millətləşmə prosesi keçirən Azərbaycan türklərinin bir millət kimi formalaşmasının və kultural millətçilikdən siyasi millətçiliyə keçidinin ifadəsi idi. Milli Şura Sədri M.Ə.Rəsulzadə Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin qurulmasının 1-ci ildönümü ilə bağlı Azərbaycan qəzetinin 28 may 1919-cu il xüsusi buraxılışında yaydığı bəyanatda “Cümhuriyyətin milli mədəniyyət təməlinə dayanması və milli demokratik türk dövlətçiliyi əsasları üzərində qurulması səbəbiylə, Azərbaycan ilk Türk millət dövləti və müsəlman cümhuriyyətidir” fikrini açıq bir şəkildə dilə gətirmişdir. Məşhur bəstəkar Üzeyir Hacıbəyli isə Azərbaycan qəzetinin 28 may 1919-cu il 190-cı sayında yazdığı məqalədə “rejimin sağlam bir millət düşüncəsi, Türklük ideali üzərində qurulduğunu” vurğulamışdır. Müsavat partiyasının ideoloqlarından biri olan Mirzə Bala Məmmədzadə “Cümhuriyyət” anlayışını yeni bir prosesin başlanğıcı sayaraq, bu anlayışı “xanlıq və dələbəlik dövründən sonra demokratik bir hərəkət kimi doğulub inkişaf edən Azərbaycan türk millətçiliyinin məntiqli bir nəticəsi” kimi qiymətləndirmişdir (22, s.587-588). Türk kimliyini özünü sadəcə müsəlman kimi tanıyan bir cəmiyyətə mənimsətməklə ümmət dövründən millət dövrünə keçid 1870-ci illərdən etibarən Türk Qafqazında başlayan maarifçilik hərəkatının əsas uğuru idi və Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti bu təməl ideya üzərində yüksəlmiş, modernizmin millət-dövlət konsepsiyasına əsaslanmışdır. 1925-ci ildə M.Ə.Rəsulzadə yazırdı. “Rusiya idarəsindəki müsəlmanlara “Türk” dedirtmək bu gün qazanılmış bir davadır. Yalnız türk kəlməsi deyil, Azərbaycan adı da qazanılmışdır”(22, s.590). Avropa modernizm ideyaları ilə (rasionalizm, pozitivizm, empirizm, seintizm, pragmatizm, humanizm, liberalizm, demokratiya, kapitalizm, sosializm, sekulyarizm, milli dövlət) Şərqi humanizm, kollektivizm, irfan və təvhid inanclarının sintezindən doğulmuş Azərbaycan Cümhuriyyəti 1870-ci illərdən etibarən Türk Qafqazlarında başlanan maarifçilik ideyalarının Türk-Osmanlı, Türk-Qacar və Qızıl Orda (Rusiya) torpaqlarındakı (İdil-Ural Türkləri) Cədidizm, Tənzipat, Məşrutə hərəkatlarında yığılması nəticəsində Türklük, İslam, Çağdaşlıq ideyaları ilə tarixə qədəm qoymuşdur. Azərbaycan Cümhuriyyət düşüncəsi iki parlaq liderlə—Rusiya müsəlmanları İttifaqının sədri və Rusiya Dövlət Dumasında Müsəlman Fraksiyasının lideri Ə.B.Topçubaşovun və Müsavat partiyası lideri M.Ə.Rəsulzadənin siyasi fəaliyyətləri nəticəsində iki tarixi mərhələ və siyasi, hüquqi təkamül prosesindən keçərək qurulmuşdur. Ə. M.Topçubaşov Rusiya Dövlət Dumasının “Müsəlman fraksiyası”na və Rusiya müsəlmanları İttifaqına sədrliyi dövründə Azərbaycan



Cümhuriyyətinin qurulmasına siyasi-hüquqi zəmin hazırlamış, M.Ə.Rəsulzadə bu zəmin üzərində Azərbaycan Cümhuriyyətini yüksəltmişdir.

### **1.Çar despotizminin böhranı**

XVI əsrdən etibarən Avropada yüksəlməkdə olan Renessans və Maarifçilik ideyaları əsasında formalaşmış yeni bir inkişaf mərhələsi olan Modernizm çağı feodalizmə, aqrar iqtisadiyyata, sxolastik təfəkkürə, despotizmə, imperatorluq dövlət modelinə son vermək məqsədilə yeni- rasyonalizm, sekulyarizm, empirizm, sientizm, pozitivizm, humanizm, liberalism, demokratiya, kapitalizm, sosializm, Millət dövləti kimi universal paradigmlərini yaratdı. Bu ideyalar universal ideyalar kimi yayılaraq Rusiyada, Uzaq Şərqdə, Orta Şərq Türk-Müsəlman coğrafiyasında yeni bir sosyo-kültürəl, sosial-siyasi reform və inqilab hərəkatlarının başlanmasına zəmin yaratdı. Yeni modernizm çağının bu tələbləri əsasında XIX əsrin sonu - XX əsrin əvvəli dünya tarixində dərin dəyişikliklər prosesi başlandı. Sosial-iqtisadi həyatdakı dəyişikliklər, sənaye çevrilişinin başa çatması və dünya iqtisadiyyatının inkişafında sənaye mərhələsinə keçid burjuaziya cəmiyyətinin formalaşması, siyasi partiyaların yaranması, proletariatin - fəhlələrin adından çıxış edən ictimai qüvvə və qruplar tərəfindən siyasi partiya təşkilatların yaranması - bu dövrün başlıca xüsusiyyətlərini təşkil edir (**11, s.337**). XX əsrin ilk illəri Rusiya tarixində xüsusi yer tutur. Rusiyanı idarə edən çar hökumətinin Panslavyanist ideyası əsasında həyata keçirdiyi müstəmləkəçilik və ekspansiya siyasəti nəticəsində XIX əsrin sonlarında Rusiya güclü imperiyaya çevrildi. Qafqaz və Mərkəzi Asiya Türk-İslam ölkələrini işğal edərək hakimiyyəti altına alan Rusiya uzaq şərq ölkələrinə qarşı da işğal siyasəti həyata keçirməyə başladı. Rusiya Avropa imperialist güclərin Çində əldə etdiyi böyük qazancların yaratdığı üstünlüyü Yaponiyanı işğal edərək dəngələmək siyasəti yürütməyə başladı (**9, s. 227**). Lakin bu dövrdə dünya iqtisadiyyatında baş vermiş böyük böhran öz təsirini Rusiyada da hiss etdirdi. 1900-1903-cü illər böhranı Rusiya iqtisadiyyatının dünya kapitalist təsərrüfatı ilə qırılmaz əlaqələrinin mövcudluğunu göstərdi. Böhran müvəqqəti olaraq Rusiya sənayesinə xarici kapital axınını dayandırdı. 1904-cü ildə Yaponiya Rusiyaya müharibə elan etdi. Çar hökuməti bu müharibənin Rusiyanın siyasi mövqeyini möhkəmləndirməkdə və inqilabın qarşısını almaqda ona kömək edəcəyini düşünürdü. Lakin uzaq Şərqlin yeni gücü olan Yaponiya avropalaşma prosesinə başlamaqla iqtisadiyyatını, texnologiyasını və ordusunu modernləşdirməklə Rusiyanın Uzaq şərqdəki işğal siyasətini iflasa uğratmış, Rusiyanı məğlub etmişdi (**9, s.227**). Müharibədəki məğlubiyyətdən sonra Rus cəmiyyətindəki böhran daha da dərinləşdi. Bu məğlubiyyət Rusiya içində mütləqiyyətin doğurduğu

bir çox problemlərin Rusiyanı geri atdığı düşüncəsini doğrumuşdur və Rus ziyalıları Rusiyanı modernləşdirmək məqsədilə mütləqiyyətin devrilməsi, daha ədalətli və demokratik siyasi idarəetmənin yaradılması məqsədilə siyasi inqilabi mübarizəyə başlamışlar. Bu dövrdə Rusiya siyasi elitası Rusiyada konstitusiyalı monarxiya, parlamentarizm, demokratik idarəetmə istəyən burjaziya və ziyalılar təbəqəsi (Kadetçilik) və kollektivism, ateizm, fəhlə sinfinin diktatorluğuna əsaslanan bolşevik Kommunistlər olaraq iki hissəyə parçalanmışdı. Hər iki siyasi cümlənin yeni Rusiya qurmaq ideyaları və fəaliyyətləri sürətlə Rusiyanın bütün bölgələrinə yayılmağa başlamışdı. 1905-ci il sentyabrın 19-da (2 oktyabr) Moskvada başlayaraq 1.700.000 nəfərin iştirakı ilə bütün Rusiyanı bürüyən tətillər hərəkatı artıq 1907-ci ilə qədər inqilaba çevrildi (**11, s.338**).

## **2. Azadlıq Manifesti**

Rusiyanı bürüyən bu inqilabi hərəkat və bu iki sosial-siyasi təzyiqlər nəticəsində Çar II Nikolay nazirlərindən qraf Vittenin tövsiyəsilə 1905-ci ildə “17 oktyabr manifesti” imzalandı (**9, s.227-228**). II Nikolayın elan etdiyi “Azadlıq manifesti”ndə Çar, şəxsiyyətin toxunulmazlığı, fikir, söz azadlığı, sərbəst toplaşmaq haqqı, azad cəmiyyətlər və təşkilatlar yaratmaq haqqı prinsiplərinin qorunmasına əsaslanaraq vətəndaşlıq azadlığının ayrılmaz hissələrini xalqa bağışlamağı; indiyə qədər seçki hüququ olmayan xalqa, qanunun təyin etdiyi çərçivədə, ümumi seçki hüququnun verilməsi, “1905-ci il 6 avqust qanunu” ilə Dövlət Duması və Dövlət Şurası seçkilərinin aparılmasını; heç bir qanunun Dövlət Dumasının razılığı olmadan qüvvəyə minməməsi üsulunun pozulmaz bir əsas olaraq qəbul edilməsi və Çar tərəfindən təyin olunan hökumətlərin fəaliyyətinə nəzarət edilməsinə seçki yolu ilə xalqın da iştirak etməsinin mümkün olması... kimi hüquqların verilməsini bəyan etdi (**12, s. 1-2**). Manifest məhkum xalqlara (130 milyonluq əhaliyə) o cümlədən, türklərə, ukraynalılara, beloruslara, gürcülərə, yəhudilərə və başqa xalqlara heç bir yenilik vəd etmədi. 1899-cu il qanununa əsasən Türklərin dövlət idarələrində çalışmasının qadağan edilməsi, manifestdə yenə də olduğu kimi qalırdı. 1899-cu il qanununa əsasən başqa millətlərin (Sibirdə yaşayan bir neçə xalq; Arxangelsk vilayətindəki eskimoslar; Stavropol vilayətindəki köçərilər; Kalmıqlar; Qırğızlar; Kazan və Türkiyə xalqları; Azərbaycan Türkləri və Qafqazda yaşayan müsəlmanlar; yəhudilər) dövlət idarələrində çalışması və əsgəri xidmətə çağırılması qadağan olunmuşdu (**7, s.104**). 1905-ci ilə qədər Rus çarının məhkum Türklərə qarşı apardığı siyasət bu qanunla tənzimlənirdi (**10, s.132**). 17 oktyabr manifesti Rusiyada siyasi partiyaların yaranmasının və bir sıra azadlıqların alınmasının rəsmi şəkildə təsbiti olduğu üçün Rusiya müsəlmanları bu manifestin imkan verdiyi bütün

siyasi hüquqlardan yararlanmaq fürsəti əldə etdilər. Bununla bərabər çar II Nikolay 1905-ci ilin dekabr ayının 11-də Dövlət Dumasının çağırılması haqqında fərman elan etdi. Bu fərmanla Qafqaz müsəlmanları da Dumada iştirak etmək haqqı qazandı. Bundan istifadə edən Rusiya türkləri milli haqlarını müdafiə etmək, müstəmləkəçiliyin gətirdiyi əsarətin, köləliyin vurduğu zərbələrin qarşısını almaq məqsədilə təşkilatlanmaga başladılar. Bu zaman Azərbaycan mətbuatında xalqı oyanışa, birləşməyə çağıran yazılar dərc olunur, bu inqilabdan haqq və hüquq mübarizəsində mümkün qədər çox şey əldə etmək lazım olduğu fikri irəli sürülürdü. Əli Bəy Hüseynzadənin nəşr etdiyi “Həyat” qəzeti yazırdı: “Əgər biz irəliləmək və həyatı varlığa sahib bir millət olmaq istəyiriksə, hər şeydən öncə müsəlman olaraq qalmalıyıq. Bizim mütərəqqi idealımız, həyatımızın yaxşılaşması istiqamətində olan arzumuz İslam qanunlarına bağlı olaraq əldə edilə bilər”(5). “Kaspi” qəzetində isə Əhməd Bəy Ağayev yazırdı: “Bütün bu cəmiyyət yalnız dini cəmiyyət olmayıb, eyni zamanda etnik bir varlıqdır. Çünki bizim Rusiya müsəlmanları çox az istisna ilə böyük türk-tatar irqinə mənsubdurlar, tək dildə danışirlar və eyni dini inancı daşıyırlar” (8).

### **3. Ə.B.Topçubaşov liderliyində Azərbaycan Milli Hərəkatının birinci mərhələsi**

1905-ci ilin yazı və yayında, ölkədə inqilabi mübarizənin gücləndiyi bir dövrdə milli burjuaziya və ziyalılar burjua-liberal hərəkatının sülhpərvər, leqal üsullarından - kollektiv müraciətlərin verilməsi, çar üsul-idarəsi nümayəndələri ilə görüşlərdən istifadə edirdilər. Azərbaycan aydınlanma hərəkatının ən böyük liderlərindən biri, Peterburq universitetinin Şərqşünaslıq bölümü professoru Mirzə Cəfər Topçubaşovun nəvəsi və H.Z.Tağıyevin sahibi olduğu “Kaspi” qəzetinin redaktoru Ə.Topçubaşovun rəhbərliyi ilə Azərbaycan burjaziyasının və ziyalılarının bütün təmsilçiləri Rus inqilabından bəhrələnmək məqsədilə geniş təbliğat, təşviqat işi başladılar və H.Z.Tağıyevin sarayına toplaşaraq, Qafqazın Rusiya tərəfindən işğalından sonra ilk dəfə Türk-müsəlman əhali adından Rusiya rəhbərliyindən siyasi, sosial və mədəni haqların verilməsini tələb etdilər. Şəmsi Əsədullayevin, A.Topçubaşovun, Ə.Ağaoğlunun, A.Ziyadxanovun, Q.Zülqədировun, R.Şirvanskinin imzası ilə “İmperatorluq daxilində yaşayan müsəlmanların icraedici, qanunverici orqanlarda təmsil olunması, özünü idarəetmə qurumlarının yaradılması, söz və mətbuat azadlığı, ictimai və şəxsi toxunulmazlığın qorunması, ana dilində təhsil və s. kimi sosial, mədəni, siyasi haqların verilməsi tələb edildi.

Bu təşəbbüslərdən sonra H.Z.Tağıyevin maliyyə dəstəyi ilə çıxan “Həyat” qəzetinin ilk sayında Topçubaşov və Ə.Ağaoğlu Türk-müsəlman aləminə müraciət edərək yazırdılar. “ ...Biz müsəlmanıq və bu üzdən bütün din

qardaşlarımızın tərəqqi etməsini istəyirik. Biz Türkün və buna görə də hər yerdə və hər sahədə bütün Türklərdən tərəqqi və yüksəliş gözləyirik” (22, s.527). Beləcə Türk burjaziyası ilə ziyalıların birgə fəaliyyətləri nəticəsində sadəcə dini kimliyi ilə müsəlman kimi tanınan Qafqaz Türkləri etnik-millət kimliyi olaraq “Türk dili, kimliyi, mədəniyyəti, ədəbiyyatı və haqlarını” dilə gətirməyə başladılar. Bu ideyalar qısa zamanda geniş bir ziyalı kütləsinin fəaliyyətinə çevrilərək cəmiyyətdə təbliğ olunmağa başladı. H.Zərdabi, C.Məmmədquluzadə, M.Ə.Sabir, Abbas Səhhət, M.Ə.Rəsulzadə, Ə.Ağaoğlu, A.M.Topçubaşov, M.S.Ordubadi, Üzeyir Hacıbəyli, Ceyhun Hacıbəyli, Ə.Haqverdiyev, Firudun Bəy Köçərli, Əliqulu Qəmküsar, Ömər Faiq Nəmənzadə, və bir çox ziyalılar Rus imperiyasından milli haqlarını tələb etməyə başladılar. Çar hökumətinin imzaladığı 17 oktyabr 1905 tarixli manifesti Söz, mətbuat və vicdan azadlığı kimi bir sıra haqlar vəd edirdi və Rusiyada və Qafqazda yaşayan türk-müsəlman xalqlarının millətləşməsi prosesinə əngəl olan maneələri aradan qaldırırdı (22, s.528).

#### **4.Ümum Milli haqq istəyi**

Rusiya müsəlmanlarının hüquqlarının müdafiəsi, təşkilatlanması iki istiqamətdə - Rusiya Dövlət Dumasının Müsəlman Fraksiyasının fəaliyyəti əsasında və Rusiya müsəlmanları İttifaqının rəhbərliyi altında getmişdir. 1905-ci ilin yazı və yayında, ölkədə inqilabi mübarizənin gücləndiyi bir dövrdə milli burjuaziya və ziyalılar burjua-liberal hərəkatının sülhpərvər, leqal üsullarından - kollektiv müraciətlərin verilməsi, çar üsul-idarəsi nümayəndələri ilə görüşlərdən istifadə edirdilər.

Martın 15-də H.Z.Tağıyevin sarayında burjuaziya və ziyalıların nümayəndələrinin iştirakı ilə keçirilən Müşavirədə Qafqazda islahatların keçirilməsi zərurəti müzakirə edildi. Müsəlmanlara qoyulan qadağaların göstərildiyi kollektiv müraciət tərtib edildi. Bu müraciət çar hökumətinə Azərbaycan tərəfindən verilən ilk proqram sənəd idi. Bu müraciət sadəcə tələblərdən ibarət olmayıb “Ümumi milli haqq istəyi” şəklində əsaslandırılmış memorandum mahiyyətində yazılmışdır (11, s.340). Layihənin hazırlanmasında Fərrux bəy Vəzirov, Əlimərdan bəy Topçubaşov və Əhməd bəy Ağayevin çox böyük rolu olmuşdur. Müraciətdə əksini tapmış tələblər: Müsəlmanlara da ruslarla eyni siyasi, mədəni, dini hüquq verilməli, müsəlmanlar üçün qanunla və fərmanlarla təsdiq olunan bütün məhdudiyyətlər aradan qaldırılmalıdır. Rusiyada seçkilər əsasında təsis olunacaq qanunverici məclislərin, idarə müəssisələrinin hamısında azad şəkildə seçilmiş müsəlman nümayəndələri ruslarla eyni hüquqa malik olmalıdırlar; müsəlmanlara öz problemlərini həll etmək ixtiyarı verilməlidir; dövlət və ya ictimai idarələrdə öz istəklərinə uyğun olaraq

çalışmaq və ölkənin müxtəlif yerlərində istədikləri sənətlərə yiyələnmək hüququ əldə etməlidirlər. Onlara ölkənin hər yerində azad yaşamaq hüququ verilməli; mülkə hər yerdə malik ola bilmək; hər yerdə ticarətin bütün növü ilə məşğul olmaq; nigah və miras kimi ailə məsələlərində İslam şəriətinin qanunlarına hər zaman əməl etmək hüququ müsəlmanların ixtiyarına verilməlidir. Azad din hüququ ilə bərabər, hər yerdə, hər zaman bütün dini vergiləri azad ala bilmək hüququ; bütün ruhanilərin, müftilərin, şeyxülislamların, məhəllə ruhanilərinin xalq tərəfindən təyin edilməsi, seçilməsi hüququ müsəlmanlara verilməlidir; ruhani idarələrinə daxili işlər nazirliyi deyil, xalq özü nəzarət etməlidir; xarici ölkələrdə ilahiyyat təhsili almış şəxslərə də ruhani idarələrində işləmək hüququ verilməlidir; ruhaniçilik üçün rus dilini bilmək məcburiyyəti aradan qaldırılmalıdır; Qafqazın bütün vilayətlərində, nahiyələrində dini məclislər təşkil edilməli və bu məclislər Tiflis ruhani idarəsinə tabe olmalıdır. Məscidlərin və müqəddəs yerlərin qəsb edilmiş vəqfləri (keçmişdə məscidlərə və dini idarələrə bağışlanan, verilən yer və ya əmlak) geri qaytarılmalı, onların idarəsi, bütün təsərrüfatı müsəlmanlardan seçilmiş müdirlərin ixtiyarına verilməlidir. İbtidai tərbiyə ümumi, məcburi, pulsuz olmalıdır. Qafqaz müsəlmanlarına bütün məktəblərdə, mədrəsələrdə xalqın təlim-tərbiyəsinə nəzarət etmək hüququ verilməlidir; məktəblərdə, mədrəsələrdə ilahiyyat, ana dili, milli ədəbiyyat, milli tarix dərsinin tədris edilməsinə icazə verilməlidir; bütün dərsləri milli dildə olmaq şərti ilə hər növ məktəbi təsis etmək işində müsəlmanlar tam azadlığa yanaşı böyük hüquqlar əldə etməlidirlər; mədrəsələr, dini və ya ali məktəblər təsis edib öz istəklərinə əsasən müəllimlərini dəvət edə bilmə hüququ, mətbuat azadlığı əsasında bütün dillərdə kitab, qəzet, jurnal nəşr etmək, bunların hər biri ilə ticarət etmək hüququ, kitabxanalar açmaq, xalq auditoriyaları təsis etmək hüququ, ümumiyyətlə, həm xeyriyyəçilik, həm maarif müəssisələri təsis etmək hüququ hər yerdə, hər zaman müsəlmanlara həvalə olunmalıdır. Təhkimçilik rejiminin bugünkü qalıqlarını ləğv edib, torpaqların kəndlilərə satılması hökumətin qərarları ilə həyata keçirilməlidir, kənd təsərrüfatı bankları təsis edilməli, istifadəsiz qalan dövlət torpaqları torpaqsız və ya az torpaqlı əkinçilərə verilməli, Qafqaza Rus kəndlilərinin köçürülməsinin qarşısı tamamilə alınmalı, Qafqaz müsəlmanlarının qışlaq, yaylaq yerləri, meşə və su kimi ehtiyacları təmin edilməlidir. Dağıstan və Şimali Qafqaz dağlı xalqları üçün 1900-cü il iyulun 12-də çıxarılan və bu xalqların bütün torpaqlarının xəzinə malı sayılmasına dair qanun ləğv olunmalıdır. Bugünkü ağır vergiləri mümkün qədər yüngülləşdirmək; hər növ vergiləri yerin xüsusiyyətlərinə, xalqın imkanına görə almaq; vergilərin miqdarını, məsrəflərini təyin edərkən müsəlman vəkilləri də hər zaman dəvət

olunmalıdır. Fabriklərdə, zavodlarda, emalatxanalarda işləyən işçilərin güzəranlarını, həyat şəraitlərini yaxşılaşdırmaq üçün həyata keçirilən tədbirlər və bütün qanunlar müsəlman işçilərinə də şamil edilməlidir. Bütün işçilərin hüquqlarını himayə edə biləcək qanunları yerinə yetirmək, həyatlarını qorumaq üçün dövlət sığortası təşkilatı yaradılmalıdır. Qafqazda andlı hakimlər məhkəməsi, seçilmiş sülh hakimləri təsis edilib, sülh məhkəmələrinin prosesini xalqın dili ilə (türkcə) icra etmək ixtiyarı verilməlidir. Dövlətin daxili vilayətlərində “zemstva” (məhəlli idarə) idarələri hansı üsulda təsis ediləcəksə, Qafqaz müsəlmanlarına da o üsulda tam səlahiyyətli “zemstva” idarələri təsis edilməlidir. Şəhər idarələrində islahat aparılaraq bu idarələr dövlət inzibati idarəsinin müdaxiləsindən azad edilməlidir. Din, söz, mətbuat, yığıncaq, şirkət azadlığı, ərazi, şəxsiyyət toxunulmazlığını himayə məqsədilə həyata keçirilmiş və ya keçiriləcək bütün tədbirlər və qanunlar müsəlmanlara da şamil edilməlidir. Qafqaz müsəlmanlarının ərazi ehtiyaclarına dair həyata keçiriləcək bütün qanunlar və bütün tədbirlər Tiflisdə müsəlman vəkillərinin iştirakı ilə müzakirə edilib, həll olunmalıdır. Bu il 18 fevral fərmanı ilə keçiriləcək müzakirə məclisinə Qafqaz müsəlmanlarından da vəkillər dəvət edilməlidir (**2, s.159-166**). Beləliklə Layihədə göstərilirdi ki, müsəlmanların həyatı cəmiyyətdə olduğu kimi iqtisadiyyatda da sıxışdırılmışdır. Şəhər məclisinə nümayəndələr seçkisinə məhdudiyyətlər qoyulmuşdur. Mülki və hərbi idarələrdə yüksək vəzifələrdə çaxımlarına, orta və ya ali təhsilli müsəlmanların arzu etdikləri sənəti seçmələrinə, pedaqoji sahədə çalışmalarına, müsəlman olan tələbələrin dövlət təqaüdündən istifadə edə bilmələrinə icazə verilmir. Rus tacirlərinə verilən hüquqlar türk tacirlərinə verilməmişdir. Uşaqların ana dilində təhsil almalarına izn verilmir. Ana dilində qəzet, jurnal, kitab nəşr etdirmək hüququndan məhrum olmaq və başqa bu kimi istəklər öz əksini tapmışdır. Müraciətdə 1864-cü ildə Qafqaz üçün hazırlanan məhkəmə quruluşu nizamnaməsinin artıq zamanın tələblərinə cavab vermədiyi göstərilirdi. Qeyd olunurdu ki, müsəlmanların adət və ənənələrini yaxşı bilən hakimlər, o cümlədən mülki işlər üzrə hakimlər yerli adamlardan seçki yolu ilə seçilsin. Müraciətdə Qafqazda yerli idarələrin yaradılması və bu idarələrin tam mənasında inzibati idarənin müdaxiləsi olmadan müstəqil olması, müsəlman xalqı üçün yerli idarədə heç bir məhdudiyyət qoyulmaması, Qafqaz müsəlmanlarına şəxsiyyət və ərazi toxunulmazlığı, fikir, söz, mətbuat azadlığı verilməsi və bunlara qarşı duran bütün qanunların ləğv edilməsi tələb olunurdu. Layihədə kəndli məsələsinə də toxunulurdu. Torpaqsız və az torpaqları kəndlilərə torpaq verilməsi və vergilərin yerli şəraitə görə ədalətli olaraq təyin edilməsini istəyən azərbaycan ziyalılar hansı torpaqların paylanması və nə miqdarda

verilməsini də göstərirdilər. Kəndlilərin həyat şəraitinin yaxşılaşdırılması və yüksəldilməsi məsələsi üzərində ısrarla dururdular. Müraciətdə Qafqazda zemstvoların (tərkibində çox hissəsi zadəganlardan ibarət olan seçkili yerli idarə) təbtiqinin, andlı iclasçılar məhkəməsinin yaradılmasının, müsəlmanların hüquqlarının rus zadəgan və tacirləri ilə eyniləşdirilməsinin, aztorpaqlı və torpaqsız kəndlilərə torpaq verilməsinin vacibliyi və s. məsələlər mühüm yer tuturdu. Müraciətdə çarizmin müstəmləkə siyasətinə qarşı qəti etiraz ifadə olunurdu. "Ümumi milli haqq istəyi"ni Peterburqa Çar hökumətinə təqdim etmək məqsədilə Fərrux Bəy Vəzirov, Əlimərdan Bəy Topçubaşov, Əhməd Bəy Ağaoğlu, Şəmsi Əsədullayev, Ağakışi Əliyev və Nəcəf Qulu Sadıqovdan ibarət bir heyət seçildi və müraciət 2 aprelə 1905-ci ildə Rusiya Daxili işlər nazirliyinə təqdim edildi (9, s.229).

### **5. Rusiya Müsəlmanları ittifaqı**

Azərbaycan ziyalılarının Qafqaz müsəlmanları adı ilə tərtib etdikləri bu tələblər tezliklə Əlimərdan Bəy Topçubaşovun liderliyi ilə Rusiya müsəlmanlarının Rusiya müstəmləkəçilik hərəkətinə qarşı mübarizəsinin ideyalarına və Rusiya Müsəlmanları İttifaqının əsas proqram müddəalarına çevrilmişdir. Bu məqsədlə Rusiya imperiyasında yaşayan əsir türk ellərinin, müsəlman xalqlarının sosial-iqtisadi və mədəni tərəqqisi problemlərinin birlikdə həll edilməsi və onların siyasi cəhətdən təşkilatlanması ideyası da Bakı müşavirəsində müzakirə olunmuş. Çar hökuməti qarşısında qüvvətli bir cəbhə almaq və bu məqsədlə Kazan, Kırım, Türküstan, Dağıstan və Şimali Qafqaz xalqları ilə birlikdə azadlıq mübarizəsi aparmaq qərara alınmışdır (9, s.231) Bu məqsədlə həmin ilin aprel ayında Peterburqda Rəşid Əfəndi İbrahimovun evində toplanan Azərbaycan və Tatar ziyalılarından Əlimərdan bəy Topçubaşov, Əhməd bəy Ağayev, Əli bəy Hüseynzadə, Alim Əfəndi Maksud, Binyəmin Əfəndi Ədhəm, İsmayıl bəy Qaspralı "İttifaqi-Müslimin" (Ümumrusiya Müsəlmanlar İttifaqı) adlı bir təşkilatın yaradılmasına qərar vermişlər.

### **6. Rusiya Müsəlmanlarının I qurultayı**

Cəmi 4 aydan sonra, 1905-ci il 15 avqustda Nijni-Novqorod şəhərində 150 nəfər nümayəndənin iştirakı ilə Ümumrusiya Müsəlmanlarının I Qurultayı keçirildi. Qurultayda Rusiyanın müsəlman əhalisinin müxtəlif zümrələri (əsasən burjuaziya və ziyalılar) təmsil olunmuşdu. Çıxışlarda, əsasən, «Rusiyanın bütün müsəlmanlarını birləşməyə», müsəlman burjuaziyasının hüquqlarının Rus burjuaziyasının hüquqları ilə eyniləşdirilməyə, müsəlmanlara münasibətdə sıxışdırmaları və hüquq bərabərsizliyini aradan qaldırmağa səsləyən, «müsəlmanların doğma dillərində məktəblərin açılmasını, kitab və qəzetlərin buraxılmasını tələb edən» çağırışlar səslənirdi. Qurultayda türk xalqlarının türkçülük və müsəlmançılıq əsasında

birdləşdirilməsinin vacibliyi qeyd olundu. Bununla yanaşı “Müsəlman İttifaqı” adlanan qurumun yaradılması qərara alındı. Bir sıra müəlliflər qurultay təşəbbüsünün İ.B.Qaspralı və Q.İbrahimova məxsus olduğunu yazır (4, s.117). Əlimərdan bəy isə öz tərcümeyi-halında Rusiya müsəlmanları qurultayının keçirilməsi ideyasının ona məxsus olduğunu, 1905-ci ilin aprel–may aylarında keçirilmiş Peterburq görüşündə razılıq əldə edildikdən sonra bu qurultayın keçirilməsi məqsədilə müsəlman xadimlərinə məktublar göndərdiyini yazır (4, s.117). Avqustun 10-dan başlayaraq Rusiya müsəlmanlarının birinci qurultayına dəvət almış Qafqaz, Krım, Kazan, Volqaboyu, Türküstan və İdil-Uralın türk aydınları, milli burjaziya təmsilçiləri və dini xadimləri Nijni-Novqoroda gəldilər. Qurultayın bütün hazırlıq işlərinə Əlimərdan bəy Topçubaşov, İsmayıl bəy Qaspralı, Yusif Akçura, Rəşid Əfəndi İbrahimov, Musa Biqiyev rəhbərlik edirdi (4, s.117). Tədbirin keçirilməsi ilə bağlı təşkilati işlərdə Fatih Kərimi, Səid-Girey Alkın, Abdulla Apanay fəal iştirak edirdilər. Rusiya hökuməti müsəlmanlarının birləşməsindən qorxaraq Nijni-Novqorodda qurultay keçirilməsinin qarşısının alınması haqqında qubernatora təlimat göndərmişdi. Avqustun 15-də Rusiya müsəlmanlarının ilk qurultayı Oka çayı üzərində “Gustav Struve” gəmisində işə başladı. Rusiya müsəlmanlarının birinci qurultayı Vladiqafqaz imamı Şakir Sadiq Əfəndi Rəhimqulun oxuduğu Qurani–Kərim sədələri altında açıldı. Çünki Qurani–Kərim qurultaya toplanmış bütün nümayəndələri birləşdirən başlıca istinad nöqtəsi idi. Bu qurultayın əhəmiyyətindən biri də o idi ki, ilk dəfə məzhəb ayrılıqlarına baxmayaraq sünni və şiə müsəlman türklər bir arada problemlərini müzakirə edirdilər. Qurultay iştirakçılarını ilk giriş sözü ilə “Tərcüman” qəzetinin redaktoru İsmayıl bəy Qaspralı salamladı və onun təklifi əsasında Əlimərdan bəy Topçubaşov və Yusif Akçura qurultayın sədarətinə, Ufa quberniyasından olan Səlim-Girey Canturin isə katibliyə seçildilər. Qurultayda Əlimərdan bəy Topçubaşov Rusiya müsəlmanlarının siyasi, iqtisadi, mədəni, milli və dini problemlərinə həsr olunmuş məruzə ilə çıxış etdi. Məruzədə deyilirdi: “...Biz bir əsildən, bir nəsilədən gələn, bir dinə iman gətirən türklərik. Məğribdən məşriqə qədər bizim babalarımızın yurdu olub. Babalarımızın qəhrəman xalq olmasına baxmayaraq, bu gün Qafqaz dağlarında, Krım bağlarında, Kazan çöllərində, babalarımızın yurdunda, öz vətənimizdə, öz torpağımızda ehtiyac və tələbatımızı azad şəkildə müzakirə etməyə ixtiyarımız qalmadı...” Qurultayda İsmayıl Qaspralı, Abussud Axtyamov, Səid-Girey Alkın, Qabdulla Apanayev, Əhməd bəy Agayev, Qaliəsgər Sırtlanov, Qabdrəşid İbrahimov, Musa Cərullah Biqiyev, Ayaz İshakov, Fatih Kərimov, Mühəmməd-Zakir Ramiyev, Kutluq-Mühəmməd Təvkelev, Fuad Tuktarov, Molla Əli Yauşev və digərləri Topçubaşovun



məruzəsində təklif etdiyi Rusiya müsəlmanlarını birləşdirəcək bir firqənin qurulması fikrini dəstəklədilər. Qurultayda Topçubaşovun məruzəsi əsasında beş maddədən ibarət qərar qəbul edildi. Qərarla göstərilirdi ki, Rusiyanın bütün vilayətlərindəki müsəlmanlar ictimai-mədəni və siyasi tələblərə uyğun olaraq birləşməli, ölkədə xalq nümayəndələrinin azad seçilməsi zəminində yaradılan qanunvericilik və dövlət idarə orqanları formalaşdırılmalı, hüquqi qaydalar bərqərar olmalı, müsəlman əhalinin hüquqları rus əhalinin bütün siyasi, vətəndaş və dini hüquqları ilə bərabərləşdirilməli, müsəlman vilayətlərində məktəblər, mətbuat orqanları, xalq kursları, qiraət evləri, maarifçilik müəssisələri açılmalı, bu məqsədlərə nail olmaq üçün mütəmadi toplanacaq müsəlman qurultaylarının rəhbərliyi altında yerli məclislər yaradılmalıdır (28, s.2-3; s.108). Rusiya müsəlmanlarının birinci qurultayı milli kimliyin əsasını təşkil edən dini və milli ideyalar əsasında imperiyanın ruslaşma siyasətinə qarşı, Rusiya türklərinin təşkilatlanmasına və mübarizəsinə nail oldu.

Qurultayın qərarında, xüsusilə ikinci bənddə yer alan bəzi siyasi məsələlərin qoyuluşu 17 oktyabr manifesti ərəfəsində türk liderlərinin ölkədə cərəyan edən proseslərdən düzgün nəticələr çıxarmalarının aydın təzahürü idi. 17 oktyabr manifestindən əvvəl müsəlman liderlərinin siyasi partiya yaratmağa qərar verməsi onların siyasi yetkinliyindən xəbər verirdi (4, s.117). Qurultayın qərarına əsasən Rusiyanın müsəlmanlar yaşayan vilayətləri 16 dairəyə bölündü və Bakı şəhəri Rusiya müsəlmanlarının müvəqqəti mərkəzi müəyyən edildi. Qurultayın qərarı ilə avqust ayının 15-i bütün Rusiya müsəlmanları üçün bayram günü elan edildi. Nijni-Novqorod toplantısında Rusiya müsəlmanlarının ikinci qurultayının çağırılması Ə.Topçubaşova tapşırıldı. Qurultay Rusiya türklərinin bir araya gələrək təşkilatlanmasında və müstəqil vahid siyasi qüvvə kimi formalaşmasında həlledici addım oldu (4, s.121). 1906-cı ilin yanvar ayının ortalarında İttifaqın ikinci qurultayını keçirmək və onun təşkilati baxımdan formalaşdırılmasını başa çatdırmaq məqsədilə Əlimərdan Bəy Topçubaşov və Əhməd Bəy Ağayev 1905-ci ilin dekabrında Peterburqa yola düşdülər. Peterburqda Rusiya Türklərinin siyasi həyatında aktiv iştirak edən Qabdrəşid İbrahimovla birlikdə Rusiya Müsəlmanları İttifaqının nizamnamə və proqram layihələrini, təşkilatın quruluşu və fəaliyyəti ilə bağlı məsələləri müzakirə etdilər. 1906-cı il yanvar ayının 10-dan başlayaraq Peterburqa gələn qurultay iştirakçılarına qurultayın təşkilatçılığı Yusif Akçura və Musa Cərullahi Bəyqiyev ziyafət verdilər. Ziyafətdə Azərbaycan nümayəndə heyəti Ə.Topçubaşov, Ə.Hüseynzadə, Ə.Ağayev, Q.Qarabəyov, A.Axundov da iştirak etdirlər. Qurultaydan əvvəl Rusiya Müsəlmanları İttifaqının rəhbərləri Ə.Topçubaşov, .Akçura və S.Alkin 17

oktyabr manifestindən sonra yaranmış Konstitusiyalı Demokrat Partiyasının 1906-cı ildə yanvarın 5-11-də Peterburqda keçirilən qurultayında iştirak edərək, bu partiya nümayəndələri ilə birgə seçki bloku yaradılması haqqında müzakirələr etdilər. Qazaxıstandan gəlmiş Sultan Hacı Qubaydulla Çingizxan və Ə.Topçubaşovun Rusiya müsəlmanlarının II qurultayının keçirilməsi ilə bağlı müraciətinə Rusiya daxili işlər naziri Pyotr Durnov tərəfindən rədd cavabı verdikdən sonra 100 nəfərə yaxın qurultay iştirakçıları II qurultayı Peterburqun müsəlman zənginlərindən biri olan Həsən Həbibullahın evində keçirməyi qərara aldılar.

## **7. Rusiya Müsəlmanlarının II qurultayı**

1906-cı il yanvar ayında Peterburqda Ümumrusiya müsəlmanlarının II qurultayı keçirildi. İlk iclasa İsmayıl Bəy Qaspiralı və Q.İbrahimov, sonrakı iclaslara isə Əlimərdan Bəy Topçubaşov sədrlik etdilər. Qurultayda Ə.Agayevin, Q.İbrahimovun yaxından iştirakı ilə Ə.Topçubaşovun hazırladığı “Müsəlman İttifaqı” Partiyasının nizamnaməsi və proqramı müzakirə edildi və Ə.Topçubaşovun hazırladığı 23 maddədən ibarət “Müsəlman İttifaqı” Partiyasının nizamnaməsi qəbul edildi. Rusiya Müsəlmanları İttifaqının Proqramının qəbulu III qurultaya saxlanıldı. Qəbul edilmiş yeni nizamnaməyə görə İttifaqın Mərkəzi komitəsinin Bakıda yerləşməsi nəzərdə tutulmuşdu və həmin dövrdə Bakı Rusiya müsəlmanlarının siyasi mərkəzi kimi tanınırdı. Qurultayın sənədlərindən aydın olurdu ki... Bakının siyasi mərkəz kimi seçilməsi Rusiya müsəlmanlarının rəğbətlə yanaşdığı “Kaspi” qəzetinin nüfuzlu redaktoru Əlimərdan bəyə və onun şəxsində müsəlman dünyasının ən zəngin neft milyonçusu olan Hacı Zeynalabdin Tağıyevə olan hörmətlərindən irəli gəlmişdi (4, s.130). Nizamnaməyə əsasən Rusiyanın müsəlmanlar yaşayan quberniya mərkəzləri 16 rayona bölünmüşdü. Bütün bu məntəqələrdə yerli məclislərin yaradılması və bu məclislərin Ümumrusiya müsəlman qurultaylarına, qurultaylararası dövrdə isə İttifaqın Ali məclisinə təbə olması nəzərdə tutulurdu. Qurultayda Duma seçkilərində Rusiyanın Konstitusiyalı Demokratlar Partiyası (Kadet) ilə əməkdaşlıq edilməsi, bu partiya ilə bir blokda seçkilərə gedilməsi qərara alındı. Kadet partiyası ilə əməkdaşlığa qərar verilməsi bu partiyanın proqramında Rusiya imperiyasında yaşayan xalqların, “milli ucqarların” problemlərinin qismən də olsa nəzərə alınması ilə bağlı idi. 5-11 yanvar 1906-cı ildə keçirilən II qurultaylarında kadetçilər imperiya daxilində xalqlara bəzi hüquqların – ana dilindən istifadə, ana dilində məktəb, təhsil, mətbuat və s. verilməsinə tərəfdar olduqlarını nümayiş etdirmişdilər. Kadetçilər rus olmayan millətlərin assimilyasiya edilməsinin əleyhdarı kimi çıxış edirdilər. Kadet liderləri İ.V.Qessen, L.İ.Petrajitski və digərləri Duma seçkiləri ərəfəsində

Müsəlman İttifaqı ilə əməkdaşlığa böyük əhəmiyyət verirdilər. Eyni zamanda Kadet mətbuatı və partiya liderləri müsəlmanların tələbləri ilə konstitusiyaçıların proqramının oxşarlığını tez-tez vurğulayırdılar. Bu oxşarlığın əsasını liberal ideyalar təşkil edirdi. Kadet Partiyasının Polşa və Finlandiya əhalisinin milli hüquqlarını tanıması müsəlman ziyalılarının “xalq azadlığı” ideyalarına ümidlərini artırmışdı. Ə.Topçubaşovun konstitusiyaçılarla əməkdaşlığa üstünlük verməsi də məhz bununla bağlıdır. Bolşeviklər Rusiya Müsəlmanları İttifaqının konstitusiyalı demokratlara münasibətini obrazlı şəkildə “başı çalmalı və əmmaməli tatar kadetizmi” adlandırmışdılar (29, s.150) Rusiya Müsəlmanları İttifaqının II qurultayı imperiyanın Türk və müsəlman xalqlarının təşkilatlanması, Ə.Topçubaşovun Ümumrusiya siyasi səhnəsinə çıxması baxımından əhəmiyyətli hadisə oldu. İttifaqın II qurultayının yekunları Topçubaşovun Rusiya müsəlmanları arasında artan nüfuzunu, ölkənin siyasi həyatında gündən-günə genişlənən fəal rolunu təsdiq etdi.

H.Baykaranın yazdığına görə siyasi hakimiyyət və azadlıq uğrunda mübarizədə, 20-ci əsrin əvvəllərində Azərbaycan-türk ziyalıları əsasən, üç: 1) islamçılıq və türkçülük (Ə.Ağaoğlu, Ə.Hüseynzadə və b.); 2) liberal-demokratik (Ə.Topçubaşov və b.); 3) və sosial-demokratik (marksizm) (M.Ə.Rəsulzadə və b.) cəbhədə təmsil olunmuşdular. Sonralar 1910-cu illərdən etibarən Türkiyədəki Türkçülük hərəkatının təsiri ilə M.Ə.Rəsulzadə sosial-demokratik cəbhəni tərk edərək milli-demokratik cəbhəyə keçmişdir.

H.Baykaranın fikrincə, həmin dövrdə “panislamist” Ə.Ağaoğlu geniş və dərin, teoretik şəkildə “islam millətçiliyi”ni, “pantürkist” Ə.Hüseynzadə osmanlı türkçülüynü təbliğ etdiyi zaman, “liberalist” Ə.Topçubaşov “Rusiya müsəlmanlarının birliyi “ devizi altında, daha çox Azərbaycan türk xalqının milli-mədəni muxtariyyəti üçün çalışmışdır (7, s.112). O yazır: “Ə.Topçubaşovda Ə.Ağayevin geniş və dərin teosentrik panislamizmi yox idi. Sanki o, belə bir ideyanın müvəffəqiyyətlə başa çatmayacağını qabaqcadan hiss etmiş və anlamışdı. Bu məqsədlə o, 1905-ci il inqilabının gətirdiyi azadlıq nemətlərindən Azərbaycan xalqı üçün əlindən gələn qədər daha çox pay qoparmaq istəyirdi” (7, s.112).

## **8. Rusiya Dövlət Dumasında Türk-Müsəlman Fraksiyası**

Azərbaycanlıların təbəələri olduqları Rusiya imperiyasının ali nümayəndəli qanunvericilik orqanlarında iştirakı 1905-1907-ci illər Rusiya inqilabının təsiri ilə ölkənin siyasi sistemində dəyişikliklər etmək zərurətindən yaranan Dövlət Dumasından başlanır. Çar II Nikolayın 1905-ci il 17 oktyabr tarixli manifesti əsasında təsis edilən I Dövlət Dumasının 1906-cı il aprel 27-də işə başlaması ilə imperiyanın, o cümlədən Cənubi Qafqazın müsəlman

əhalisi ilk dəfə olaraq seçki prosesinə cəlb edilmiş və Bakı, Gəncə, İrəvan, Tiflis quberniyalarını əhatə edən bu seçkilərdə Dumaya beş azərbaycanlı deputat - Əlimərdan bəy Topçubaşov, İsmayıl xan Ziyadxanov, Əbdürrəhim bəy Haqverdiyev, Məmmədağa Əliyev və Əsədulla bəy Muradxanov seçilmişdilər. Azərbaycanlı deputatlar 36 nəfərdən ibarət olması nəzərdə tutulan müsəlman parlament fraksiyasına daxil idilər və maraqlıdır ki, tatarların üstünlük təşkil etdikləri bu fraksiyaya o dövrdə artıq peşəkar hüquqşünas və nüfuzlu ictimai xadim kimi tanınan Ə.Topçubaşov rəhbərlik edirdi. Azərbaycanlı deputatlar I Dumanın işində kifayət qədər fəal iştirak etmiş və müzakirə olunan məsələlərə öz münasibətlərini bildirərkən təmsil etdikləri xalqın hüquqlarının müdafiəsini əsas tutmuşlar. 1905-ci il dekabr ayının 11-də Nazirlər Kabinetinin sədri Vitte tərəfindən hazırlanmış seçki qanunu haqda çar fərmanı elan edildikdən sonra uzun müddət milli və siyasi hüquqlardan məhrum edilmiş Rusiya türklərinə də Dumada təmsil olunmaq haqqı verilmişdi. Türk-müsəlman ərazilərinin Rusiya tərəfindən işğalından sonra bu, ilk hadisə idi ki, müsəlman xalqları Rusiyanın ümumdövlət fəaliyyətinə qoşula bilərdilər. 1906-cı il may ayının 31-də keçirilmiş seçkilərdə Rusiya I Dövlət Dumasına Bakı seçki dairəsindən seçilmiş Əlimərdan bəy Topçubaşov Bakı sakinləri qarşısındakı çıxışında “Bakı əhalisi Rusiya azadlıq hərəkatında fəal iştiraka qədəm qoyur. Mən Qafqazın mümkün dərəcədə geniş və tam özünü idarəsinə tərəfdaram. “Yerli işlər yerli adamlara verilməlidir” devizi Qafqazın bütün xalqlarına eyni dərəcədə tətbiq edilməlidir” (4, s.136). deyə bildirdi. Kaspi qəzetinin redaksiyasında Kaspi və Həyat qəzeti əməkdaşları ilə görüşdə “mən konstitusiyalı idarəçiliyin tərəfdarıyam və hesab edirəm ki,... bizim ölkəmizdə həyatın vətəndaş və siyasi azadlıqlar zəminində qurulmasının qarşısını alan bütün maneələri aradan qaldırmaq lazımdır” şüarları ilə özünün liberal –isləhatçı fəaliyyət proqramını və məqsədini elan etdi (32).

Bakı quberniyasından I Dövlət Dumasına Əlimərdan bəy Topçubaşov, Məmməd Tağı Əliyev və Əsədulla bəy Muradxanov millət vəkili seçilmişdilər. Rusiya imperiyasında Bakı müsəlmanların yaşadığı yeganə şəhər, yeganə quberniya idi ki, I Dövlət Dumasına seçkilərdə bu quberniya üçün ayrılmış hər üç millət vəkili yerinə türk-müsəlman namizədlər seçilmişdi. Əhalisinin böyük hissəsi müsəlmanlardan ibarət olan Kazan, Ufa və Orenburq kimi şəhərlərdən Dövlət Dumasına seçkilərdə yalnız ruslar qazanmışdı (33, s.149) Bu qələbə XIX əsrin sonu –XX əsrin əvvəllərində Bakıda getdikcə dərinləşən milli hərəkatın uğurlu bir yekunu idi. Bu böyük uğurdan sonra Əli bəy Hüseynzadə “Həyat” qəzetində yazırdı: “Qafqaz türkləri türklərin ən hüriyyətpərvəridir... Bu məmləkətdə heç bir qüvvət hüriyyət arzusunu məhv edə bilməz... Qafqaz hüriyyət

aləminin tarixində mühüm rol oynayacaqdır, bu rollardan ən böyüyü Qafqaz və Azərbaycan türklərinə aiddir” (6). I Dövlət Dumasına Azərbaycandan Ə.Topçubaşov, İ.Ziyadxanov, Ə.Muradxanov, Ə.Haqverdiyev, M.Əliyev və Ağə xan İrəvanski vəkil seçildilər. 1906-cı ilin iyun ayının 21-də Peterburqda müsəlman əyalətlərindən seçilmiş vəkillərin ilk iclası keçirildi. 22 nümayəndənin iştirak etdiyi bu iclasda Ə.Topçubaşov I Dövlət Dumasının Müsəlman fraksiyasının lideri seçildi. Fraksiya Rusiya müsəlmanlarının problemlərini müzakirə etməklə yanaşı Rusiya müəlmənlərinin III qurultayına da hazırlıq işləri göürdü. Topçubaşov Müsəlman fraksiyasına rəhbərlik etməklə yanaşı, I Dövlət Dumasında Polşadan olan deputat Aleksandr Ledniçiskinin təşəbbüsü ilə yaradılmış “Muxtariyyəçilər birliyi”nin də həmsədri seçilmişdi (16, s.48) Cəmil Həsənlənin qeyd etdiyinə görə ABŞ –ın Viskonsin Universitetinin professoru V.Furnio Ə.B. Topçubaşovun bu dövrdəki nəhəng fəaliyyəti ilə bağlı yazır: “Bu illərdə Ə.B.Topçubaşov Rusiyanın bütün müsəlmanlarının həyatında xüsusi yer tutan tarixin kiçik bir parçasının həqiqi yaradıcılarından biri olmuşdur” (4, s.138).

Fraksiya Duma qarşısında Müsəlman vilayətlərində yeridilən aqrar siyasətin dəyişdirilməsi, aqrar islahatların aparılması ilə bağlı məsələlər qaldırmağa çalışırdı. Topçubaşov vəqf torpaqlarının müsəlman cəmiyyətlərinə qaytarılmasını tələb edirdi. Əlimərdan bəy fraksiya lideri kimi Rusiyada yaşayan bütün türklərin və müsəlmanların problemlərini həll etməyə çalışırdı. Şimali Qafqazda çeçen və inqışlara qarşı yeridilən ayrıseçkiliyə, yerli əhəli ilə gəlmə ruslar arasında hökumət nümayəndələrinin nifaq salmaq siyasətinə fraksiya adından kəskin etiraz etmişdi. Terek vilayətindən seçilmiş Taştəmir Eldarxanovla birlikdə o, bu məsələ ilə bağlı Dumaya sorğu vermişdi. Qırğız vilayətindəki torpaq komissiyasının qeyri-qanuni fəaliyyəti, Gəncə qəza rəisi Avelianinin zorakılığı, Türküstan türklərinin haqlarının tapdalanması Rusiya müsəlmanlarının lideri olaraq onun etirazlarını doğurmuşdu. Topçubaşov Rusiya müsəlmanlarına qarşı yeridilən şovinizm siyasəti barədə yazırdı. “İyirmi milyonluq Rusiya müsəlmanlarının cəmi 36 deputatla təmsil olunmasının ölkədəki xəlf təmsilçiliyi ideyasının özünə məhvedici zərbə vurduğunu söyləməyə ehtiyac varmı? Əyalətlər üzrə deputat yerlərinin müəyyənləşdirilməsi zamanı müsəlmanlara münasibətdə açıq-aşkar ədalətsizliyə yol verilmişdir. Bir sıra yerlərdə isə bu ədalətsizlik dəhşətli miqyas almışdır” (30). “Türküstan diyarının beş milyon yerli əhalisi Dumada altı vəkillə təmsil olunurdusa, 300 minlik yadelli rus əhalisi 5 vəkillə təmsil olunurdu. Yəni 834 min müsəlman əhalisindən bir deputat seçildiyi halda, 60 min rus əhalisindən bir deputat seçilmişdi” (17, s.15).

Kırım türkləri öz tələblərini Dumada səsləndirməyi Əlimərdan bəyə həvalə etmişdi. Müsəlman fraksiyası Türkiyə Parlamenti və İran Məclisi ilə də əlaqə yaratmaq planlaşdırırdı. Lakin iyulun 8-də P.Stolipin hökumətinin qərarı ilə I Dövlət Duması qovulduğundan bu ideyalar həyata keçmədi. Qeyd edilməlidir ki, I Dövlət Dumasının ömrü çox qısa olmuş, demokratiya qanunlarına alıxmamış çar hakimiyyəti Dumadaxili və ondan kənarda ziddiyyətlərin kəskinləşməsindən narahat olaraq 1906-cı il 9 iyul manifesti ilə Dumanın buraxıldığını elan etmişdir. Burada bəzi azərbaycanlı deputatların cəmi bir sessiya fəaliyyət göstərmiş Dövlət Dumasının işində nə qədər cəsarətli və prinsipial mövqe tutduqlarını nümayiş etdirən bir məqama diqqət yetirmək maraqlı olardı. I Dumanın buraxılması ilə razılaşmayan bir qrup deputat (kadetlər, trudoviklər və sosial-demokratlar) öz iclaslarını Peterburq yaxınlığında - Vıborqda keçirməyi qərara alır. 9-10 iyulda 200 deputatın iştirakı ilə keçirilən bu iclaslarda hökumətə passiv müqaviməti nəzərdə tutan Vıborq Müraciətnaməsi qəbul olunur. Həmin müraciətnaməni imzalayanlar arasında Əlimərdan bəy Topçubaşov və İsmayıl xan Ziyadxanov da var idi. Çar hökuməti bu sənədi imzalayanları ən ciddi şəkildə cəzalandırır, onlar, o cümlədən Ə.Topçubaşov və İ.Ziyadxanov üç aylıq həbsə məhkum edilməklə növbəti seçkilərdə iştirak etmək hüququndan məhrum edirlər. Azərbaycanın və Rusiyanın bu dövlət və ictimai xadimlərinin, xüsusilə artıq o dövr Rusiya müsəlmanlarının ən nüfuzlu lideri sayılan Əlimərdan bəyin Dumanın sonrakı heyətlərində iştirak etməməsinin səbəbi bu qadağa ilə bağlıdır.

### **9. Rusiya Müsəlmanları İttifaqının III Qurultayı**

Duma buraxıldıqdan sonra müsəlman дума üzvləri paytaxtdakı müsəlman cəmiyyəti ilə birlikdə toplantı keçirdi və Rusiya müsəlmanlarının III qurultayının Nijni-Novqorodda keçirilməsi haqqında qərar qəbul edildi. Qurultay 1906-cı ilin avqust ayının 16-da Nijni- Novqorod şəhərinin mərkəzi klubunda, yerli molla Xəlil Əfəndinin oxuduğu Quran ayəsi ilə işə başladı. Qurultayda Qafqaz, Kırım, Volqaboyu, Sibir, Türküstan və Qırğızıstandan min nəfərə qədər nümayəndə iştirak edirdi. Rusiya Müsəlmanlarının III qurultayının mərkəzi siması Ə.Topçubaşov idi. Birinci Rus inqilabı dövründə baş verən siyasi proseslərdə fəal iştirakı onun yetkin liderə çevrilməsinə səbəb olmuşdu . Məhz buna görə də qurultayın sədri Topçubaşov seçildi (**19, s.64**). Qurultayın 15 nəfərdən ibarət Rəyasət Heyətinə Əlimərdan bəy Topçubaşov, İsmayıl bəy Qaspralı, Qabdrəşid İbrahimov, Mustafa Şirvanski, Səid-Girey Alkın, Yusif Akçura, Musa Biqiyev, Şahaydar Sırtlanov, Səlim-Girey Çanturin və başqaları daxil idilər. Qurultayın avqustun 16-da keçirilən birinci iclasında Qabdrəşid İbrahimovun məruzəsi əsasında bütün müsəlmanların birləşməsi və

birlikdə hərəkət etmələrinin zəruriliyi müzakirə edilərək İttihadi-İslam fikri müdafiə edilmişdir. Q.İbrahimov məruzəsində qurultay iştirakçılarına “mən ittihadi-islamın xidmətindəyəm” deyərək müraciət etmişdir. Avqustun 17-də davam edən ikinci iclasda Rusiya Müsəlmanlarının 17 oktyabr manifestindən yararlanaraq açıq siyasi fəaliyyət göstərməsinin vacibliyi, bu məqsədlə millətçilik və dini əsaslara söykənən proqrama malik müsəlman partiyasının yaradılmasının zəruriliyi haqqında .Akçura geniş məruzə ilə çıxış etdi və Topçubaşovun hazırladığı proqram layihəsini qəbul etməyi təklif etdi. İ.Qaspralı, Ə.Saydaşov, Ş.Sırtlanov və Q.İbrahimov bu təklifi dəstəklədilər. Əlimərdan bəy çıxışında Rusiyada İslam dininə münasibətin kökündə siyasi və dini məqsədlərin dayandığını vurğulayaraq qeyd etdi ki, “Rusiyada İslama mane olan nədir? Missionerlərə ianə verib onları Peterburqdan bizlərə yollayan düşmənlərimizdir. Onlara qarşı dayanmaq gərəkdir... bizim üçün ən lazım olan şey hürryyəti-dindir... hər zaman hürryyəti–din məqsədimizdir... dinsiz həyatımız yoxdur, bunu anlasınlar”. Rusiyanın İslam dinini parçalaması və xristianlaşdırma, ruslaşdırma siyasətinin qarşısının alınması üçün “hər şeydən əvvəl Rusiya müsəlmanları arasında ittifaq lazımdır” deyərək Əlimərdan bəy qurultaya müraciət etdi (**19, s.64**). Dini islahatlarla bağlı qəbul olunan qərarlar haqqında çıxış edən Əlimərdan Bəy Topçubaşov “...Mən bu qərarlara bir maddə də əlavə edilməsini təklif edirəm. Kəğızlarımızda yazılmasa da ürəklərimizdə yazılsın. Maddələrin maddəsi İslamiyyətin əsasıdır əsil islam, Məhəmməd peyğəmbərə söykənən islam.-M). İslamda təfriqə (ayrılıq) olmasın. Bu Sünni, bu Şiə, bu Hənəfi, bu Şafei deyiləsin. Şiəlik-sünnilik yox (Yox olsun.-M). Məhəmmədilik şərəfi ilə iftixar edək. İslamiyyət libası taxtında hamımız bir qardaş kimi toplanacaq” deyərək Rusiya türk-müsəlmanlarını dini birliyə çağırmışdır (**9, s.233-234**). Bu ittifaqın əsasını qoymaq üçün ikinci iclasda İttihadi-İslam partiyasının proqram layihəsinin təkmilləşdirilməsi ilə bağlı komissiya yarandı. Avqustun 18-də Əlimərdan bəyin sədrliyi ilə keçən üçüncü iclasda təhsil məsələsi müzakirə edildi və A.Apanayın sədrliyində məktəb və təhsil komissiyası yaradıldı. A.Apanayın başçılıq etdiyi komissiya Rusiya müsəlmanlarına qarşı yeridilən ruslaşma siyasətini tənqid edib məktəb və mədrəsələr haqqında 33 maddədən ibarət sənəd qəbul etdi. Xristian missionerlərin tövsiyəsi əsasında mədrəsələrdə rus əlifbasının tətbiqinə, rus dilinin tədrisinə nail olmağı məqsəd güdən Rusiya Maarif Nazirinin təhsil siyasəti kəskin tənqid edilərək qeyd edildi ki, məktəblərdə dərslərin bir proqram əsasında, türk dilində, ərəb əlifbası ilə keçirilməsi, Rusiya müsəlmanları üçün vahid dərslərlərin hazırlanması, Kazan, Bakı, Baxçasarayda yerli müsəlmanlardan müəllimlərin tədrisə cəlb olunması və müəllimlər seminariyalarının açılması, müsəlmanların oxuduğu

rus məktəblərində İslam dini və türk dili dərslərinin keçilməsi, türk ədəbi dilinin tədrisinə diqqətin artırılması qeyd edildi. Qurultayın məktəbmədrəsə komissiyasında Üsul-i Cədid təhsil sisteminə sürətlə keçilməsi haqqında qərar qəbul edilmiş və təhsil dili ilə bağlı İsmayıl Qaspiralının bu təklifi alqışlarla və səs birliyi ilə qəbul edilmişdir. “Ümumən Türklərin əslinəsl biridir. Zaman və məkan fərqləri ilə şivə və adətlərimizdə fərqlər peyda olmuşdur. Bu fərqlər bir-birimizi anlamayacaq dərəcəsinə qədər inkişaf etmişdir. Bundan sonra məktəblərimizdə ədəbi dili bir olan təhsil sisteminə keçməliyik... ibtidai məktəblərimiz üçün dörd illik tədris nəzərdə tutulmuşdur. Bunun üç ilində təhsil sadə məhəlli şivə ilə tədris olunmalı, son ilində isə ümumi Türk dilində yazılmış kitablar oxudulmalıdır. Bunun nəticəsində tədricən müxtəlif şivə və ləhcələr birləşmiş olacaqdır” (9, s. 234). Yusif Akçura sədrliyində tatar dilində aparılan dördüncü iclasda Q.Qaliyev rəhbərliyində yaradılmış dini islahat komissiyasının 13 maddədən ibarət hazırladığı qərar layihəsi müzakirə edildi. Müzakirə zamanı Əlimərdan bəyin “Müxtəlif məzhəblər arasındakı fərqlərin heç bir əhəmiyyəti yoxdur. Bu Rusiya müsəlmanlarının ruhani işləri üçün ümumi bir müəssisənin vücuduna dini nöqteyi nəzərdən bir maneə təşkil edə bilməz” təklifi əsasında Rusiya müsəlmanlarının vahid dini idarələrinin yaradılması qərara alındı. Bu qərar türk-islam tarixində İslam ümmətçiliyindən türk millətçiliyinə tarixi keçidin zəminini hazırladı (19, s.64). Dini məsələrlə bağlı qərarla Rusiya türk-müsəlmanları arasında hökumət tərəfindən himayə edilən misyonerlik fəaliyyəti də kəskin tənqid edilmiş, 17 oktyabr manifestinə uyğun olaraq ölkədə vicdan azadlığının bərqərar edilməsi tələb edilmişdir. Topçubaşovun imzası ilə bu qərar teleqramla baş nazir P.Stolipinə göndərilmişdir. Rusiya müsəlmanlarının III qurultayında Rusiya Müsəlmanları İttifaqının Ə.Topçubaşov tərəfindən hazırlanmış Rusiya müsəlmanlarının siyasi, iqtisadi, ictimai, dini problemlərini həll etmək məqsədi güdən 11 bölmədən 75 paragrafdan ibarət proqramı qəbul edildi. Proqram Rusiya türklərinin milli və dini haqlarını, vətəndaş hüquqlarını təsbit etməklə yanaşı, liberal ideyaları özündə əks etdirirdi. Proqram Rusiya Müsəlmanları İttifaqına ümummillə xarakter verir, onu siniflərarası mübarizənin fəvqündə duran bir təşkilat kimi təqdim edir, Rusiyanın siyasi quruluşunun konstitusional monarxiya olmasını müdafiə edir, xüsusi mülkiyyətin toxunulmazlığı ideyasını dəstəkləyir, Rusiya müsəlmanlarının milli-mədəni muxtariyyət hüquqlarını müdafiə edirdi (11, s.355). Qurultayda Əlimərdan bəy Topçubaşov Rusiya Müsəlmanları İttifaqının sədri seçildi. Dövlət Dumasının Müsəlman fraksiyasına sədrlik etmiş Topçubaşov Rusiya Müsəlmanları İttifaqına rəhbərlik etməklə Rusiya türklərinin lideri olmaq missiyasını rəsmən təsdiq



etdi. Qurultayın iştirakçısı olmuş Musa Carullahi Biqiyev özünün “İslahat əsasları” əsərində yazır. “Əlimərdən bəy hüququ gözəl bilən, özünəməxsus siyasi biliyə və təmkinə malik bir ziyalı idi” (28, s.2-3;s.108). M.Rəsulzadənin yazdığına görə “İttifaqül-müslimin” müsəlman partiyasının sədri, birinci Dövlət Dumasında demokratik yeniləşmələr uğrunda mübariz Ə.Topçubaşov siyasi tarixdə özünün dünyagörüşü və siyasi konsepsiyasında Azərbaycan xalqının, Rusiyanın bütün türk və əzilən xalqlarının müstəqillik uğrunda mübarizəsi, islam siyasi fəlsəfəsinin ölməz ideyaları kimi müxtəlif düşüncələri və dünya demokratiyasının bütün dəyərli təcrübələrini sintez etməyi bacarmışdır.

Onun həyat şüarı məşhur gürcü şairi A.Seretelinin dəfnində söylədiyi bu aforizmdə ifadə olunub: “Yaşa və başqalarını da yaşamağa qoy!”. Bu prinsipə - cəmiyyətdə barışıq, millətçilik və demokratiyanın təntənəsi naminə bütün qabaqcıl qüvvələrin birləşdirilməsi prinsipinə çarizmlə çarpışma illərində də, gənc milli dövlətin quruculuğunun xoşbəxt aylarında da, mühacirətin ağır illərində də sadıq qalmışdır.

#### **10. I-II-III-IV Dövlət Dumasında Türk-Müsəlman fraksiyasının fəaliyyəti**

Bununla belə, 1907-ci il 20 fevral-2 iyun tarixdə çağırılmış II Dövlət Dumasında azərbaycanlı deputatların artıq yeni dəstəsi qanunvericilik fəaliyyətinə başlayır. Seçkilərdə iştirak edənlərin dairəsi seçki qanununa “Senat izahı” adlı sənədlə məhdudlaşdırılsa da, bu dəfə artıq 6 azərbaycanlı deputat mandatı almağa müvəffəq olur: Fətəli xan Xoyski, Xəlil bəy Xasməmmədov, Məhəmməd ağa Şahtaxtlı, Mustafa Mahmudov, Zeynal Zeynalov və İsmayıl Tağıyev. Sonuncu şəxs Dumanın işində iştirak etməsə də, Müsəlman fraksiyasına daxil olan azərbaycanlı deputatlar, xüsusilə F.Xoyski və X.Xasməmmədov dəfələrlə müzakirələrdə yalnız öz adlarından deyil, fraksiya adından da çıxışlar etmişlər. Bu dəfə də Dumaya seçkilərin nəticələrindən narazı qalan və onun qovulması üçün bəhanə axtaran çar hökuməti cəmi 103 günlük fəaliyyətdən sonra II Dumanın da işinə son qoyur. I və II Dumaların mahiyyət etibarilə hökumətə müxalif mövqedə durması çar rejimini Dumaya seçki prosesini daha ciddi tənzimləmək qənaətinə gətirir. III Dövlət Dumasına seçkilər artıq 1907-ci il 3 iyun tarixində qəbul edilmiş, vəziyyəti mülkədar və burjua nümayəndələrinin xeyrinə dəyişmiş yeni seçki qanunu əsasında aparılır. Nəticədə milli ucqarlardan olan nümayəndəliklərə verilən yerlər xeyli azaldılır. 1907-ci il noyabrın 1-də çağırılan III Dumanın cəmi 8 nəfərdən ibarət olan müsəlman fraksiyasında Cənubi Qafqazın müsəlman əhalisini yalnız bir deputat, azərbaycanlı Xəlil bəy Xasməmmədov təmsil edir (11, s. 356). Əvvəlki dumalardan fərqli olaraq, bu Dumaya nəzarəti ələ almış çar hakimiyyəti

onun səlahiyyət müddətinə müdaxilə etmir və Duma 1912-ci ilə qədər beş çağırış sessiyasını tam işləyir. Artıq ikinci dəfə Dumaya deputat seçilən X.Xasməmmədov müsəlman fraksiyasının ən fəal üzvü olur, müsəlmanların hüquq və azadlıqları, ana dilində təhsil almaları və digər məsələlərə dair çıxışlar edir, 1905-1907-ci illər Cənubi Qafqazda milli zəmində baş verən münaqişələrin müzakirələri zamanı onların bir səbəbi kimi çarizmin köçürmə siyasətini açıb göstərir. 1912-ci il noyabrın 15-də fəaliyyətə başlayan IV Dövlət Dumasına seçkilər də milli ucaqlardan nümayəndəliklərinin sayının məhdudlaşdırılması prinsipi üzrə aparılır və bu səbəbdən Dumanın artıq 7 nəfərdən ibarət olan müsəlman fraksiyasında Cənubi Qafqazın müsəlman əhalisini yenə də yalnız bir deputat - bu dəfə Məmməd Yusif Cəfərov təmsil edir (**11, s. 356**). Əvvəlki dumalarla müqayisədə nüfuzu xeyli aşağı düşmüş bu qanunvericilik orqanının hakimiyyətə münasibətdə bir qədər gözləmə mövqeyi I Dünya müharibəsi başlayandan sonra təcridən əks xarakter alır. Birinci cahan müharibəsi ərafəsində Rusiyada sosial-siyasi ziddiyyətlərin son dərəcə kəskinləşməsi nəticəsində 1917-ci il fevral çevrilişi bu ölkədə mütləqiyyət hakimiyyətini devirdi, ölkədə ikihakimiyyətlik yaratdı, demokratik qüvvələrin və təşkilatların canlanmasına böyük təkan verdi. İmperator II Nikolaya qarşı müxalifət mərkəzlərindən birinə çevrilən Dövlət Duması Rusiya imperiyasının əsaslarını dağıdan 1917-ci il fevral inqilabında mühüm rol oynayır və İmperatorun Dumanın fəaliyyətinin aprel ayına qədər dayandırılması haqqında 25 fevral tarixli əmrinə tabe olmur. Artıq inqilabın ilk günü - fevralın 27-də Dövlət Dumasının Müvəqqəti Komitəsi yaradılır və faktiki olaraq ölkədə ali hakimiyyət funksiyasını yerinə yetirən bu orqan Rusiyanın Müvəqqəti Hökumətini təşkil edir. Monarxiya devrildikdən sonra Duma bir daha tam tərkibdə toplaşa bilməsə də, onun Müvəqqəti Komitəsi müntəzəm olaraq öz iclaslarını keçirir. Müvəqqəti hökumət "Müəssislər Məclisi"nə seçkilərin başlanması ilə əlaqədar olaraq 1917-ci il oktyabrın 6-da Dövlət Dumasının buraxılması haqqında qərar qəbul edir. Lakin bu məsələyə son nöqtəni 1917-ci il 25 oktyabr (yeni təqvimlə 7 noyabr) çevrilişi qoyur. RSFSR Xalq Komissarları Sovetinin 1917-ci il 18 dekabr tarixli dekreti ilə Dövlət Duması və Müvəqqəti Komitənin dəftərxanası ləğv olunur (**11, s.357**). Daha çox rus şovinist millət vəkilləri Dumada iştirak etdiyi üçün öz istəklərini həyata keçirə bilirdilər. Başqa millətlərin nümayəndələrinə olduqca sərt davranırdılar. Bir türk millət vəkili kürsüyə çıxıb öz hüquqlarını tələb etdiyi zaman onu yerdən təhqir edir, "rədd olun, gedin Türkiyəyə" deyər qışqırırdılar. Türk millət vəkilləri məhsuldar torpaqların ruslar tərəfindən kəndlilərin əllərindən alınaraq başqa yerlərə köçürülməsi siyasətinə qarşı çıxır, onların bu əməllərini pisləyirdilər.

Amma türk millət vəkillərinin bu istəkləri rus şovinst millət vəkilləri tərəfindən rədd edilirdi . Çox vaxt da müsəlman millət vəkillərinə danışmaq üçün söz verilmirdi. Göründüyü kimi rus şovinstləri başqa millətlərə yuxarıdan-aşağıya baxır, hətta onları bir millət kimi tanımaq belə istəmirdilər. Rusiya işğalı altında olan Müsəlman Türklərin haqlarını qorumaq mübarizələri Rus şovinstlərini son dərəcə narahat edirdi. Baş nazir Stolipin “Ortodoks Din Şurası” sədri Lukyanova yazdığı məktubda bu narahatlığını belə ifadə etmişdir. “Xristian millətinin müsəlman dünyası ilə mübarizəsi dini olmayıb siyasi, dövlətlər arası və mədəni bir mübarizədir. Panislamizmin son zamanlardakı müvəffəqiyyəti bununla izah olunmalıdır. Bu müvəffəqiyyət bizim Rusiyada böyük əhəmiyyət daşıyır. Bir çox millətləri ehtiva edən Rusiya müsəlmanlığının... müxtəlif şivələrdə olsalar da, əsasən bir dildə danışan türk irqinə mənsub olmaları nəzərdən uzaq tutulmamalıdır” (9, s.235). Rusiya işğalı altında yaşayan türk-müsəlmanların Ruslarla birlikdə bərabər haqlar uğrunda mübarizə aparmalı Rus baş naziri Stolipini və çar II Nikolayı qəzəbləndirmişdir və bu dumada fəaliyyət göstərən türk vəkillərinin sayının azaldılması ilə nəticələnmişdir (9, s.235). Əsarətdə yaşayan türklərin I Dumada 46 millət vəkili var idi, II Dumada bu sayı mühafizə etmişdilər. III Dumada seçki qanununun türklər və sol partiyalar əleyhinə azaldılması üzündən türklərin millət vəkili sayı 10, IV Dumada isə 7 nəfər olmuşdu. Cəmi 11 illik tarixi olan Rusiya Dövlət Duması Azərbaycanda parlamentarizmin inkişafında əhəmiyyətli rol oynayır. İmperiyanın müsəlman əhalisinin ölkənin bu ali nümayəndəli hakimiyyət orqanında az sayda təmsil edilmələrinə baxmayaraq, müsəlman, o cümlədən azərbaycanlı deputatlar üçün bu təmsilçilik yalnız dövlət idarəçiliyi sistemi ilə içəridən tanışlıq, qanunvericilik prosesində bilavasitə iştirak və Dumanın fəaliyyətini istiqamətləndirən müxtəlif təmayüllü partiya fraksiyaları ilə ünsiyyət nəticəsində sırf siyasi, parlamentçilik təcrübəsi əldə edilməsi ilə məhdudlaşmır. Etnik, dini və mədəni baxımdan rəngarəng Rusiya imperiyasının özünəməxsus "xalqlar nümayəndəliyi" funksiyasını yerinə yetirən bu ali hakimiyyət orqanında dini eyniyyətə görə "müsəlman" adlanan fraksiyada birləşən, Dumanın digər üzvləri tərəfindən isə daha çox "milli qrup" kimi qəbul edilən müsəlman deputatların birgə fəaliyyət təcrübəsi artıq həmin dövrdə Rusiya müsəlmanlarının, (azərbaycanlı deputatların ən fəal iştirakı ilə) ümummilli siyasi mərkəzlərinin yaradılması cəhdlərinə gətirib çıxarır.

### **11. Ümumqafqaz Müsəlmanlarının I Bakı Qurultayı**

Fevral çevrilişindən sonra Azərbaycanda da inqilabi, azadlıq və milli demokratik hərəkət yeni vüsət aldı. Fevral inqilabının ilk aylarında Azərbaycan siyasi qüvvələrinin gördüyü işlər sırasında iki mühüm tədbir

xüsusi qeyd olunmalıdır. Bunlar 1917-ci ilin aprel və may aylarında keçirilən Qafqaz müsəlmanlarının Bakı və Rusiya müsəlmanlarının Moskva qurultaylarıdır. Azərbaycan milli qüvvələri Rusiyanın bütün müsəlman xalqları ilə birlikdə Azərbaycan xalqının da müqəddəratının təyin edilməsi yollarını məhz bu qurultaylarda formalaşdırmağa başlayırlar.

Ərazi muxtariyyəti formasında milli dövlətçiliyin yaranması tələbini özündə ehtiva edən Azərbaycan milli hərəkatının ilk siyasi proqramı Fevral inqilabından az sonra, 1917-ci il aprelin 15-20-də Bakıda keçirilmiş I Ümumqafqaz müsəlmanlar qurultayında qəbul olundu. Bakıda keçirilən Qafqaz müsəlmanlarının qurultayına Rusiya Müsəlmanları İttifaqı Partiyasının lideri Ə.Topçubaşov sədrlik etmişdir. Rusiya və Azərbaycan müsəlman xalqlarının lideri olan Topçubaşov Qafqazın bütün xalqlarını ümumi vətənin rifahı naminə həmrəyliyə çağırır. Qafqaz müsəlmanlarının siyasi və milli-mədəni amallarını açıq ifadə etmək məqsədilə çağırılan bu ali məclisdə müzakirəyə qoyulan və geniş fikir ayrılığı doğuran əsas məsələlərdən biri Rusiyanın gələcək quruluşu və Azərbaycanın, əsarətdə olan xalqların hüquqları olur. Bu məsələ üzrə məruzəni M. Ə. Rəsulzadə edir. Hələ qurultayın açılışı ərəfəsində M.Rəsulzadə onun məqsəd və vəzifələrini belə müəyyənləşdirirdi: “Bu qurultay hazırda cərəyan edən hadisələrə Qafqaz müsəlmanlarının münasibətini, hiss və duyğularını əks etdirməklə yanaşı, həm də onların siyasi və milli-mədəni tələblərini açıq şəkildə ortaya qoymalıdır” (31).

Qurultayda Azərbaycanın müxtəlif siyasi qüvvələri - islamçılardan tutmuş bolşeviklərə qədər bütün rəngarəngliyi ilə təmsil olunsalar da “Azərbaycan Türklərinin siyasi məqsədlərinin” müəyyənləşdirilməsində həlledici rol, heç şübhəsiz ki, həmin vaxt artıq milli hərəkatın əsas simalarından birinə çevrilmiş M.Rəsulzadə oynadı. Təsadüfi deyil ki, qurultayın gündəliyindəki əsas məsələ olan ölkənin gələcək siyasi quruluşu haqqında məruzə M.Rəsulzadəyə həvalə edilmişdi. Məruzədə ölkədə yaranmış vəziyyəti təhlil edən M.Rəsulzadə konkret dəlillərlə Azərbaycan Türklərinin milli-ərazi muxtariyyəti formasında milli dövlətçiliyinin yaradılması zərurətini əsaslandırırdı. M.Rəsulzadə məruzəsində qeyd edirdi ki, Rusiya kimi geniş ərazili çoxmillətli dövlətdə hakimiyyətin mərkəzləşdirilməsi xalqların azad birgəyaşayışı baxımından məqbul deyildir və bu səbəbdən də Rusiyanın dövlət həyatının normal inkişafı üçün yararsızdır. “Teymurləng, Çingiz xan, Makedoniyalı İsgəndər və Roma imperatorlarının təmsalında tarix sübut edir ki, dövlətə daxil olan müxtəlif millətlərin möhkəm birliyini onların dövlət ittifaqı haqqında azad ifadə olunmuş arzusundan başqa heç bir qüvvə təmin edə bilməz” (31) deyərək bildirirdi. Bu fikrə əsaslanaraq M.Rəsulzadə Rusiyanın milli azlıqlara öz müqəddəratını təyinetmə

hüququnun verilməsi tələbini irəli sürdü. Onun fikrincə, bu yolla, bir-birindən ayrılmış Rusiya xalqları daha sonra federativ demokratik respublika formasında dövlət ittifaqı təşkil edə bilərlər. Xarici siyasət, sülh və müharibə problemləri, eləcə də federal təyinatlı əmlakın (gömrük, dəmir yolları, poçt, teleqraf və b.) idarə olunması istisna olmaqla bütün digər məsələlər muxtariyyətin idarəetmə orqanlarının səlahiyyətinə verilir, federal orqanların səlahiyyətinə daxil olan məsələlərin həlli üçün isə bütün ərazi muxtariyyətlərinin nümayəndələrindən ibarət vahid ittifaq şurasının yaradılması nəzərdə tutulurdu (31). Rusiya kimi geniş ərazilərə malik, çoxmillətli dövlətdə hakimiyyətin mərkəzləşdirilməsi prinsipinin xalqların azad birgə yaşayışı baxımından məqbul olmadığını bildirən məruzəçi milli müqəddəratın azad surətdə təyin olunması hüququnu əsas götürərək ərazi muxtariyyəti ideyasını irəli sürür. Qurultayda islamçı və sosialist yönümlü qüvvələrin nümayəndələri bu ideyaya qarşı çıxırlar. İslamçılar ərazi muxtariyyəti tərəfdarlarını Rusiyanın müsəlman xalqlarının birliyini pozmaqda, sosialistlər, o cümlədən bolşeviklər isə inqilabi hərəkəti parçalamaqda günahlandırırlar. Uzun və qızğın müzakirələrdən sonra qurultay səsvermə yolu ilə M.Ə.Rəsulzadənin məruzəsi üzrə qətnamə qəbul edir: “Federativ əsaslarla demokratik respublika qurulması Rusiya dövlət quruluşunun müsəlman xalqlarının mənafeyini təmin edən ən münasib forma hesab olunsun” (31). Rəsulzadənin yazdığına görə Müsavat Partiyası Rusiyanın federativ muxtariyyətlərə bölünməsinə istəməklə Azərbaycan muxtariyyətini də siyasi bir çağırış olaraq ortaya atmışdı. ... Müsavat Partiyası bütün türk elləri üçün, eləcə də Azərbaycan üçün milli muxtariyyət tələb edirdi. Bu yolla Qafqazlı türk yazıçıların, şairlərin ayrı-ayrı çağlarda gizli də olsa söylədikləri müstəqillik ideyası I dünya müharibəsi illərində aydınların düşüncəsində biçimlənərək İnkilab günlərində siyasi bir çağırış formasına girir, bütünlüklə müstəqillik çağırışına əsaslanan siyasi proqrama çevrilir (15, s.56). Beləliklə də, Rusiya imperiyasının müsəlman və türk xalqlarının milli-azadlıq mücadiləsi tarixində ilk dəfə olaraq məhz azərbaycanlılar milli-ərazi muxtariyyəti tələbini irəli sürdülər. M. B. Məmmədzaadə “Milli Azərbaycan Hərəkəti” əsərində yazdığına görə M.Ə. Rəsulzadənin məruzəsi əsasında Qafqaz Müsəlmanları Qurultayının qəbul etdiyi qərarlar Müsavat Partiyasının 1917-ci ilin oktyabrında Bakıda çağırılan birinci konqresində qəbul edilmiş proqrama əsaslanmışdır. Proqramda “1. Rusiya dövlətinin şəkli idarəsi milli məhəlli muxtariyyətlər əsası üzərində qurulan federativ xalq cümhuriyyətlərindən ibarət olacaqdır...3. Müəyyən əraziyə malik olan, yəni Rusiya dövlətinin hər hansı bir hissəsində çoxluq təşkil edən hər bir millətə muxtariyyət hüququ verilməlidir. Azərbaycan, Türkünstan, Qırğızıstan, Başqırdıstan kimi türk

ölkələri ərazi muxtariyyəti almalıdırlar. Kırım tatarlarına, Rusiyada yaşayan başqa Türk millətlərinə ərazi və milli muxtariyyət verilməlidir...” (7, s.188).

## **12. Rusiya Müsəlmanlarının Moskva Qurultayı**

Bakı qurultayından 10 gün sonra, 1917-ci il mayın 1- 11 arasında Moskvada Rusiya müsəlmanlarının qurultayı öz işinə başlayır. Bakı milyonçusu Şəmsi Əsədullayevin Moskva müsəlmanlarına bağışladığı binada keçirilən, 11 gün davam edən və 600-ə qədər nümayəndənin, o cümlədən 100 qadının iştirak etdiyi Moskva qurultayının gündəliyinə 13 məsələ daxil edilsə də, qurultayın mərkəzi məsələsi Bakı qurultayında olduğu kimi, yenə də Rusiyanın siyasi - dövlət quruluşu olur. M.B.Məmmədzaadənin yazdığına görə, Qurultayın 3 may iclasında Əhməd Saleh “Milli –mədəni muxtariyyət haqqını qazanmağın daha məqsədə uyğun olduğunu, məhəlli federasiya sisteminin müsəlmanları parçalayacağını, federasiya qurulduğu təqdirdə Rusiya müsəlmanlarının birliyi yerinə, Kazanlılıq, Qazaxlılıq, Kırımlılıq, Başqırlılıq, Tacikliklik, Azərbaycanlılıq kimi hisslər doğacağını, müsəlmanların qəbilələrə ayrılmasına səbəb olacağını söyləyərək, 1. Rusiyanın ədəmi-mərkəziyyət (mədəni muxtariyyət) üsuluna dayanan bir xalq cümhuriyyəti olmalıdır. 2. Müsəlmanların milli-mədəni muxtariyyəti Rusiya konstitusiyası ilə qarantıya altına alınmalıdır təklifini etdi (23, s.34). Qurultayda söz alan Rəsulzadə İslamiyyətdə bir millət birliyi anlayışı olmadığını söyləyərək, “Biz Türk-tatar qövmləri hər nəqədər eyni soydan gələn Türk oğlu Türk olmaqla bərabər, ayrı şivələrə və çeşidli özünəməxsusluqlara da sahib olduğumuz inkar edilməz...Hər kəs təbii yolunda yürüməlidir. Türk çaylarının axıb töküldüyü bir dəniz vardır. Bu dəniz Türk dənizidir. Məhz bu səbəblə muxtariyyət əsasına dayanan Azərbaycan ilə Dağıstan, Türküstan, Qırğızıstan kimi ayrı, məhəlli xüsusiyyətlərə sahib Türk qövmləri üçün muxtariyyət istəyirik” deyərək öz fikrini bildirmişdir (23, s.34). Qurultayda çıxış edən M.Ə. Rəsulzadə “ Bu gün Rusiya idari formasyonu altındakı xalqların demokrtik bir ölkə statusunda yaşaması gərəkməkdədir. Yer kürəsinin altıda birini tutan bu torpaqların, Kamçatkadan Qaradənizə, Arxangelskidən İran sərhədlərinə qədər 170 milyon əhalisiylə çox millətli bir dövlət mərkəzi ( mərkəzləşmiş şəkildə - .Q) idarə oluna bilməz. Ona görə Rusiya dövlətinin idarə şəkli federasyon olmalıdır” ideyasını irəli sürdü (27, s.52)

Qurultayda M.Ə.Rəsulzadə və milliyətcə osetin olan Əhməd Salikov Rusiyanın gələcəyi və Rusiya Türk-müsəlmanlarının statusu haqqında gedən müzakirələrə iki qətnamə layihəsi çıxarırlar. M.Ə.Rəsulzaadənin "milli-ərazi federasiya prinsipləri əsasında demokratik respublika

yaradılması" ideyası qarşısında Ə.Salikov "Rusiya xalqlarına milli-mədəni muxtariyyət verilməklə unitar dövlətin saxlanması" təklifini irəli sürür. Hər iki layihə səsə qoyulur və böyük səs çoxluğu ilə (446/271) M.Ə.Rəsulzadənin təklif etdiyi qətnamə qəbul edilir. Beləliklə, Rusiya müsəlmanlarının qabaqcıl nümayəndələri Rusiyanın milli-federativ respublikaya çevrilməsi və müsəlman əhalisi yaşayan vilayətlərə muxtariyyət verilməsi ideyasını günün tələbi kimi irəli sürürlər.

M.Rəsulzadə Rusiyanın müsəlman xalqları arasında millət quruculuğu proseslərinin inkişafının strateji istiqamətini düzgün müəyyənləşdirməklə yanaşı, öz ictimai-siyasi fəaliyyəti ilə həmin prosesləri əsaslı şəkildə sürətləndirmiş oldu. Məhz onun söyləri nəticəsində Rusiya müsəlmanlarının Moskva qurultayında vahid müsəlman milləti ideyası deyil, ölkənin müxtəlif müsəlman və türk xalqlarının ayrı-ayrı müstəqil millətlər kimi formalaşması layihəsi qalib gəldi. Bu baxımdan M.Rəsulzadə ümumrusiya miqyasındakı fəaliyyətiylə ilk dəfə olaraq Rusiyanın digər müsəlman və türk xalqları arasında millət quruculuğu proseslərinin inkişafına təkan vermiş oldu. Həmin andan etibarən M.Rəsulzadə əslində ümumrusiya miqyaslı siyasi xadimə çevrilmiş oldu. Məşhur tatar ziyalılarından olan Abdulla Taymas sonralar yazırdı ki, M.Rəsulzadənin I Ümumrusiya qurultayındakı parlaq çıxışı nümayəndələrə böyük təsir etmiş oldu. A.Taymasın sözlərinə görə, həmin çıxış sayəsində M. Ə. Rəsulzadəni “bütün Rusiya türklüyü tanımış, artıq O, sadəcə Azərbaycan türkcülüynün deyil, bütün Rusiya türkcülüynün əzizi olmuşdur” (13, s.153). Zəki Vəlidı Toğan M.Ə.Rəsulzadə haqqında xatirələrində yazır: “Moskvada toplanan Ümumrusiya Müsəlmanları Konqresinə azərbaycanlı Əlimərdan Bəy Topçubaşı başçılıq edirdi. Emin bəy danışdı. Bütün Konqresə azərbaycanlıların hakim olduğu görülür və Azərbaycan liderlik edirdi. Emin bəyin sıx-sıx alqışlanan həyəcanlı danışmaları 700 nəfərlik konqres nümayəndələrindən 600-nü onun proqramı ətrafında birləşdirdi. Əgər 700 nəfər içərisində Əmin Bəy və dostları olmasaydılar, konqres istiqlal və muxtariyyət tezisində rəy verməzdi” (25, s.54). Beləliklə qeyd edə bilərik ki, Azərbaycan Milli Hərəkətinin birinci mərhələsi Ə.B.Topçubaşovun liderliyində “Rusiya müsəlmanları İttifaqı” Partiyasının fəaliyyəti ilə həyata keçirilərək başa çatmış, mübarizənin ikinci mərhələsi M.Ə.Rəsulzadə liderliyində “Müsəvat” Partiyasının öndərliyi ilə həyata keçirilməyə başlamışdır.

Rusiya Müsəlmanlarının Bakı və Moskva qurultaylarında Milli Azərbaycan davasının keyfiyyətə yeni ikinci mərhələsi başlanmışdır. Milli Hərəkət . Ə.B.Topçubaşov mərhələsindən M.Ə.Rəsulzadə mərhələsinə keçid etmişdir. Türklük, İslam və Çağdaşlıq zəminində istiqlal ideyalarının

formalaşmasında Qafqaz müsəlmanlarının 1917-ci ilin aprelində Bakıda və Ümumrusiya müsəlmanlarının həmin ilin may ayında Moskvada toplanmış qurultaylarının böyük təsiri olmuşdur. Azərbaycan milli qüvvələri Rusiyanın bütün türk-müsəlman xalqları ilə birlikdə Azərbaycan xalqının da müqəddəratının təyin edilməsi yollarını məhz bu qurultaylarda formalaşdırmağa başlamışlar. Məhz bu qurultaylarda alınmış sosial-siyasi, sosial –mədəni qərarlar Azərbaycan Cümhuriyyətinin yaradılmasına zəmin hazırlamışdır.

Bu qurultayların sənədlərində M.Ə.Rəsulzadənin unitar, despotik Çar Rusiyasının milli muxtariyyətlərə əsaslanan federativ dövlətə çevrilməsi ideyaları əsas götürülmüşdü. Qeyd etməliyik ki, 1917-ci ilin payızında Bakıda qurulmuş “Rusiyada müsəlmanlıq” və Yelizavetpoldakı “İttihadi-İslam” təşkilatları da ərəzi muxtariyyəti ideyasını müdafiə edir, Müvəqqəti Burja Hökumətinin unitar Rusiya qurmaq planlarına və bolşeviklərin qondarma beynəlmiləçilik çağırışına qarşı çıxdılar. 1917-ci il mart ayının sonlarında Yelizavetpolda (indiki Gəncədə) Nəsim bəy Yusifbəyli başda olmaqla “Türk ədəmi mərkəziyyət” (federalist) partiyası yaradıldı. Qafqaz müsəlmanlarının 1917-ci il aprel 15-20-də keçirilmiş qurultayında “Türk ədəmi-mərkəziyyət” partiyası ilə “Musavat” partiyasının eyni siyasi proqramlara malik oduqları bəlli oldu ki, bu da onların birləşməsinin əsasını qoydu. 1917-ci ilin iyununda həmin partiyalar “Türk ədəmi-mərkəziyyət Musavat” partiyası adı altında birləşdilər və bu gələcəkdə istiqlal uğrunda mübarizə aparan qüvvələrin vahid şəkildə birləşməsində, təşkilatlanmasında mühüm addım olmuşdur. Beləliklə, M.Ə. Rəsulzadənin “Azərbaycan davası” məqaləsində yazdığı kimi “Tarixi və kultural dəyərlərlə ortaya çıxan və özündə Türkcülük məfkurəsi daşıyan milliyyətçi kəsimlər siyasi mənada müstəqil Azərbaycan istiqlalını (qarşıya- .Q) məqsəd qoydular (27, s.14).

### **13. Milli Mübarizənin M.Ə.Rəsulzadə öndərliyində ikinci mərhələsi**

Qeyd edək ki, Azərbaycanda ilk siyasi təşkilatlanma 1900-cü ildə başlamışdır. Neft sənayesində çalışan qeyri-müsəlmanların yaratdığı sosial-demokrat proqramlı bu təşkilat (RSDFP) Rusiya sosial-demokratlarının Bakı filialı idi . Eyni zamanda Bakıda İskra qəzetini çıxaran qrup formalaşmışdı. İskra qəzeti Avropadakı Lenin tərəfdarları tərəfindən çıxarılaraq İran yolu ilə Qafqaza keçirilirdi. 1903-cü ildə Rus-sosial demokratlarının Avropada keçirilən II qurultayında parçalanma başlandı və azlıqda qalanlar Menşevik, çoxluqda qalanlar bolşevik adlandırılmağa başladı. Parçalanma Bakı komitəsində də gerçəkləşdi. Bakıda Rusiyanın təsiri ilə yayılmaqda olan Sol Sosialist ideologiyayı mənimsəyən Türk-müsəlmanların da təşkilatları formalaşmağa başlandı.



XX əsrdə Azərbaycan sosialistləri M.Ə.Rəsulzadə liderliyində, Şərq-müsəlman aləmində ilk siyasi sosial-demokrat Hümmət təşkilatını qurdular. Hümmətin qurucuları arasında N.Nərimanov, M.Əzizbəyov, S.M.Əfəndiyev, Əsədullah Axundov, Dadaş Bünyadzadə, Zeynal Zeynalov kimi sosialist ziyalılar var idi. RSDFP –da baş verən fikir ixtilaflarından sonra, M.Əfəndiyev, Ağa Axundov, M.Əzizbəyov RSDFP-də, qalanları isə Hümmət təşkilatında birləşdilər. Hümmət təşkilatında iki qrup, milliyətçi-sosialistlər (M.Ə.Rəsulzadə, M.H. Hacınski) və sosial-demokratlar (S.M.Əfəndiyev) var idi. Hümmət partiyasının qəzetlərində (Hümmət, Davət-Koç, İrşad, Təkamül,Yoldaş) milliyətçi sosialistlər “milli vəhdət”, “öz müqəddaratını təyin etmə haqqı”, sosial demokratlar “heç bir etnik ayrılıq etmədən bütün millətlərin əzilən siniflərinin despotizm və kapitalizmə qarşı mübarizə” ideyalarını müdafiə edirdilər. Rusiyada 1907-ci il inqilabının məğlubiyyətlə nəticələnməsindən sonra artan təqiblərdən xilas olmaq üçün Hümmət təşkilatının bir çox üzvləri xarici ölkələrə qaçmaq məcburiyyətində qaldılar. Xaricə qaçanlar arasında M.Ə.Rəsulzadə də var idi. “Rəsulzadə 1908-ci ildə gizlicə sərhəddi keçərək İrana getdi.1908-1913-cü illərdə Rəsulzadə öncə İranda, sonra isə Türkiyədə oldu və hər iki ölkədə baş verən inqilabları (İranda Məşrutə inqilabı və Osmanlıda Gənc Türklər hərəkatı) yaxından müşahidə etmək, zaman-zaman da içində yer almaq fürsəti əldə etdi. Rəsulzadənin sosialist inqilabı ideyalarından bütünlüklə ayrılmasında bu iki ölkədə həyata keçirilən inqilabların böyük rolu olmuşdur. Bu inqilablar nəticəsində Rəsulzadə Rusiya və Avropa ölkələri siyasətində “Şərqdə bir Türk Problemi” nin olduğunu (22, s.525). Türk-müsəlman coğrafiyalarının Avropa və Rusiya arasında paylaşıldığını və bu məqsədlə Türklərə qarşı soyqırım və etnik təmizləmə aparıldığını, erməni , fars, ərəb, yunan, və digər etnik kimliklərin və xristian azlıqların türklər əleyhinə silahlandırıldığını müşahidə etmişdir. Rəsulzadə Türk-Qacar və Osmanlı imperatorluğunda həyata keçirilən inqilabların və modernləşmə proseslərinin əslində imperatorluğun parçalanmasını önlemək, Avropa tərzində modernləşərək daha da gücləndirilməsinə nail olmaqla Avropa-Rus müstəmləkəçiliyinə qarşı müqavimət göstərmək gücündə olmağı hədəf aldığını dərk etmişdir. İranda İngilis və Rusiyanın hegemonluq mübarizəsi və sömürgə siyasəti nəticəsində Qacar bürokratiyasının çürüməsi və bunun nəticəsində gizli şəkildə təşkilatlandırılan və xüsusilə Hindistandakı İngilis kontrolundakı parsi misyonerlərin rəhbərliyi ilə bütün İran dilli qrupların və azlıqların tək bir kimlik “fars kimliyi” altında Türklərə qarşı birləşdirmə fəaliyyətləri , Osmanlıda isə Gənc Türklərə qədər türklərə “ögey övlad” münasibətinin göstərilməsi, Avropanın Türklərin hakim olduğu bütün yaxın və orta şərq

coğrafiyasında qeyri türk ünsürlərə verdiyi böyük dəstəyin, Qafqazdakı türklərə qarşı həyata keçirilən soyqırım və etnik təmizləmə siyasətilə eyni olduğunu qavraması çətin olmadı (22, s.525). Bu üzəndən Rəsulzadə siyasi platformasında və məfkurəsində yeni yol cızdı. Sosialist və S.M. Əfəndiyev tərəfindən Müsəlman-Türklər arasında yayılması istənilən “sinif mübarizəsi”nə, “internasionalizm”ə, əsaslanan “əməkçi şüarlar”dan vaz keçərək, Milliyyətçi, türkçü siyasi platformanı qəbul etdi və həyatının sonuna qədər Avropa və Rus işğalçılığına qarşı “şərqdə türk məsələsi”ni müdafiə etdi. Məhz buna görə də İranda və Türkiyədə olarkən məqalələr şəklində yazaraq “Səbilürrəşad” dərgisində yaydığı, sonralar isə kitab şəklində nəşr etdirdiyi “Qafqaz Türkləri”, “İran Türkləri” adlı əsərlərində “Orta Şərqdə hakim və çoxluq olan bir Türk kimliyinin” görməzlikdən gəlmədiyinə diqqətləri cəkdi. Rəsulzadə Qafqaz türklərinin sosial, siyasi, mədəni sahələrdə bütünləşməsində və millətləşməsində rol oynayan böyük lider kimi, Qafqaz Türklərinin Orta Şərq türkləri ilə (İran, Tacikistan, Əfqanıstan, Türküstan, Türkiyə, İraq, Suriya, Misir və s ölkələrdə yaşayan Türklər) eyni ortağ mədəni və kimlik dəyərlərini paylaşdıqlarını və eyni etno-sosio-mədəni özəlliklərə malik bir millət olduqlarını bütün əsərlərində və siyasi fəaliyyətində xüsusi vurğulamışdır (22, s.525). M.Ə.Rəsulzadə 1910-1913-cü illərdə Türkiyədə yə olduğu müddətdə Türkiyə İtaliya və Trablusqərb savaşlarında idi. İtaliya ilə Trablus qərb savaşları, Osmanlının Xristian təbələrinin, balkanların, ərəblərin Osmanlıya üsyanları nəticəsində Osmanlıda formalaşmış, Qərbcilik (Tənzimat), Osmanlıçılıq, İslamçılıq fikir axınlarından ikisi iflasa uğramış, Osmanlıçılıq və İslamçılıq ideyalarından vaz keçilmiş, Türkçülük, Turançlıq, çağdaşlıq ideyaları aktuallıq kəsb etməyə başlamışdı. Əhməd Agaoglu, Əli Bəy Hüseynzadə, Ziya Gökalp, Yusuf Akçuranın fəal çalışmaları, Hüseynzadə Əli bəyin “Turan” şəri, Ziya Gökalpın “Turan mənzuməsi” (Vətən türklərə nə Türkiyədir nə Türküstan, Vətən böyük və müəbbət bir ölkədir ki, Turan), Xəlidə Adıvarın “Yeni Turan” əsəri, Ömər Seyfəddinin “Yeni Turan dövləti” kitabları ilə Osmanlıçılıq fikri Türkçülük və Turançılıq ideyaları ilə əvəz olunmuşdu. Yusuf Akçuranın liderliyi ilə qurulmuş “Türk Ocagı” dərnəyi və onun nəşri olan “Türk Yurdu” dərgisi siyasi Türkçülük məfkurəsinin formalaşmasında böyük rol oynayırdı. Türkiyəyə gələn M. Ə. Rəsulzadə “Türk Ocagı”nın ideallarına sarılmış, Əli Bəy Hüseynzadə, Yusuf Akçura, Ziya Gökalp ideyalarını siyasi fəaliyyətinin əsas məqsədinə çevirir, Yusuf Akçuranın xahişi ilə Türk Yurdu dərgisində “İran Türkləri” seriya məqalələrini çap etdirir, Şeyx Cəmaləddin Əfqaninin “Vəhdəti Cinsiyyə və dil birliyinin həqiqi mahiyyəti” əsərini tərcümə edərək Türk Yurdu dərgisində çap etdirir və bu

əsrin təsiri ilə O, Türkçülük , millətçilik məfkurəsini mənimsəyir, və Azərbaycanda bu ideyanın əsas ideoloquna çevrilir. Eyni zamanda M.Ə.Rəsulzadə Ziya Gökalpın “Türk Yurdu”nda nəşr olunan “Türkləşmək, İslamlaşmaq, Çağdaşlaşmaq” məqalələrinin təsiri altında qalmış və bu siyasi doktrinləri 1915-ci ildə Bakıda nəşr etdiyi “Açıq söz”qəzetində əsas hədəf kimi təbliğ etməyə başlamışdır (23, s.27). Bu ideyalar sonralar M.Ə.Rəsulzadənin rəhbərlik etdiyi Müsavat partiyasının proqramı, Türkiyə Cümhuriyyətinin və Azərbaycan Cümhuriyyətinin ideologiyası, Dövlət bayrağımızın təmsil fəlsəfəsi olmuşdur

H.Baykaranın fikrincə, Qafqaz müsəlmanlarını “ümmətçilik”dən “millətçiliyə” yönəldən, onları “türkçülük-millətçilik”, “Azərbaycan” ideyası ətrafında birləşdirən və “Açıq söz” qəzetində bunu təbliğ edən “Müsavat”ın lideri M.Ə.Rəsulzadə olmuşdur (7, s.192). M.Ə. Rəsulzadə 1914-cü ildə nəşr etdiyi “Dirilik” dərgisində “Milli dirilik” məqaləsini yayınlamaqla Azərbaycan türklərinin siyasi düşüncəsində Ümmət dövrünü qapatmış, millət dövrünü başlatmışdır. Rəsulzadə Milli Dirilik adlı məqaləsində etnik birliklərin üç mərhələli iyerarxiyadan təşkil olunduğunu yazmışdı: Qövmiyyət , Milliyyət və Millət. ..Rəsulzadənin fikrincə qövmiyyət-narodnost (xalq) sadəcə nəsil və dil birliyini əhatə edir. Onun fikrincə eyni əcdaddan gələn və eyni dildə danışan kiçik bir əsirət və ya qövmə qövmiyyət anlayışı tətbiq oluna bilər. Qövmiyyətlə müqayisədə milliyyət etnik birliklərin daha yüksək inkişaf mərhələsini təşkil edir. Beləki, Milliyyət üçün qan qohumluğu artıq önəmini itirir. Dil və mədəniyyət birliyi ön plana çıxır. Millət isə Rəsulzadəyə görə dil birliyi, adət və əxlaq birliyi, tarixi ənənələr və dini inancları birliklərinin birləşməsindən ibarət təşkilatlanmış bir bütündür (18, s.183). Rəsulzadə yazırdı. Millət dövlət olmaq əzmində olan milliyyətdir (18, s.188). 1915-ci ildə Türkiyədən Bakıya qayıtmış və nəşr etdiyi “Açıq söz” qəzeti ilə “Müsəlman” və “Tatar” kəlmələrini “Türk” kəlməsi ilə dəyişdirməyə nail oldu, millətə Sən Türksən, Rus Hakimiyyətinə biz Türkük deyərək xitab etdi (18, s.187). Müsavat partiyasının 1917 –ci ildə toplanan birinci konqresində “türkçülük-millətçilik” ideyası belə qeyd olunurdu. “Yalnız din birliyi müasir mənada bir milləti təşkil edə bilməz. Milləti müəyyən edən müştərək əlamətlərdən başlıcası dil, adət və ədəbiyyatdır. Bu baxımdan bütün türklər bir millətdir”. “Təbii, dövlətin milli olduğu, millətin də yalnız dinlə deyil, başlıca dillə istinad etməsi qənaətinə gələrək bugünkü gün dağınmış olan türk dünyasının bir gün birləşəcəyinə və müttəfiq bir türk aləmi təşkil edəcəyinə inanırıq” (7, s.186-187).

#### **14. Milli Muxtariyyət ideyasından Milli İstiqlal Hərəkatına keçid**

23 fevral 1917-ci ildə Rusiyada baş verən burjua-demokratik inqilabı nəticəsində çarlıq rejimi devrildi. 28 fevralda Dövlət Duması Rusiyanı idarə etmək məqsədilə Müvəqqəti Hökumət qurdu. Müvəqqəti hökumətin qərarı ilə 3 mart 1917-ci ildə başında Rus Kadet V.A. Xarlamov, üzvləri Türk kadet M..Cəfərov, Gürcü sosial-demokrat K.Abaşidze, erməni kadet M.Papacanov, Rus kadet P.Pereverzevdən ibarət Cənubi Qafqaz Xüsusi idarəsi OZAKOM yaradıldı. 5 martdan etibarən OZAKOM-un sədrliyinə Gürcü menşevik A.Çenkeli gətirildi. Bununla birlikdə burjaziya hökumətinə qarşı olan bolşeviklər və sol yönümlü təşkilatlar fəhlə,kəndli və əsgər millətvəkillərindən təşkil edilmiş Qafqaz Komitəsini qurdular. 5 martda Bolşeviklərin Qafqaz Komitəsinin Bakı İdarəetmə Komitəsi qurulmuşdu. Bu dövrdə Rusiyada Burjua Müvəqqəti hökumətə tabe olan OZAKOM Bakıda bu hökuməti tanımayan fəhlə, kəndli, əsgər millətvəkillərindən ibarət inqilabçı Sol proqrama malik Bakı Soveti rəhbərliyi altında Bakıda ikihakimiyyətlilik hökm sürürdü. Bu dövrdə bütün Rusiyada və Qafqazda fəaliyyət göstərən Rus mərkəzli internasionalist və Rus millətçiliyi siyasi görüşlərini əsas alan bolşevik, menşevik və Es er partiyalarının proqramında Qafqaz Türklərinin gələcəyi və milli məsələlər haqqında müddəalar əks olunmamışdı. Türk-Müsəlmanlarının gələcəyinin və milli müqəddəratının təsbiti və təhlükəsizliyinin qorunması məqsədilə Müsavat partiyası rəhbərliyində 1917-ci ilin martında Bakı Müsəlman ictimai təşkilatlarının müvəqqəti komitəsi-BMİTMK quruldu. Bu Komitə əsasında Türk müsəlman əhalinin milli demokratik təşkilatı olan Müsavat partiyası gücləndirildi. Gəncədə isə Nəsim Bəy Yusifbəyli öndərliyində Türk federalist Partiyası quruldu. Rusiya Müsəlmanlarının Tələbləri 1917-ci ildə Bakıda keçirilmiş Qafqaz müsəlmanları qurultayında və Moskvada keçirilmiş Rusiya Müsəlmanları qurultayında irəli sürüldü. 1917-ci il oktyabrında Leninin liderliyində bolşeviklər silahlı üsyan edərək Müvəqqəti hökuməti devirdilər. Bakıda fəaliyyət göstərən sol görüşlü bolşeviklər Peterburqda qələbə çalan Bolşevik inqilabının təsiri ilə 2 noyabrda Bakı Sovetinin yeni konfransını keçirərək Bakıda Sovet İdarəçiliyinin qurulduğunu elan etdilər. Rusiyada bolşeviklərin qurduğu Rusiya Sovet Federal Sosialist Cümhuriyyəti xalq Komissarları Sovetinə (RSFSC XKS) birləşmək istəməyən Gürcü Menşeviklər, Müsavat, Daşnaksütyun və Es er partiyaları Rusiya Bolşevik Hökumətini tanımadıqlarını elan etdilər və Tiflisdə Müstəqil Cənubi Qafqaz idarəçiliyi qurdular. 11 noyabr 1917-ci ildə bu qurumun Cənubi Qafqaz Komissarlığı adı ilə fəaliyyət göstərəcəyi elan edildi. Quruma Gürcüstandan . Gekeçkori (sədr), A. Çenkeli, Azərbaycandan F.X.Xoyski, M..Ceferov, H.Melikaslanovdan ibarət rəhbər heyəti nin başçılıq edəcəyi

açıqlandı. 1918-ci ilin 22 yanvarında Müstəqil Cənubi Qafqaz İdarəçiliyi Cənubi Qafqazdan Rusiya Müəssisələr Məclisinə seçilmiş millət vəkillərinin toplantısının qərarı ilə Cənubi Qafqaz Seyminə çevrildi. Seymin açılış iclası 1918-ci ilin fevralın 25-də Tiflisdə oldu və Gürcü Gegeçkori öndərliyində Cənubi Qafqaz Hökumətinin qurulması qərara alındı. Cənubi Qafqaz Seymində Azərbaycandan M.Ə.Rəsulzadənin rəhbərliyi altında Müsavat, İttihad, Hümət və Müsəlman sosialistlər blokundan cəmi 44 millət vəkili təmsil olunurdu. Beləliklə qeyd etməliyik ki, 1918-ci ilin əvvəllərində Cənubi Qafqazda iki idarəetmə sistemi fəaliyyət göstərirdi. Çar dövrünün inzibati bölgüsü əsasında mövcud olan Bakı Valiliyində Rusiya Bolşevik Hökumətinə bağlı olan Bakı Soveti, Cənubi Qafqazın geri qalan hissəsində isə Cənubi Qafqaz Seym hökuməti hakim idi (15, s.57).

Rusiyada bolşevik çevrilişi nəticəsində əldə etdiyi hökuməti gücləndirmək və fəhlə kəndli diktatorluğuna əsaslanan Sovet sosializm cəmiyyəti qurmaq üçün vaxt qazanmaq məqsədilə Lenin İngiltərə-Rusiya-Fransa-ABŞ dövlətlərinin, Almaniya-Avstriya-Macaristan-Osmanlı – Bolqarıstan birləşmiş dövlətlərinə qarşı apardığı müharibədən Rusiyanın çıxması siyasətini dəstəkləməyə başladı. Rusiya müharibədən çıxmaq məqsədilə 3 mart 1918-ci ildə İttifaq dövlətləri ilə Brest –Litvsk Müqaviləsini bağladı (26, s.42). Brest Litovsk müqaviləsi zamanı Ermənilərin Türkiyə Ermənistanı adlandırdıqları Qars, Batum, Ərdəhan bölgələrinin ermənilərə verilməsi tələbi rədd edildi. Erməniləri dəstəkləyən Rusiya bu bölgələrin Osmanlı tabeçiliyində qalmasını rəsmən təsdiq etdi. Müqaviləyə əsasən Rusiya işğal etdiyi Şərqi Anadolu torpaqlarını Rus-erməni hərbi birləşmələrindən boşaltmalı, öz ordularını geri çəkməli idi. Müqaviləyə əsasən Rusiya öz ordularını Qars, Ərdəhan, Batumdan çıxaracaq və bu bölgələrdə 1877-1878-ci illərdə baş vermiş Türk-Rus müharibəsinə qədərki sərhəd xətti bərpa olunacaqdı (20, s.276). Bu müqavilə bağlanarkən Batuma ərazi iddiası sürən Gürcülərə və Şərqi Anadoluya iddia edən ermənilər qarşı Türk-Müsəlman Fraksiyası Türkiyəni dəstəkləmişdir (15, s.59). Türkiyə ilə Cənubi Qafqaz Seyminin Batum və Trabzon konfransları zamanı M.Ə.Rəsulzadə liderliyində Seymin Müsəlman Fraksiyası “ Cənubi Qafqaz türkləri ilə Osmanlı Türklərinin həyat mənafeləri və siyasətləri bir-birinə bağlı olduğundan, Cənubi Qafqazın siyasi müqəddəratını həll edərkən Osmanlı siyasətinə uyğun hərəkət etmək lazımdır” qərarı qəbul edilmişdir (23, s.40). 5 dekabr 1917-ci ildə Cənubi Qafqaz komissarlığı ilə Osmanlı Türkiyəsi arasında bağlanmış müqaviləyə əsasən Qafqaz sərhədlərindən geri çəkilən Rus əsgərləri Rusiyaya Bakı üzərindən qayıtmalı idi. Geri qayıdarkən Rus hərbi birləşmələri silahlarını Erməni və

Gürcülərə və Bakıdakı Bolşevik hökumətinə təslim etdikləri üçün Azərbaycan Türkləri silahlı bolşeviklər və ermənilər qarşısında müdafiəsiz qaldılar. Rusiyaya geri qayıdan , aralarında malakanların da olduğu ermənilərdən ibarət olan Çar Ordu birlikləri Qafqazda keçdikləri bölgələrdə türk-müsəlmanlara qarşı kütləvi soyqırımlar həyata keçirirdilər. “1917-ci ilin dekabrından 1918-ci ilə qədər Türklərin yaşadığı 197 kənd yandırılmış və əhalisi qətl edilmişdi. Andranik və Hayk Bşşkyanın rəhbərlik etdikləri Erməni silahlı dəstələri İrəvan qəzasının 32 kəndində 3015 ailəni (19.005 nəfər), Üç Kilsə (Eçmiəzdin) qəzasında 84 kəndi və 5493 ailəni (35.784 nəfər), Yeni Bəyazid qəzasında 7 kəndi və 668 ailəni (4.649 nəfər) yandırmış və qətl etmişlər [1.s. 6]. Osmanlı torpaqlarını tərk edən erməni və rus hərbi birlikləri Şaumyan liderliyində qurulmuş Bakı Komissarlığının tabeliyinə keçirdi. Bu dövrdə Bakı Soveti qeyri müsəlmanlardan, rus dilli xalqlardan ibarət Qızıl Ordu birlikləri formalaşdırmaqda idi. Şaumyanın rəhbərliyi ilə Bakı Komissarlığında İnqilabi Müdafiə Komitələri adlı silahlı ordu formalaşdırıldı. Daşnaksütyun və Erməni Milli Şurası da Şaumyanla birləşərək Bakıda 31 mart 1918-ci ildə Türk-Müsəlmanlara qarşı soyqırım həyata keçirildi. Bakıda Soyqırım aprelin 2-nə qədər davam etdi. Rus-Erməni hərbi birləşmələri Salyan, Ələt, Şamaxı, Quba, Xaçmaz, Lənkəran, Gəncə, Qarabağ, Zəngəzur, Vedibasar, Basarkeçər, Göyçə bölgələrində mart soyqırımlarını davam etdirdi. Təkcə Bakıda 30 min, Şamaxıda 8 min insan öldürülmüş 72 kənd yandırılmışdı. Azərbaycan türklərinə qarşı həyata keçirilən Erməni-bolşevik qətləmlərinin məqsədi yerli türk-müsəlmanları soyqırıma uğratmaq və bütün Azərbayanı ələ keçirərək burada “Cənubi Qafqaz Erməni dövləti” yaratmaq idi. “Türkiyə Ermənistanı” qurmaq planlarını həyata keçirə bilməyən Ermənilər Cənubi Qafqazda Erməni Dövləti qurmaq məqsədilə Osmanlıda Türklərə qarşı həyata keçirdikləri soyqırımları Şaumyanın rəhbərliyi ilə qurulmuş 20.000 erməni-rus hərbi birləşməsi vasitəsilə Azərbaycanda davam etdirirdilər (21, s.145). Cənubi Qafqazda Türk-müsəlmanlara qarşı həyata keçirilən soyqırımlar və bu soyqırımların qarşısını almaq məqsədilə Cənubi Qafqaz Seyminin Türk fraksiyasının Osmanlı hökuməti ilə Trabzon və Batum müqavilələrinin bağlanması Ermənilər və Gürcülər arasında narazılıq doğurması, həmçinin Gürcü, Erməni və Türk milli maraqlarının qarşıdurması nəticəsində Cənubi Qafqaz Seymi özünü buraxdı. 27 may 1918-ci ildə Seymin Türk – müsəlman Fraksiyası öz iclasını keçirərək Azərbaycanın Müstəqilliyi haqqında qərar qəbul etdi və M.Ə.Rəsulzadə başqanlığında Milli Şuranın yaradıldığını bəyan etdi. 1918-ci il mayın 28-də Milli Şura 6 bənddən ibarət “Azərbaycan Dövlətçiliyi tarixində ilk Konstitusiya aktı-İstiqlal Aktını

qəbul etməklə Müstəqil Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin yaradıldığını elan etdi (14, s.308) və İstiqlal Bəyannaməsi ilə Azərbaycan Türklərinin maarifçilik hərəkatının ideallarından yoğrulmuş Türk, Azərbaycan Cümhuriyyət idealının gerçəkləşdiyini bütün dünyaya bəyan etdi.

**15. Millət-Dövlət quruculuğu prosesi. Azərbaycan cümhuriyyətinin sosial ideyaları. Ərəbləşmə, Farslaşma, Ruslaşma prosesinə son qoyulması. Türk Kimliyinə qayıdış**

Dünya tarixinin ən demokratik dövlət qurumlarından biri, türk-müsəlman Şərqi Azərbaycanın ilk parlamentli respublika olan Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin (AXC) qısa bir müddətdə (1918-1920) həyata keçirdiyi yeni cəmiyyət quruculuğu yönündəki fəaliyyətlər diqqəti cəlb etməkdədir. “Azərbaycan Xalq cümhuriyyətinin qurulması ilə başlayan yeni cəmiyyət quruculuğu prosesi milliyyətçilik ideologiyasının təsiri altında həyata keçirilirdi. Türkçülük dövlət siyasətinin əsasını təşkil edirdi. Cümhuriyyət hökumətinin milli təhsil siyasəti bu missiya ətrafında formalaşmışdır. Təhsil hədəf və strategiya kimi yeni cəmiyyət quruculuğunda iki prosesi həyata keçirəcəkdi.1) Ümmətdən millətə keçid prosesində milli mədəniyyəti cəmiyyətin bütün təbəqələrinə aşılamaq sürəti ilə dildə və düşüncədə uyumlu bir birlik, bütünlük meydana gətirmək, ortaq sosio-mədəni dünyagörüş formalaşdırmaq. 2) Milli mədəniyyət ətrafında sıx birləşməklə millətləşmə prosesini sürətləndirməli və tamamlamalı. Bu məqsədlə ilk olaraq millətləşmə prosesinin təməl daşlarından olan dil və tarix seçilmişdi (24, s.133). Hökumətin qəbul etdiyi 27 iyun 1918-ci il tarixli qanunla “Dövlət dili Türk dili” elan edildi. Türk dilinin dövlət dili elan edilməsi haqqında qərarə əsasən, ölkədə məhkəmə, inzibati idarəçilik və digər vəzifələri dövlət dilində həyata keçirilməkdə idi (3, s.162). 18-ci il dekabrın 27-də ADR-in hərbi naziri Səməd bəy Mehmandarovun 34 sayılı əmri ilə türk dili orduda da dövlət dili qəbul edilmişdi. Türk dilinin sözün əsl mənasında dövlət dili kimi işlənməsi təcrübəsi geniş şəkildə ilk Azərbaycan Parlamentinin dilində əksini tapmışdır. Parlamentin istifadə etdiyi dil dövlət dili statusuna malik Azərbaycan türkcəsi idi və rəsmi sənədləşmə işləri dövlət dilində tərtib edilirdi (3, s.162). Eyni zamanda 24 avqust 1918-ci il tarixli “Xalq Təhsili haqqında” qanunla ilk, orta və ali məktəblərdə təhsilin türk dilində həyata keçirilməsinə qərar verildi. Bununla bərabər Təhsil nazirliyi tərəfindən qəbul olunan qərarla 7 oktyabr 1919-cu ildə məktəb müdirlərinə göndərilən təlimatnamələrdə əlifba, hazırlıq və birinci siniflərdə təhsil almaq istəyən türk gənclərinə yalnız türkcə oxuyabilməkləri xüsusi bildirilməkdə idi. Hökumətin 23 avqust 1919 tarixli qərarı ilə “Rusiyanın koloniya siyasətinə haqq qazandırdığı və Azərbaycanın müstəqilliyinə qarşı olması” səbəbilə Rus tarixi və coğrafiya

dərslərinin keçilməsi qadağan edildi (22, s.593). Üzeyir Hacıbəyli Azərbaycan qəzetində “Artıq yetər” başlıqlı məqaləsində bu qərarları “Azərbaycan Türklərinin milli mənfəətlərinə uyğun qərarlar” adlandıraraq alqışlayardı. Məktəblərdə tədris edilən dərslər proqramlarında Türk Tarixi, Türk Coğrafiyası, Türk dili və ədəbiyyatının öyrədilməsinə xüsusi önəm verildi. Tədris proqramlarında, “Bəlli bir coğrafiyada eyni dövlət çatısı altında yaşayan bir xalqın tarixi deyil, dil və mədəniyyət birliyinə sahib olan, Asiyanın geniş ərazisinə yayılmış bütün bir Türk millətinin tarixinə” xüsusi önəm verilməklə ümumi bir Türk anlayışı aşılmaqda idi (22, s.591). Azərbaycan Demokratik Respublikası yarandığı ilk gündən xalq maarifinin və mədəniyyətin inkişafına xüsusi diqqət yetirirdi. 1918-ci il iyulun 23-də Azərbaycan Hökuməti ölkənin tədris müəssisələri üçün Türkiyədən müəllim kadrları dəvət etmək və dərslər vəsaiti tədarükü haqqında xüsusi qərar qəbul etdi. Türkiyə həyatı ilə yaxşı tanış olan Əhməd bəy Ağayevin bu məqsədlə İstanbulla əməkdaşlıq edilməsi Xalq Maarif Nazirliyinə tövsiyə olundu (3, s.167). Türkiyədən 50 nəfərə yaxın müəllim dəvət edildi. 1919-cu ildə “Türk əlifbası”, “Təzə elmi-hesab”, “İkinci il”, “Yeni məktəb”, “Ədəbiyyat dərsləri”, “Müntəxəbat”, “Türk çələngi”, “Tarixi-təbii”, “Rəhbər cəbr” dərsləri nəşr olundu (3, s.167). Azərbaycanla osmanlı hökuməti arasında razılaşmaya əsaslanaraq 1919-cu ildə 50 nəfər tələbə Osmanlıda oxumağa göndərildi.

1918-ci ildə Qori müəllimlər seminariyası Tiflisdən Qazax şəhərinə köçürülmüşdü və onun müdirlüyünə ilk “Türk ədəbiyyatı taixi” əsərini yazmış məşhur pedaqoq Firudun bəy Köçərli təyin olunmuşdu (22, s.591). Azərbaycan parlamenti 1919-cu il sentyabrın 1-də Bakıda dövlət universitetinin açılması haqqında qanunla bərabər, 1919-1920-ci tədris ilində dünyanın müxtəlif ali məktəblərində dövlət hesabına təhsil almaq üçün 100 nəfər azərbaycanlı gəncin xaricə göndərilməsi haqqında da qərar qəbul etdi. Milli hökumət Xalq Maarifi Nazirliyi qarşısında, üç ali məktəbin - Bakı Dövlət Universiteti, Kənd Təsərrüfatı İnstitutu və Dövlət Konservatoriyasının açılması məsələsini qoymuşdu. Lakin o dövrdəki tarixi şərait yalnız bir ali məktəbin - Bakı Dövlət Universitetinin açılmasına imkan verdi. 1919-cu il noyabrın 15-də universitetin auditoriyalarında ilk mühazirələr başlandı. “Osmanlı yazarı İsmail Hikmət Universitetin açılması ilə bağlı yazısında “Tarixdə Atina universitetinin yeni bir Yunanıstan ortaya çıxardığını kim inkar edə bilər...Bir məmləkətdə bir millətin siyasi və milli həyatında darülfünunların və akadmiyaların ortaya çıxmasını inkişaf və yüksəliş kimi qiymətləndirmişdir (22, s.593). “1919-cu il sentyabrın 15-dən etibarən Bakı, Gəncə, Şuşa, Nuxa, Zaqatala və Qazaxda yaşlılar üçün türk dilini öyrədən kurslar açıldı. 1919-cu ildə



Bakıda Türk tarix və mədəniyyətini öyrənmək məqsədilə “müsəlman Şərqini öyrənən cəmiyyət” təsis edilmişdi (3, s.168). Cəmiyyətin başlıca məqsədi Azərbaycan, Türkiyə, Türkünstan, İran kimi Türk ölkələrinin tarixi, mədəniyyəti, coğrafiyası, ekologiyası, etnoqrafiyası haqqında elmi tədqiqatların aparılması və bu ölkələrlə Azərbaycanın sosio-mədəni bağlarını gücləndirmək, qarşılıqlı mədəni mübadiləsinin təmin etmək idi (22, s.595). Xalqın qədim dövr mədəniyyətini araşdırmaq məqsədilə 1920-ci ilin əvvəllərində Xalq Maarifi Nazirliyində arxeologiya şöbəsi yaradılmışdı. Rus imperiyasının ruslaşdırdığı Azərbaycan toponimləri bərpa olunmuş, 6 minə yaxın kənd, qəsəbə, şəhər, yer adları bərpa edilmiş, Rus işğalından sonra Yelizavetpol adlanan Gəncə şəhərinin adı özünə qaytarılmışdı.

Azərbaycan cümhuriyyətinin mənimsədiyi milliyyətçi düşüncənin ideoloji təşkilatları arasında Türkçülüyn və Türk kimliyinin alovlu müdafiəçiləri Əhməd Ağaoğlu və Əlibəy Hüseynzadənin də qurucuları arasında olduğu 1912-ci ildə İstanbulda qurulmuş “Türk ocaqları” təşkilatının missiyasını davam etdirən “Bakı ocağı” olmuşdur. “Bakı ocağı”nın məqsədi “Osmanlı Türkləri ilə Azərbaycan Türklərinin inteqrasiyasına nail olmaq və mədəni əlaqələri inkişaf etdirmək” idi (24, s.138). “Bakı Ocağı”nın qurucuları arasında Abdulla Şaiq, A.Kazımzadə, Nağıyev, Mikayılov kimi milliyyətçilər var idi. 1919-cu ildə Müsavat partiyasının qərarı ilə, Türk ocaqlarının Bakı şöbəsi yaradıldı və M.Ə.Rəsulzadə, G.R.Şərifzadə, Ş.Rüstəmbəyov, R.Ağabəyov, M.Şıxzamanov şöbənin aktiv təmsilçiləri kimi türkçülük düşüncəsinin cəmiyyətin bütün təbəqələri arasında yayılmasına çalışırdılar.

Bu dövrdə eyni məqsədlə “Müəllimlər birliyi”, “Cəmiyyət birliyi”, “Müsəlman Tələbələr Birliyi”, “Qurtuluş”, “Turan”, “Yaşıl qələmlər” ədəbi birliyi, İslam incəsənətini və mədəniyyətini mühafizə cəmiyyəti, və təşkilatlar fəaliyyət göstərirdi (22, s.595). Hökumət xalqın milli ənənələr, vətənpərvərlik ruhunda tərbiyə olunmasında mühüm rol oynayan muzeylərin, dövlət və kütləvi kitabxanalarının, digər maarif və sənət ocaqlarının açılması sahəsində də bir sıra tədbirlər həyata keçirmişdi. Milli kitabxananın yaradılması məqsədilə, Azərbaycana aid kitabları, qəzet və jurnalları, əlyazmaları və digər qaynaqları toplamaq üçün Hökumət tərəfindən İstanbul, Qahirə, Beyrut və Avropanın bir sıra paytaxt şəhərlərinə mütəxəssislər ezam edildi. Parlamentin 1919-cu il sentyabrın 18-də qəbul etdiyi qanuna görə, xalq məktəbləri kitabxanalarına türk dilində yeni kitablar almaq üçün dövlət xəzinəsindən Xalq Maarifi Nazirliyinin sərəncamına 1 milyon manat verildi (3, s.169). 1919-cu ilin dekabrında “İstiqlal” muzeyinin açılması Azərbaycan mədəniyyəti tarixində mühüm

hadisə oldu. Muzeyin açılışının Azərbaycan Parlamentinin fəaliyyətinin bir illiyi gününə - 7 dekabra təsadüf etməsi də rəmzi məna kəsb edirdi.

Azərbaycan mətbuatı tarixində 1918-1920-ci illər, bütün əvvəlki dövrlərə nisbətən, ən yüksək inkişaf mərhələsidir. Bu dövrün mətbuatı həm keyfiyyət, həm də kəmiyyət baxımından, milli mədəniyyətin mühüm tərkib hissəsi kimi, Azərbaycan həyatının canlı salnaməsinə çevrildi (3, s.163). ADR dövründə “İstiqlal” (1918-1920), “Azərbaycan” (1918-1929), “Övraqi-nəfisə” (1919), “Müsəlmanlıq” (1917- 1919), “Qurtuluş” (1920), “Mədəniyyət” (1920), “Gənclər yurdu” (1918), “Şeypur” (1918-1919), “Zənbur” (1919) kimi milli istiqlal ideyalı mətbuat orqanları nəşr olunmuşdur. Milli istiqlal elan edildikdən sonra, milli mətbuatın əsas vəzifəsi milli dövlətin qorunub saxlanması, daxili və xarici təhlükələrə qarşı ideoloji mübarizə aparmaqdan ibarət idi. Bu məqsədlə, 1918-ci ildə nəşrə başlayan və müxtəlif vaxtlarda redaktorları Ceyhun bəy Hacıbəyli, Şəfi bəy Rüstəmbəyli, Üzeyir bəy Hacıbəyli və Xəlil İbrahim olan “Azərbaycan” qəzetinin mühüm rolu olmuşdur. “Azərbaycan”ın başlıca məramı yenidən qurulmuş milli Hökuməti müdafiə etmək idi. Cümhuriyyətin bütün ictimai-siyasi, iqtisadi və mədəni təsisatlarının tarixi mənzərəsi bu qəzetdə öz əksini tapmışdır. Məhəmməd Əmin Rəsulzadə, Üzeyir bəy Hacıbəyli, Xəlil İbrahim, Fərhad Ağazadə, Hacı İbrahim Qasımov, Məhəmməd ağa Şahtaxlı, Adil xan Ziyadxanov, Əlabbas Müznib, Şəfiqə Əfəndizadə, İstanbulda təhsil alan Əmin Abid və digər ziyalıların “Azərbaycan” qəzetinin səhifələrində dərc olunan məqalələri, əsərləri Azərbaycan tarixinin, mədəniyyətinin, maarifinin inkişafına, milli şüurun oyanmasına, milli özünüdərkini təşəkkülünə yardım etmiş, azərbaycançılıq, istiqlalçılıq, türkçülük, islamçılıq, müasirlik məfkurəsinin təbliğində mühüm rol oynamışdır. Qəzet səhifələrində Məhəmməd Hadi, Əhməd Cavad, Seyid Hüseyn, Cəfər Cabbarlı, Yusif Vəzir Cəmənzəminli və başqa vətənpərvər, yurdsevər şair və ədiblərin milli müstəqillik hissləri aşıl原因, “vətən qayğısı və millət duyğusunu hər şeydən üstün tutmağa” çağıran əsərlərinə geniş yer verilirdi (3, s.164). Azərbaycanın 1918-1920-ci illərdəki dövrü mətbuatı əhalinin müxtəlif zümrələrinin maraqlarını əks etdirirdi. Belə ki, gənclərə məxsus “Gənclər yurdu”, tələbə və müəllimlərə aid “Əfkari-müəllimin”, elm və incəsənət xadimlərinin “Mədəniyyət” kimi qəzet və dərgiləri nəşr olunurdu. 1919-cu il martın 11-də nəşrə başlayan “Övraqi-nəfisə” dərgisi Azərbaycan mətbuatı tarixində ədəbiyyat və incəsənətdən bəhs edən ilk dövrü mətbuat orqanı idi. 1919-cu ilin mart-avqust aylarında Bakıda cəmi 6 nömrəsi nəşr edilmiş həmin jurnalın redaktoru Əli Abbas Milznib, nəşiri bəstəkar Zülfuqar bəy Hacıbəyli, rəssamı Əzim Əzimzadə idi. Dərginin səhifələrində Firidun bəy Köçərli,

Abdulla Şaiq, Camo bəy Cəbrayıl- bəyli, Zülfüqar Hacıbəyli, Əlabbas Müznib, Əmin Abid. Məhəmməd Hadi və başqa millətlər çıxış edirdilər. İlk nömrəsi 1920-ci ilin əvvəlində çıxmış “Qurtuluş” dərgisi də ədəbi-mədəni sahədə xeyli iş görmüş, Azərbaycan xalqının milli mədəniyyətinin təbliğinə çalışmışdır. Vətənpərvər və milliyətçi ziyalılardan Abdulla Şaiq, Hüseyn Cavid, Salman Mümtaz, Feyzulla Səcid, Əli Yusif, Əbdürrəhman Dai və başqaları bu dərgi ilə əməkdaşlıq etmişlər (3, s.165). Ümumiyyətlə, 1918-1920-ci illərin mətbuatı o dövrə qədərki Azərbaycan milli mətbuatının - “Əkinçi” (1875-1877), “Ziya” (1879-1880), “Ziyayi-Qafqaziyyə” (1880-1884), “Kəşkül” (1883-1891), “Şərqi-Rus” (1903-1905), “Həyat” (1905-1906), “İrşad” (1906), “Füyuzat” (1906-1907) və sair qəzet və jurnalların demokratik ənənələrinin yekun mərhələsi idi (3, s.165). ADR dövründə ədəbi prosesi tənzim edənlər və yarananlar - Məhəmməd Əmin Rəsulzadə, Mirzəbala Məmmədzadə, Əlimərdan bəy Topçubaşov, Həsən bəy Ağayev, Fətəli xan Xoyski, Əli bəy Hüseynzadə, Əhməd bəy Ağaoğlu, Üzeyir və Ceyhun bəy Hacıbəyli qardaşları, Hüseyn Cavid, Cəlil Məmmədquluzadə. Məhəmməd Hadi, Əhməd Cavad, Abdulla Şaiq, Salman mümtaz, Əlabbas Müznib və başqaları idilər. Xüsusən, “Cümhuriyyət şairi” Əhməd Cavadın, Əli Yusif, Ümmügülüm, Əmin Abid (Gültəkin), Cəfər Cabbarlı, Bədri Seyidzadə, Mürşid, Davud (Ağamirzadə), Əli Şövqi kimi gənclərin şeirləri el arasında sürətlə yayılır, marşa, himnə, nəğməyə çevrilirdi. Azərbaycanın istiqlalına, milli dövlətə, bayrağa və gerbə, türkçülük idealına, ümumbəşəri və islami dəyərlərə həsr olunmuş ən yaxşı ədəbi-bədii, elmi-publisistik, fəlsəfi-tarixi əsərlər məhz ADR dövründə yaranmışdır. Azərbaycanın tam müstəqilliyi və istiqlalı ideyası əksər ziyalıları bir bayraq altında birləşdirir və ədəbi hərəkət də ən çox bu yöndə irəliləyirdi. İstiqlal hərəkətinin ideoloqları Avropada və Rusiyada vüsət tapan xristian birliyi hərəkəti müqabilində “türkləşmə, islamlaşma və müasirləşmə” ideyasını irəli sürür və onun qələbəsinə çalışırdılar. Bu ideya Azərbaycanda siyasi, sosioloji və fəlsəfi istiqamətə yönəlir, azərbaycançılıq təlimi ilə qaynayıb-qarışırdı. ADR yarandığı gündən istiqlal hərəkəti fədailəri, ziyalılar milli mənlilik şüurunun, milli ruhun və ideologiyanın dirçəldilməsi sahəsində, tarixi və milli varislilik ənənələrinin təbliği və tədqiqində önəmli rol oynadılar. 1918-ci ilin sonlarında Bakıda “Türk gecələri” konsertlərinin təşkili də bununla əlaqədar idi. Geniş proqramlı “Türk gecələri”ndə türk xalqlarının musiqisinə və ədəbiyyatına geniş yer verilir, “Azərbaycanın müstəqilliyi”, “Türk qadınının dünyası”, “Türk tipləri”, “Milli birlik” və s. tamaşalar göstərilir, tatarlar, Osmanlı türkləri, Azərbaycan və Türkiyə şair və yazıçıları, artist və rəssamlar iştirak edirdilər (24, s.139). Gecələrdə türk xalqlarının etnoqrafiyasına və məişətinə həsr olunmuş “Türk ocağı”,

“Türkmən çadrası”, “Atəşgah”, “Şərq salonları” kimi sərgilər nümayiş etdirilirdi. “Türk gecələri” konsertlərində Azərbaycan Hökumətinin üzvləri və digər siyasi xadimlər də iştirak edirdilər. Görkəmli teatr və musiqi xadimləri Hüseynqulu Sarabski, Hüseyn Ərəblinski, Mirzəğa Əliyev, Cahangir Zeynalov, Sıdqi Ruhulla, Üzeyir Hacıbəyli, Zülfüqar Hacıbəyli və başqaları müxtəlif teatr və konsert tamaşaları təşkil edirdilər (3, s.172). Ümumilikdə, fikrimizcə Azərbaycan Cümhuriyyətinin mədəniyyət quruculuğu cümhuriyyət ideyaları təməlinə yeni bir Türk Dövləti, Türk cəmiyyəti və Türk insan tipi yetişdirmək idi. Bu yeni Türk İnsan tipinin siyasi və milli fəlsəfəsi Avropa Maarifçilik ideyaları, liberal demokratik dəyərləri ilə Türk-İslam Şərq (Osmanlı, Səfəvi, Babur, Şeybani) inancının Təvhid (oxu: Allahın Təklisinə iman), kollektiv iradə (oxu: Çingiz xan və Qara Yusif Qanunnamələri), sosial həmrəylik (oxu: Əxililik, Solidarizm), Ədalətli idarəetmə (oxu: Nizami Gəncəvi yaradıcılığı), irfan mədəniyyəti (oxu: Sufizm), mənəvi-əxlaqi yüksəlişi əsas alaraq İnsandan İşraqa çevrilən asket insan tipi (oxu: Şəms Təbrizi Qanunları, Ş. Sührəvərdi İşraqiliyi, Ələvilik (Vəhdət - əl Vücud), Qızılbaşlıq, Muğam) dəyərləri ilə sintezləşərək, Oğuz xaqanın “Ey Türk Özünə dön. Sən Özünə dönəndə böyük olursan!”, Ə. B. Topçubaşovun “Yaşa və başqalarını da yaşamağa qoy!”, M.Ə. Rəsulzadənin, “İnsanlara hürriyyət, Millətlərə istiqlal!”, Ə. B. Hüseynzadənin “Türkləşmək, İslamlaşmaq, Çağdaşlaşmaq” ideyalarında əks olunmuşdur.

### **Nəticə**

Tarixi faktlar göstərir ki, Azərbaycanda istiqlal ideyası müxtəlif inkişaf mərhələləri keçmişdir. 1870-ci illərdən M.F.Axundovla başlayaraq, H.B.Zərdabi, Ə.Hüseynzadə, Ə.Ağaoğlu, M.Ə.Sabir, Ü.Hacıbəyli və bir çox maarifçilərin, H.Z.Tağıyev başda olmaqla Türk burjaziyası və aydınlarının fəaliyyəti ilə yüksəliş mərhələsi keçirmiş marifçilik hərəkatı 1905-1907-ci illər I Rus İnqilabı nəticəsində Çar Nikolayın qəbul etdiyi “Azadlıq Manifestinin” imzalanması ilə yeni siyasi mərhələyə qədəm qoymuşdur. Rusiya işğalı altında olan Türk-Müsəlman xalqları Çar Manifestində elan olunan azadlıqlardan bəhrələnmək məqsədilə geniş mübarizəyə başlamışlar. Cənubi Qafqaz Türkləri Çar Rusiyasından öz milli haqlarını tələb etmək məqsədilə Ə.B.Topçubaşovun liderliyi ilə “Rusiya Müsəlmanları İttifaqı”Partiyası yaratmışlar. Eyni zamanda Rusiya Dövlət Dumasında Ə.B.Topçubaşov liderliyində “Türk-Müsəlman Fraksiyası” fəaliyyət göstərmişdir. Rusiya Türk müsəlmanlarının haqları uğrunda mübarizə 1917-ci il fevral-burja inqilabına qədər Rusiya müsəlmanları İttifaqı Partiyası və Dövlət Dumasındakı Türk Müsəlman Fraksiyası

vasitəsilə sivil, demokratik, qanuni – leqal yollarla Ə.B.Topçubaşov liderliyində həyata keçirilmişdir.

1917-ci il Rusiyada gerçəkləşən Fevral-burjua inqilabından sonra Rusiya Türklərinin gələcəyi və müqəddəratı ilə bağlı Bakıda keçirilən Qafqaz Müsəlmanlarının Qurultayında və 1917-ci ildə Moskvada keçirilən Rusiya müsəlmanlarının Moskva qurultayında Azərbaycan Milli Hərəkatı M.Ə.Rəsulzadənin liderliyi ilə yeni bir siyasi mərhələyə qədəm qoymuşdur. M. Ə. Rəsulzadə liderliyində Azərbaycan xalqı Rusiyanın xalqların ərazi muxtariyyətinə əsaslanmaqla federativ bir dövlət quruluşuna çevrilməsi uğrunda mübarizəyə başlamışlar. 1917-ci il mayın əvvəllərinə kimi “Musavat” partiyasının liderləri və onların tərəfdarları Rusiya bolşevik hərəkatının millətlərə milli müqəddarat hüququnun verilməsi tələblərinə uyğun olaraq Rusiya imperiyası tərkibində Azərbaycana mədəni-millî muxtariyyət verilməsini tələb etmişlər. 1917-ci ilin yazında Ümumrusiya müsəlmanlarının Moskva qurultayında M.Ə.Rəsulzadənin məruzəsi əsasında müsəlman vilayətlərinə ərazi muxtariyyəti verilməsi tələbi irəli sürüldü. Qurultay nümayəndələrinin əksəriyyəti (717 nəfərdən 446-sı) Rusiyanın federativ respublikaya çevrilməsi lehinə səs verdi. Federalistlər Əhməd Salikov başda olmaqla tatar milli ziyalılarının müdafiə etdiyi unitaristlər üzərində qələbə çaldılar. 1917-ci ilin oktyabrında Rusiyada Leninin rəhbərliyi ilə baş verən bolşevik çevrilişindən sonra isə Azərbaycan Türkləri M.Ə.Rəsulzadə öndərliyində Milli İstiqlal uğrunda mübarizəyə qədəm qoymuşdur.

Tarixi faktlar göstərir ki, Azərbaycan İstiqlal ideyasının təbliğində və inkişafında “Hümmət” (1904), “Mücahid” (1905), “İttifaqi-müsəlman” (1906), “Ədalət” (1916), “İrşad” (1917), “Türk-ədəmi mərkəziyyət” (1917) və bu kimi milli-demokratik və sosial-demokratik partiyaların, xüsusilə” müsəlman demokratik “Musavat” partiyasının müstəsna rolu olmuşdu.

Bakıda 1918-ci ildə Rusiya Bolşevik Hökumətinin Bakı komitəsinin (Bakı Komissarlığı) sədri Şaumyanın rəhbərliyi ilə Türk-Müsəlmanlara qarşı Erməni-Rus birləşmələri tərəfindən törədilmiş mart kütləvi soyqırımı istiqlalın aparıcı qüvvəsi olan “Müsavat” partiyasının milli dövlətçilik ideyalarına güclü təsir göstərdi, onu Rusiya imperiyasını demokratik-federativ respublikaya çevirmək, burada millətlərə muxtariyyət hüququ vermək ideyasından imtina etməyə, bundan sonra tam dövlət müstəqilliyi xəttini əsas götürməyə, “Müstəqil Azərbaycan” ideyasını irəli sürməyə məcbur etdi.

1918-ci ildə mayın 28-də M.Ə. Rəsulzadə öndərliyində Azərbaycan Milli şurası Azərbaycanın İstiqlalını elan etmişdir.

Azərbaycan Xalq cümhuriyyətinin qurulması ilə başlayan yeni dövlət və cəmiyyət quruculuğu prosesi milliyyətçilik ideologiyasının təsiri altında həyata keçirilmişdir. Türkçülük dövlət siyasətinin əsasını təşkil etmişdir. Cümhuriyyət hökumətinin milli təhsil siyasəti ilə yeni cəmiyyət quruculuğu iki prosesi həyata keçirməyi qarşıya məqsəd qoymuşdu. 1) Ümmətdən millətə keçid prosesində milli mədəniyyəti cəmiyyətin bütün təbəqələrinə aşılamaq surəti ilə dildə və düşüncədə uyumlu bir birlik, bütünlük meydana gətirmək, ortaq sosio-mədəni dünyagörüş formalaşdırmaq. 2) Milli mədəniyyət ətrafında sıx birləşməklə millətləşmə prosesini sürətləndirməli və tamamlamalı. Bu məqsədlə ilk olaraq millətləşmə prosesinin təməl daşlarından olan dil və tarix şüurunun təkmilləşdirilməsi qərara alınmışdı. Hökumətin qəbul etdiyi 27 iyun 1918-ci il tarixli qanunla “Dövlət dili Türk dili” elan edildi. 1919-cu ilin dekabrında “İstiqlal” muzeyinin açılması Azərbaycan mədəniyyəti tarixində mühüm hadisə oldu. Məktəblərdə tədris edilən dərslər proqramlarında Türk Tarixi, Türk Coğrafiyası, Türk dili və ədəbiyyatının öyrədilməsinə xüsusi önəm verildi. Tədris proqramlarında, “Bəlli bir coğrafiyada eyni dövlət çatısı altında yaşayan bir xalqın tarixi deyil, dil və mədəniyyət birliyinə sahib olan, Asiyanın geniş ərazisinə yayılmış bütün bir Türk millətinin tarixinə” xüsusi önəm verilməklə ümumi bir Türk anlayışı aşılanmaqda idi. Azərbaycan Cümhuriyyətinin mədəniyyət quruculuğunda əsas hədəf cümhuriyyət ideyaları təməlinə yeni bir Türk Dövləti, Türk cəmiyyəti və Türk insan tipi yetişdirmək idi. Bu yeni Türk İnsan tipinin siyasi və milli fəlsəfəsi Avropa Maarifçilik ideyaları, liberal demokratik dəyərləri ilə Türk-İslam Şərq (Osmanlı, Səfəvi, Babur, Şeybani) inancının Tövhid (oxu: Allahın Təklisinə iman), kollektiv iradə (oxu: Çingiz xan və Qara Yusif Qanunnamələri), sosial həmrəylik (oxu: Əxilik, Solidarizm), Ədalətli idarəetmə (oxu: Nizami Gəncəvi yaradıcılığı), irfan mədəniyyəti (oxu: Sufizm), mənəvi-əxlaqi yüksəlişi əsas alaraq İnsandan İşıraqa çevrilən asket insan tipi (oxu: Şəms Təbrizi Qanunları, Ş. Sührəvərdi İşıraqiliyi, Ələvilik (Vəhdət əl Vücud), Qızılbaşlıq, Muğam) dəyərləri ilə sintezlənərək, Oğuz xaqanın “Ey Türk Özünə dön. Sən Özünə dönəndə böyük olursan!”, Ə. B. Topçubaşovun “Yaşa və başqalarını da yaşamağa qoy!”, M.Ə. Rəsulzadənin, “İnsanlara hürriyyət, Millətlərə istiqlal!”, Ə. B. Hüseynzadənin “Türkləşmək, İslamlaşmaq, Çağdaşlaşmaq” ideyalarında əks olunmuşdur.

### **Ədəbiyyat:**

1) Abışov V.Ş. Azərbaycanlıların soyqırımı (1917-1918-ci illər). Bakı, Nurlan, 2007, 163 s.

- 2) Bigiev Musa Carullah. İslahat əsasları. Petroqrad, 1915, Rusiya Müsəlmanlar İttifaqının birinci qurultayının qərarı.15.08.1905.// TRMA, f.199.s.1, İ.722, v.13 (arxası-14; Ə.B.Topçubaşov. Rusiyada Müsəlman qurultayları.// Arcives d'Ali Mardan-bey Toptchibachi, carton n 7. CERCEC,EHESS,Paris,p.9-10, M.Дж.Бигиев.Основы реформы. 177 s.
- 3) Əhmədova. T. Azərbaycan Demokratik Respublikası dövründə sosial-mədəni vəziyyət/ Sosial kulturalogiya. Ali məktəblər üçün dərslik. M.C.Manafovanın redaktəsi ilə. Bakı. 2010. 259 s.
- 4) Həsənli Cəmil. Tarixi şəxsiyyətin Tarixi. Əlimərdanbəy Topçubasov. Azərbaycan Diplomatik Akademiyası. Bakı-2013. 587 s.
- 5) Həyat, 1905-ci il. 7 iyun № 1.
- 6) Həyat, 1906, 2 iyul.
- 7) Hüseyn Baykara. Azərbaycan İstiqlal mübarizəsi tarixi. Bakı. Azərnəşr, 1992. 276 s.
- 8) Kaspi” qəzeti, № 57, 30 mart 1905-ci il.
- 9) Mehmet Sara. Quzey və Güney Azərbaycan türklərinin tarixi. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2010. 724 s.
- 10) Mış. M.İ. Hüquq xəbərləri. 1906-cı il, səh. 132.  
[http://www.rasulzade.org/ideology/5\\_14.html](http://www.rasulzade.org/ideology/5_14.html)
- 11) Qaraqoyunlu Yasəmən. Azərbaycan ziyalılarının Rusiya müsəlmanlarının birləşməsində oynadığı rol / Tarixi və milli-mənəvi dəyərlər kontekstində Azərbaycan Milli Kimliyi. Bakı. Elm və Təhsil. 2014. 391 s.
- 12) Qraf Vitte. Xatirələr. II cild, Berlin, 1922-ci il, səh. 1-2.  
[http://www.rasulzade.org/ideology/5\\_14.html](http://www.rasulzade.org/ideology/5_14.html)
- 13) Qurbanov. Ş. Cəmaləddin Əfqani və Türk Dünyası. Bakı, 1996. 220 s.
- 14) Rafael Ayyaz oğlu Əhmədli. Azərbaycan dövlətçilik fəlsəfəsi.Bakı, “Nurlan”, 2008. 360 s.
- 15) Rəsulzadə M. Ə. Qafqaz Türkləri. Bakı. Təknur. 2012. 111 s.
- 16) Topçibaşı Əlimərdan bəy (Tərcümeyi-hal,1862-1934)// Qurtuluş, 1934, dekabr, sayı 2, s.48.
- 17) Xəqani Məmmədov AYDINLARIMIZIN İSTİQLAL MÜCADİLƏSİ s 56. 93 s. <http://www.anl.az/el/Kitab/2017/Azf-293781.pdf>
- 18) Balayev Aydın. Mehmet Emin Resulzade/Azərbaycan Türklerinin önderleri. Düşleyen Ahmet Obalı. Editör prof. Dr. Nesib Nesibli. Türkiye Türkçesine aktaranlar. Orhan Uravelli, Selçuk Alkın. Ankara . Berikan Yayınevi . 2017. 524 s.
- 19) Hasanlı Cəmil. Ali Merdan Topçubaşı. Azərbaycan Türklerinin önderleri. Düşleyen Ahmet Obalı. Editör prof. Dr.Nesib Nesibli. Türkiye Türkçesine aktaranlar.Orhan Uravelli, Selçuk Alkın. Ankara . Berikan Yayınevi . 2017. 524 səh. 524 s.
- 20) İrevanlı Sevil Abbasoğlu. Kafkaslardakı Kırım və sürgünler. Batı Azerbaycanda Rus və Ermenilərin yaptığı soykırım. Türk dünyası araştırmaları Vakfı. İstanbul-2015. 520 s.

- 21) Karakoyunlu Yasemen. Hocalı Soykırımının tarihi-siyasi sebepleri/Türk Dünyası araştırmaları. Karabağ özel sayısı. İstanbul. Ocak-Şubat 2017. Sayı 226. 240 s.
- 22) Mehmetov İsmail. Türk Kafkasında Siyasi ve Etnik Yapı.Eski çağlardan günümüze Azerbaycan Tarihi. Eklemler, Notlandırma ve Düzenlemelerle Türkçe yayına Hazırlayanlar Ekber N.Necef-Şamil Necefov. Ötüken. İstanbul. 2009. 853 s.
- 23) Sebahattin Şimşir. Mehmet Emin Resulzade. Hayatı ve Şahsiyeti. İstanbul, 2012. 189 s.
- 24) Süleymanlı Ebülfaz. Milletleşme Sürecinde Azerbaycan Türkleri. Rus İşğalından Günümüze Sosiolojik Bir Deylendirme. Ötüken. İstanbul. 2006. 372 s.
- 25) Toğan Z.V. M.E. Resulzade - Turaneli dergisi. Ankara 1955. s.54
- 26) Şenel Adnan. Bolşevik devriminin Rusyadaki Türk Esirlerine Etkisi//Türk Yurdu. Ankara. Ekim 2017. Sayı 362. 95 s.
- 27) Yagublu Nesiman. Ankara.Ocak. 2015. Mehmet Emin Resulzade Ansiklopedisi. 503 s.
- 28) Бигиев. М. Дж. Основы реформы. Вступительная статья, перевод с татарского языка и примечания И.Ф. Гимадеева PAX ISLAMICA 1/2008 13 s. <http://docplayer.ru/60380924-Musa-dzharullah-bigiev-osnovy-reform.html> Усманова Д.М., Михайлов А.Ю. И87 Ислам и православие в поздней имперской России: Институты и социально-правовой статус (на примере Волго-Уральского региона) / Д.М. Усманова, А.Ю. Михайлов. – Казань: Яз, 2014. – 188 s. [https://kpfu.ru/portal/docs/F\\_188139479/2.pdf](https://kpfu.ru/portal/docs/F_188139479/2.pdf)
- 29) Ибрагимов. Г. Татары в ревалюции 1905 года. Пер.с тат. Г. Мухаммедовой. Под ред. Г.Ф.Линсцера. Казан, 1926. 259 s.
- 30) Каспий, 1907, 1 февраля.
- 31) Каспий, 1917, 19 апреля.
- 32) Каспий, 1906, 1 июня.
- 33) Усманова. Д. Мусульманские представители в Российском парламенте.1906-1916 гг. М., 2005. 583 s.



### **III. Tarix-Mədəniyyət-Elm. История-Культура-Наука. History-Culture-Science**

**Ядвига Яскевич**

#### **Рационализм и гуманистические стратегии в модернизации современного общества: историко-философская реконструкция**

В процессе модернизации современного общества сегодня осуществляется радикальный поворот к демократизации государственной, правовой, политической и духовной систем постсоциалистических стран. Предназначение моделей модернизации состоит не только в том, чтобы решать политические и экономические проблемы, но и в том, чтобы предлагать необходимость инновационных перемен, определять возможные варианты и векторы изменений, перехода общества на качественно новый виток развития в социальном, духовном, культурном отношении. Рассмотрим специфические черты современного мироустройства, обращая внимание на необходимость использования рациональных и вместе с тем гуманистических стратегий при построении концептуальных моделей модернизации общества в сфере экономики, политики, принятии управленческих решений.

Постижение динамики и проблем современного мира, глобализационных процессов, поиск мировоззренческих оснований межкультурной коммуникации, механизмов преодоления мирового экономического кризиса и обоснования путей демократического развития общества детерминирует необходимость формирования нового мироустройства. Дело в том, что глобальный финансово-экономический кризис на уровнях мега-, макро- и микрориска во многом является кризисом системы духовных ценностей, пренебрежения ими в угоду материальных ценностей и модели процветания. Призывы к пересмотру сложившихся в лоне западной цивилизации системы ценностей с установками на материальные блага, силового отношения к природе, человеку, обществу, необходимости их адаптации к потребностям и запросам постиндустриального информационного общества не были услышаны и реализованы. Более того, власть материального над духовным, личностного обогащения «влиятельных» мира сего и отдельных государств через средства массовой информации становились соответствующим

зовущим ориентиром для массового общества (1, с. 31). Сегодня на фоне глобального кризиса и постоянно заявляющих о себе политических рисков в процессе модернизации современного общества постоянно возникает проблема взаимоотношения глобального и национального, сохранения национальных приоритетов. Некоторые исследователи утверждают, что подобно тому, как в Новое время становлению и развитию национальных государств способствовал локальный этнизм (национализм), идентификация граждан осуществлялась через национальное сознание и культурную принадлежность к нации, современная глобализация унифицирует национализм и приведет к «постнациональному самопониманию политического целого», «постнациональному обществу» (Ю. Хабермас). Этой точки зрения придерживается и Ульрих Бек в своей концепции «космополитического государства», становлении надгосударственных структур единой Европы, элиминировании национального, ограничении национальных правительств, создании транснациональных структур и пространств, объединенного суверенитета.

Альтернативные модели «объяснения Европы» рассматривают как нацию, так и национальное государство своими основными ориентирами, что же касается пророчеств о глобальной культуре, то они, по их мнению, не в состоянии учесть укорененность культур во времени и пространстве и зависимость идентичности от памяти.

При всех очевидных экономических, политических и социокультурных преимуществах глобализации относительно развитых стран для многих других они оборачиваются значительными потерями и разочарованиями. Упования на построение интегрального единого бесконфликтного человечества в рамках однополярного мира после распада мировой системы социализма оказались явно преувеличенными иллюзиями. Становится ясно, что традиционные формы институциональной организации общемирового общежития в лице взаимодействия национальных государств столь же актуальны.

В условиях глобального кризиса, несомненно, важно искать в процессе модернизации общества механизмы установления как общеевропейской, так и мировой демократии, которая бы выступала не просто символом национальных демократий, а проявлением воли самих граждан, реального диалога различных интересов, идентичностей, глобальной ответственности, идеалов справедливости для всех и стремления к обеспечению блага для собственного этноса. Реалии жизни актуализируют проблему разрешения возникающих коллизий в национальных сообществах «здесь и сейчас» – как сохранить рабочие

места в условиях кризиса, защитить интересы самых незащищенных социальных слоев, обеспечить стабильность и устойчивость общества и т.п.

В современной социокультурной ситуации следует говорить о необходимости общемировой модернизации общества. Это касается и высокоразвитых стран Запада, поскольку технократическое общество с его устремленностью к экономическому росту и наращиванию военного могущества, столкнулось с устойчивыми противоречиями между производством и потреблением, богатством и бедностью, материальной и духовной сторонами реальной жизни. Одна из серьезнейших проблем современной цивилизации, на которую обращают внимание некоторые западные аналитики, заключается в том, что сегодня «Восток изменил Запад» (Винфрид Беттчер), что своим упорным выполнением бюрократических установок Запад уже не в силах продемонстрировать свои исторические преимущества, необходим откровенный диалог Запада с Востоком, ибо трудности одного региона весьма опасны для другого, необходимо найти пути и подходы, которые бы позволили избежать ошибок как Запада, так и Востока.

Заметим, что современной модернизации, т.е. постмодернизации, предшествовала доиндустриальная модернизация, связанная с переходом к кооперации и разделению функций в процессе труда, мануфактуре; раннеиндустриальная модернизация, детерминированная технологическим переходом от ремесленного к фабричному производству; позднеиндустриальная модернизация с переходом от фабрично-заводского к поточно-конвейерному производству.

Политическая модернизация, как необходимый компонент системной модернизации общества, в корне меняет современную модель мироустройства, основывается на постепенном изменении политической системы, возрастающем участии в политике различных групп населения, формировании новых политических институтов, и самое главное, демократизации политической системы общества и политического сознания при сохранении политической стабильности. Здесь важна роль политической и интеллектуальной элиты, ее целенаправленное действие, диалог власти и гражданского общества. В соответствии с либеральным сценарием, акцентирующем внимание населения на власть, возможны такие варианты политической модернизации, как: демократизация общества; установление авторитарных режимов и торможение модернизации при росте конкуренции элит, но низкой активности населения; замедление модернизации при доминировании политического участия над соревнованием элит; провоцирование диктатуры

при одновременной минимизации соревнования элит и уровня политического участия (Г.Алмонд, Р. Даль, Л.Пай).

Не отрицая демократических преобразований и ценностей, представители консервативного направления основной акцент в модернизации ставят на политическую стабильность, прочность и организованность политических институтов, обеспечение ими политического порядка с помощью централизованной власти. По мнению С. Хантингтона, авторитарный режим, если он обеспечивает порядок, экономический рост, решение социальных проблем, национальное единство, переход к рыночным отношениям, вполне уместен. Под руководством авторитарной власти создаются такие условия, как компетентность политических лидеров, обоснование качественно различных продолжительных этапов и конкретных приоритетов в процессе реформ, четкий выбор времени их применения. Сначала, считает Хангтинтон, необходимо укрепить политическую стабильность, поскольку любые попытки реформирования системы политической власти в странах, где индустриальный скачок не накладывается на почву демократических традиций, будут иметь негативные последствия. Достижение же в реформировании экономических и социальных отношений обеспечит переход к демократии.

При всех альтернативах в понимании механизмов политической модернизации – или с акцентом на последовательную либерализацию политической системы, или с ориентацией на резкую «шоковую» либерализацию, распад прежней политической системы и внедрение новых демократических институтов любой ценой («конкретная модель»), становится ясно, что важной задачей модернизации является формирование политической и дипломатической элиты, опирающейся на поддержку общества, способной обосновывать и проводить реформы, выстраивать инструментальные стратегии, обеспечивать экономический рост и демократические преобразования, своевременное разрешение возникающих социальных напряженностей и конфликтов, как на международном, так и на локальном уровнях.

Современная ценностно-нормативная модель возможностей модернизации и инновационного развития общества выражается во взаимодополнении тенденции к прогрессивности, творчеству, с одной стороны, и традиционализму, культурной идентичности, безопасности социума, с другой стороны, ориентации на институциональную ось (культуру – право – государство) и ценностную ось (инновации – справедливость – свобода) (2, с. 81).

Становится ясно, что, выстраивая модели модернизации общества, мы не должны отказываться от рационального осмысления происходящего, от веры в разум, в смысл человеческой истории, в человеческую свободу, в возможность преобразования личностного и социального сознания на разумных началах. Именно разум, а значит мораль, совесть, справедливость являются значимыми для нас до тех пор, пока они определяют нашу личную и социальную позицию и поведение, ибо то, что создано разумом, может быть достойно использовано лишь в том случае, если в этом использовании разум же участвует. Забвение разума, отказ от рационального осмысления происходящего, утрата веры в гуманистические ценности, как свидетельствуют исторические аналогии, становились тревожным симптомом наступления "сумерек кумиров", длительного периода упадка, возврата к иррациональному. Подобно тому, как в Греции расцвет просвещения сопровождался прогрессивным переходом греков от мифологического к рациональному мышлению, а период реакции и упадка сопровождался возвратом к иррациональному, так и возникновению нацизма в Германии предшествовали расцвет паранауки, подъем иррационализма и оккультизма. Строгая и неизбежная предопределенность астрологической судьбы в такие моменты исторического бытия кажется более предпочтительной, чем тяжелое бремя ответственности, чем даже свобода с ее нечеткими и ненадежными измерениями. Место рационализма и сегодня порою занимает иррационализм, даже при принятии решений на глобальном уровне. Рациональный подход, научная рациональность, идеалы и нормы науки рассматриваются сегодня совершенно в другом ракурсе по сравнению с классической эпохой становления и развития дисциплинарного знания и более близким к нам временам 60-х годов XX в., когда наблюдался особый интерес к научной рациональности, диалогу «лириков» и «физиков».

В современных философско-методологических и социально-политических исследованиях особое внимание уделяется рациональности как философско-мировоззренческой установке, согласно которой истинными основаниями бытия, познания и поведения людей являются принципы разума. Обращение к рациональному осмыслению происходящих событий перед лицом «глобального кризиса» и «глобальной депрессии», необходимости синтеза полученных знаний актуализирует фундаментальную тему рациональности, специфицируясь в социально-философских, ценностно-антропологических, научно-познавательных, политико-правовых и экономических дискурсах.

Обращение к феномену рациональности, выяснение специфики коммуникативной рациональности, принятие рациональных и нравственно-ориентированных решений особенно необходимо в условиях современного рискогенного общества. Рационализм в европейской традиции, как жизнеспособный и полнокровный образ мысли, придал характерную окраску не какому-то отдельно взятому, а всем без исключения социальным, экономическим, политическим направлениям, не взирая на их содержательные различия. Почти все ныне существующие бизнесмены и политики заняли рационалистическую и приближающуюся к ней позицию, идя к этому образу мыслей собственным путем – или по убеждению, или в силу веры в то, что рационализм неотвратим, или вовсе принимая его без рассуждений. При этом общий характер и настрой рационалиста заключается в том, что он всегда утверждает независимость и необходимость разума в любых возможных обстоятельствах, утверждение свободы мысли, отказывающийся преклоняться перед авторитетом и делающий исключение только для авторитета разума. По своему образу мыслей рационалист является одновременно и скептиком и оптимистом: скептиком – потому что во всем разнообразии мнений, обычаев, верований не находится ничего, что избежало бы его критики, ничего, способного уйти от суда разума; оптимистом он является потому, что никогда не сомневается в способности собственного разума определять истинную ценность вещей, справедливость мнений или ущербность действий (3, с. 31).

В современном демократическом обществе важно чтобы коммуникативная рациональность или рациональность общения была ориентирована на предпочтения ценностей компромисса, консенсуса, рационального дискурса и тем самым способствовала взаимному согласованию деятельности социальных субъектов, наработке и вписыванию в общественное развитие наиболее прогрессивных локально-коммуникационных практик, что приводит к реализации принципа социальной справедливости (Дж. Ролз).

Рациональность современного общества с необходимостью проявляет себя в умении согласовывать частные и общие интересы, в стремлении не доводить до крайности и конфронтации различные политические, экономические и духовные предпочтения, нейтрализовать их враждебные столкновения. Отсюда – возможность рационализации конфликтов на пути согласования интересов, рационализация принятия политических и экономических решений, разработка специальных ин-

ституты и технологий по регулированию приемлемых для конфликтующих сторон вариантов консенсуса.

Политико-экономический дискурс при этом использует рациональные стандарты языка науки и одновременно отвечает определенным общественным реалиям и социальным целям – политической эффективности, экономической выгоде и т.п. Рациональность в экономике означает такое поведение экономического агента (потребителя, производителя, правительства и т.д.), которое соответствует набору правил, относящихся к предпочтениям (*preferens*) таких ценностных ориентиров, как экономическая выгода, прибыль и т. п.

Вместе с тем современная экономика социальных взаимодействий «переживает» антропологический поворот, выявляющий природные механизмы формирования альтруизма, чувства справедливости и т.п. Нейроэкономистами экспериментально доказано, что люди действительно хотя бы в некоторой степени альтруистичны и готовы платить собственные деньги за устранение несправедливости и неравенства (4). Социокультурный контекст в понимании справедливости европейцами и американцами позволяет современным экономистам объяснить макроэкономические различия между Европой и Америкой. Полагая, что бедные – не лентяи, а жертвы обстоятельств и несправедливости, европейцы поддерживают высокие социальные пособия и соответственно высокие налоги, американцы же голосуют за низкий уровень бюджетного перераспределения и низкие налоги. Оказывается, экономическому измерению можно подвергнуть и такие антропологические и личностно-субъективные феномены человеческого бытия, как удовлетворенность жизнью или счастье. Эконометрические методы, несмотря на субъективность, вариативность и зависимость от изменчивых ожиданий показателей счастья, все же позволяют зафиксировать, что именно самоощущаемое удовлетворение от жизни или счастье является наиболее близким аналогом функции полезности, или целевой функции экономических агентов. «Экономика счастья» устанавливает зависимость между увеличением доходов и ощущением полноты счастья, падением инфляции и несчастьем от роста безработицы и т.п. Установлено, например, что уровень счастья действительно растет по мере роста ВВП, что несчастные люди работают хуже счастливых (5, с. 108).

На основе рациональной коммуникации сегодня формируется качественно новая синергетическая социально-политическая картина мира, изменяются наши концептуальные модели описания, объяснения и прогнозирования развития социума. В такой картине мира доминиру-

ют понятия становления, коэволюции, кооперативности компонентов мировой политической системы, нелинейность и открытость вариантов будущего развития, нестабильность и хрупкость современного мира. Синергетическое мировидение дает вместе с тем и теоретическую основу для исторического оптимизма, ибо предполагает, что шествие человеческой истории не предопределено и во многом зависит от нравственного выбора людей, ответственности субъекта власти, их способности заглядывать «за горизонт», принимая соответствующие решения и «проигрывая» возможные варианты их реального воплощения в сценарий истории и становясь одновременно его режиссером, автором и исполнителем (6, с. 89).

Синергетическая эпистемология задает новые принципы в развитии социально-гуманитарных наук и поведения человека в XXI веке, ибо важно понять, что «линейное мышление может быть опасным в нелинейной сложной реальности... Мы должны помнить, в политике и истории монокаузальность может вести к догматизму, отсутствию толерантности и фанатизму... Подход к изучению сложных систем порождает новые следствия в эпистемологии и этике. Он дает шанс предотвратить хаос в сложном нелинейном мире и использовать креативные возможности синергетических эффектов» (7, с. 211).

Синергетический и антропологический поворот наблюдается и в современных моделях принятия решений, которые все в большей степени должны коррелировать с ценностно-ориентированными моделями менеджмента – управления развитием человеческого капитала на основе ценностей, изменения культуры организаций и компаний, индивидуализации структуры управления с акцентом на роль лидера в управлении персоналом, его личностных и эмоциональных качеств, установок на сотрудничество, понимание, согласие и высокий профессионализм. Динамика менеджерских моделей демонстрирует сегодня инновационные прорывы от управления по инструкциям (Managing by instructions – MBI) к управлению по целям (Managing by objections – MBO) и, наконец, к управлению на основе ценностей (Management by values – MBV) (8, с. 180).

В условиях радикально меняющегося рынка, возрастающей сложности, открытости, неопределенности и стремительной изменчивости делового мира, его глобальных технологических перемен косные, одномерно-линейные модели менеджмента с иерархическим управлением вступают в противоречие с системой деятельности современных компаний. Принятие управленческих решений в духе командно-административной практики, жесткой иерархии и безоглядного следо-



вания инструкциям не вписывается в логику современного бизнеса, требующего инновационного и творческого подхода, гибкой мобильности, ориентированности на корпоративную культуру и интересы клиента. Модель управления на основе ценностей как устойчивой системе убеждений о предпочтительных принципах поведения, требованиях организационной жизни и нравственных регулятивов позволяет эффективно, творчески и ответственно решать сложные вопросы, уметь приспосабливаться к неопределенности, работать на взаимном доверии и преданности делу компании. Вопрос заключается в том, «как сохранить человеческий облик в ситуации, когда господствующая идеология либерализма принципиально отрицает мораль как таковую..., а резкое ухудшение условий жизни создает сильнейший соблазн избавиться от моральных норм, сохраняющихся «по инерции» (9, с. 17).

Модель управления на основе ценностей является своего рода вызовом современной экономике, требуя от системы управления человеческим капиталом необходимость ее переориентации на субъект-субъектные отношения в лице персонала компании, организационного развития управления и принятия решений на основе изменения культуры компании, культуры контроля и культуры развития. Необходимы нравственные повороты в динамике модели управления на основе ценностей, индивидуализации в структуре управления через акцентацию роли лидера в управлении персоналом, личностное развитие руководителя, качества, развивающие сотрудничество, образующие социальный капитал, его эмоциональное воздействие. Сегодня обладание солидным человеческим капиталом, стремление получить опытных и образованных сотрудников создает конкурентный рынок, а руководители, игнорирующие влияние персонала и корпоративной культуры, рискуют быть невостребованными.

Инновационная модель управления на основе ценностей, бизнес-модель, несомненно, требует реорганизации культуры предприятия в целом, внедрения и развития новых убеждений и приоритетов среди персонала на всех уровнях, системного управления качеством и эффективного планирования.

Такие приоритетные корпоративные ценности в деятельности сотрудников как креативный подход при решении сложных вопросов, умение находить быстрые решения в условиях неопределенности, самостоятельность и ответственность, самоконтроль, преданность компании, взаимное доверие обеспечивают эффективное функционирование организации, ее рост, конкурентоспособность, личностное развитие со-

трудников, их мотивированность на успех, продвижение и благополучие ибо основа успеха – сотрудники. Философия управления на основе поощрения самоконтроля, креативного решения сложных ситуаций, высокой потребности к самостоятельности и ответственности, творческого участия и взаимного доверия и означает управление на основе ценностей и развития человеческого потенциала.

Таким образом, в процессе модернизации современного общества, политики, экономики, культуры принимать управленческие решения приходится в контексте коммуникативной рациональности и наличия множества синергетических факторов, когда необходимо учитывать меняющуюся информацию о событиях, определять вероятность реализации многообразных вариантов принимаемых решений, ориентироваться на нравственные регулятивы и ценности, идеалы доверия, сотрудничества и ответственности. Демократическая коммуникативная рациональность позволяет ее участникам поддерживать целенаправленное общение даже в случае негарантированного успеха, ради стремления к консенсусу, что лишает такую коммуникацию потенциальной или актуальной репрессивности.

### **Литература:**

1. Яскевич Я.С. Время кризиса – время надежды и диалога. / Я.С Яскевич. – Минск: Право и экономика, 2011. – 189 с.
2. Тульчинский Г.Л. Доверие и гражданская идентичность как факторы консолидации российского общества // Философские науки, 2012, № 11, с.76-88.
3. Оукшот М. Рационализм в политике и другие статьи. Перев. с англ. / М. Оукшот. – М.: Идея-Пресс, 2002. – 288 с.
4. Fehr E. Theories of Fairness and Reciprocity – Evidence and Economic Applications / E. Fehr, K. Schmidt // Advances in Economics and Econometrics – 8-th World Congress, Econometric Society Monographs. Cambridge, 2002.
5. Di Tella K. Some Uses of Happiness Data in Economics / K. Di Tella, McCulloch // Journal of Economic Review. 2006. Vol.96. June. P. 108.
6. Яскевич Я.С. Политический риск и психология власти. / Я.С.Яскевич. – Минск: Право и экономика, 2011. – 298 с.
7. Майнцер К. Размышления о Сложности. Сложная динамика материи, разума и человечества. / К. Майнцер. – М.: Наука, 1994.– 342 с
8. Долан С. Управление на основе ценностей. Корпоративное руководство по выживанию, успешной жизнедеятельности и умению зарабатывать деньги в XXI веке. / С. Долан, С.Гарсия. – М.: Претекст, 2008. – 313 с.
9. Делягин М. В жерновах глобальной депрессии. – «Свободная мысль» – 2013. № 1 (1637). С.5-17.

**Гуманизация образования как способ сохранения национальной  
идентичности**

В истории развития человечества центральной проблемой общественных отношений было познание индивидуального бытия, социокультурная природа человека. Ибо, как говорил Ж. Румий «Человек - говорящее животное, ему присуще и добро и зло. Но желание творить зло преобладает над желанием творить добро, и это является его таинственной природой» (1). Являясь субъектом познания человек, начинает свою деятельность с познания самого себя, и все равно он так и не может понять собственное бытие.

В настоящее время развитие человечества столкнулось с очередным кризисом, который отражается в его духовно-нравственном отчуждении. Чем больше наука вторгалась в изучение природы человека (клонирование, открытие генома человека, геновая инженерия, стремление создать искусственный интеллект), тем больше она становилась таинственной. И вопрос «Что есть человек» до сих пор остаётся открытым. И поэтому не удивительно то, что тема очередного Конгресса философии который будет проводиться в Пекине называется «Учится быть человеком». Это соответственно приводит к антропологизации всех сфер деятельности человека, ибо человек хочет понять окружающую действительность понимая самого себя, пропустить все через призму своего видения, а это, следовательно, требует спецификации образовательного процесса.

Система образования - это не только составляющие ее образовательные институты, но и государственная политика образования, проводимая соответствующими государственными ведомствами, а также материальное обеспечение педагогического и научно-исследовательского персонала.

Как известно система образования для любого общества является базой культурного и духовного самовоспроизводства. Именно через образование закладывается путь в будущее. Еще Пифагор говорил о значимости образования и воспитания. Он утверждал, что для того, чтобы человек претворил в жизнь свою цель, ему нужны глубокие знания. Для освоения этого знания необходимо специальное образование и воспитание (2). И поэтому образование по своей воспитательной сути обращено к формированию мировоззренческого начала у подрастающего поколения. Необходимо отметить и то, что трансфор-

мация системы образования применительно к новым реалиям стала глобальной проблемой, а понимание этого - доминантой отношения к системе образования со стороны государства, что положило конец представлениям о системе образования лишь как потребляющей свою долю национального продукта. Поэтому в настоящее время в Узбекистане все больше проявляется тенденция к превращению образования в крупнейшую отрасль общества, которая, с одной стороны, формирует и развивает главную производительную силу - самого человека, а с другой - является источником формирования мировоззрения, показателем степени культурности общества. Становится ясно, что могущество страны может укрепляться прежде всего системой образования. Поскольку высшее образование есть та часть системы национального образования, которая наиболее чутко реагирует на происходящие в мире изменения и тенденции развития, ему принадлежит наиболее ответственная роль. Следовательно "антропологизация бытия человека в целом невозможна без гуманизации образования" (3).

И не случайно в конце XX века в рамках общего образования появилось такое понятие как гуманизация образования и основным фактором её реализации стала гуманитаризация образования.

Во-первых гуманитаризация образования была основана на идее увеличения объема гуманитарных дисциплин, которая должна была способствовать улучшению качества образования и воспитания человека нового мышления и нового отношения к реалиям. Однако на практике пришлось столкнуться с другой ситуацией, при которой сократились часы преподавания классической дисциплины - философии, более того, она была объединена с такими дисциплинами как этика, эстетика, логика, что пагубно повлияло на качество преподавания и восприятие глубинной сущности самой философии.

На наш взгляд, гуманитаризация образования - это не просто увеличение числа преподаваемых дисциплин социально-гуманитарного цикла и отводимого на них времени, а проникновение ценностей, норм гуманитарного познания в структуру естественнонаучной и технической деятельности, т.е. изменение внутренних ориентиров естествознания и технoзнания. Гуманизация означает, что наука должна ориентироваться не только на получение истины, но и на использование ее во благо человека. Это значит, что наука в число своих внешних ориентиров должна включать также вопросы и о своей смыслообразующей деятельности, о сущности человека, его предназначении, гуманистическом смысле человеческой цивилизации. При этом акцент должен быть сделан не просто на знание, а на умение им пользоваться. Это

означает значительное смещение значимости от обучения к воспитанию - речь идет не об отмене значимости узко профессионального образования, а о погружении его в контекст мировоззрения, в поле культурной исторической ответственности. Быстрый рост знания, смена научных картин мира требуют усиления прогнозных компонентов знания. Речь, таким образом, идет о необходимости все большего ценностного ориентирования профессиональной деятельности, о введении внутрь обучения глобальных критериев - культурных, этических, экологических и т.д. Научить человека жить в соответствии с реалиями современного мира - важнейшая задача системы образования. Особая ответственность за это лежит на гуманитарном образовании, ибо от него зависит характер мировоззрения нового поколения.

В условиях, когда удельный вес гуманитарного знания в системах принятия решений в самых разных сферах деятельности резко возрастает, необходимость гуманитарной подготовки специалиста оказывается прямо пропорциональным высоте занимаемого им поста (чем выше человек находится на ступени социальной иерархии, тем сложнее и ответственнее ему приходится решать задачи, требующие широкого угла зрения на них). Поэтому гуманитаризация и гуманизация образования становятся вызовом времени, а вложения в эту сферу - экономически самыми выгодными. Система образования должна не только чутко реагировать на все достижения научной мысли и потребности общественной практики, но и быть постоянно нацеленной на будущее. Чем полнее и гибче система образования реагирует на запросы жизни, тем мощнее ее влияние на развитие других сфер жизни общества. Поэтому одной из очередных задач высшего образования является ликвидация образовавшегося разрыва между наукой и системой образования. Отсюда становится ясно, что высшее образование предполагает творческое развитие мышления, ибо только на его основе можно решать нестандартные задачи, постоянно выдвигаемые жизнью. Следовательно, важнейшей составляющей высшего образования является воспитание стремления к постоянному обновлению знания и творческого потенциала. Это, в свою очередь, предполагает формирование глобального видения мира.

Второй путь в решении проблем гуманизации образования был обозначен как переход от субъект-объектного обучения к личностно-ориентированному. Этот переход предполагал формирование новой мотивации в получении образования, функционирование образовательной системы в режиме доминирования самостоятельного усвоения знаний, непрерывного самосовершенствования личности

обучающегося. Но к сожалению, и это направление гуманизации образования не получило должной реализации. Во-первых, мотивация в основном вытекает из рыночных отношений, господствующих в обществе. В сознание молодого поколения доминирует прагматический и меркантильный интерес в получении образования, что приходит в противоречие с целью формирования всесторонне развитой личности, обладающей мировоззренческой и гражданской позицией. Отсутствие идейного содержания мотивации приводит к деформации сознания в сторону потребительской психологии, нигилизма и отсутствия духовности. Во-вторых, упор на самостоятельное овладение знаниями требует наличия соответствующей материальной базы (специальные учебники, ТСО), организационных решений (уменьшения количества студентов в потоках, в группах) овладение самими преподавателями и студентами методиками личностно-ориентированного обучения.

Третье направление в гуманизации образования было обозначено как формирование национальной модели. Здесь особое внимание было уделено повышению количественного и качественного уровня обучения на государственном языке, что привело к утрате знания иностранных языков. А также, была поставлена задача обновления содержания гуманитарных дисциплин по пути деидеологизации (устранения штампов советского времени и наполнения образования национальным компонентом). Следующая предпринятая попытка была направлена на создание собственной модели образования, которая учитывала бы национальную специфику и исторические сложившиеся его формы. Если первая и вторая задача успешно решались, обновлялись программы, учебники, то третья задача по сути свелась к реформированию всей системы образования по пути принятия западных стандартов в рамках решения проблемы интеграции в мировое образовательное пространство. При всей необходимости и позитивности процесса интеграции механическое заимствование определенных образцов западной системы образования, не подкрепленное соответствующей материальной, методологической, организационной базой, приводит как к дискредитации самой идеи, так и к болезненному разрушению всего позитивного, что было исторически наработано в самой национальной системе образования.

Следовательно, систему образования, возникшую и развившуюся в одной стране, нельзя механически переносить в другую страну, в другие исторические условия. Поэтому для республики Узбекистан при-

оритетным является сохранение положительных традиций накопленного опыта сложившихся научных школ в ведущих отечественных вузах и научно - исследовательских институтах.

Любая система образования предполагает собственную ментальность, которая продиктована национальными, культурными, цивилизационными особенностями. Любая система образования прошла определенное историческое развитие, выработала свои определенные идеалы, формы и традиции. “Развитие человеческой цивилизации в своей природе предполагает многообразие образовательных систем на основе разнообразия ментальных основ образования, что и признают все международные документы по реформированию мировой системы образования (4). Интеграция в мировую образовательную систему должна быть не слепым копированием чужих моделей образования, а вхождением в нее с собственной моделью, отвечающей международным стандартам, собственными идеями, выработанными многими поколениями. Эффективной может быть лишь интеграция, основанная на четком представлении всех плюсов и минусов собственной системы образования, система учета роли заимствований и их последствий

Как видно, вышеуказанная парадигма развития системы образования не решает всех проблем, стоящих перед обществом, особенно в сфере формирования духовной культуры подрастающего поколения. Поэтому нужна комплексная программа по развитию национальной системы образования, одной из составляющих которой была бы программа духовного воспитания подрастающего поколения. Нужен новый парадигмальный подход, учитывающий особенности цивилизационных процессов, вызывающих кризис в духовном обновлении человеческой культуры.

На наш взгляд, и гуманитаризация и гуманизация и интеграция являются частью более общей проблемы, которую можно, как раз и назвать “антропологизацией” образования. Вся история образования позволяет говорить об “антропоцентричности” как сущностном начале и наполнении образования.

Догматическая установка недавнего прошлого, доведенная до уровня парадигмы, о жесткой обусловленности политической и социальной сферы от экономики и зависимости от них всех в совокупности мировоззренческой сферы, постепенно меняется на новую парадигму - их взаимообусловленности и детерминированности самой экзистенцией человека, человеческим фактором, признается ведущая роль антропологического принципа развития цивилизации. Сама

методология формирования определенных парадигм меняется на мировоззренческую установку синергетического подхода, позволяет говорить о футурологической функции, с последующим выходом в область практики, мировоззренческой сферы в решении экономических и социально-политических проблем, в том числе и проблемы реформирования образования. В таком ракурсе проблема антропологизации образования является не просто актуальной и своевременной, но и жизненно важной как генеральный путь реформирования всей мировой системы образования.

Антропологизация образования предполагает доминирование духовно-нравственных отношений и связей в системе образования, наполнения мотивации образования духовным началом. Акценты в образовании должны сместиться с вопроса кем быть, на вопрос каким быть, иначе общество попадает в бесконечный круг воспроизводства своих пороков. Мегацивилизация, основанная на принципах рационализма, абсолютизации научно-технических достижений, подошла к пределу своих возможностей. Духовная сущность человека оказалась в стороне от развития науки и техники, современных технологий, некоторые из которых работают на уничтожение самого человека. Происходит отчуждение человека от образования. Нужен анализ естественного стремления усиления духовной сферы образования, которая стремится стать фундаментом образования, условием творческой деятельности человека. Необходима выработка научно-философских обоснований современного выбора содержания и методологии образования, обеспечивающих формирование духовной культуры человека.

В связи с антропологизацией образования, необходимо выделить личностные аспекты образовательного процесса, в котором принимают участие преподаватель и студент. При этом, в своих отношениях, взаимосвязанности и взаимозависимости, они образуют определенный социальный организм со своими внутренними законами функционирования системы. С другой стороны, сам этот организм выступает как субъект образования, который в свою очередь выступает субъектом деятельности в обществе.

В условиях интернационализации мировой системы образования, с одной стороны, и стремлением человечества сохранить многообразие и самобытность культур, с другой, - ещё одним важным аспектом антропологизации образования является учет этнокультурного фактора, развертывания национальных начал духовной культуры и ментальности участников образовательного процесса. Ибо,



образовательный процесс по своей сути должен реализовать одну из главных природных черт человека – его этническую принадлежность, это должно быть первичным в духовно-нравственном воспитании человека, ибо только через уважение к своей этничности, человек приходит к уважению другого этноса. Поэтому необходимо учитывать соотношение национального и интернационального в образовательном процессе, путей и форм реализации этновоспитания в условиях массового образовательного пространства. Система образования должна стремиться к сохранению и воспроизводству традиций и форм национальной культуры, которую можно назвать этнообразованием. Как культура человечества является палитрой этнокультуры, так и образование должно сохранить национальные особенности. В образовательном пространстве должны следовать закону единства многообразия, как условию устранения жесткой унификации образовательной культуры.

Сегодня в условиях структурных преобразований всех сфер человеческой деятельности, когда уровень интеллектуальной подготовки населения становится не менее важной составляющей страны, совершенствование системы образования, повышение его уровня и качества становится основополагающей составляющей, ведущей к повышению международного имиджа нации, ее морального авторитета, а также качеству ее человеческого потенциала. Ибо наличие образованных кадров в стране может стать стратегической прерогативой дальнейшей модернизации общества.

#### **Литература:**

1. Румий Ж. Ичиндаги ичиндадир.Т.: Янг и авлод. 2013 –Б.73.
2. см: Трубецкой С.Н. Курс истории древней философии. – М., 1997. – 119–140-б.; Целлер Э. Очерки истории греческой философии. – М., 1996. – 43–53-б.
3. Наливайко Н.В. Специфика модернизации образования.- Москва, ИНИОН РАН, 2010,с.89.
4. Яценко. Стратегические аспекты в модернизации конкурентоспособности современного вуза. Москва, ИНИОН РАН, 2010, с.147.

**Валентина Мирзаева**

#### **Современный этап исторического процесса в зеркале культуры**

Как известно, стоявший у истоков философии истории Иоганн Гердер, считал основной проблемой данного научного направления поиск ответа на важнейшие вопросы: откуда мы и куда идем. Этими вопросами

задавались еще мыслители древности, обращались к ним и философы последующих эпох. Наша эпоха выдвинула на повестку дня еще один вопрос: являются ли прогресс разума и цивилизационный прогресс идентичными понятиями? К сожалению, для нашего прагматичного времени не характерно обилие не равнодушных к судьбам мира личностей, пытающихся философски осмыслить направленность исторического процесса. И это при том, что в сегодняшнем мире возникли новые, достаточно серьезные вызовы, требующие системного анализа развивающихся процессов и существующих трендов – в противном случае вряд ли возможно своевременное и адекватное реагирование на стремительно нарастающие глобальные угрозы. Само время диктует необходимость и актуальность серьезных исследований в этой сфере, которые, в отличие от предшествующих эпох, должны носить характер не размышлений отдельных рефлексирующих интеллектуалов, но совместного "мозгового штурма" философами всего комплекса взаимосвязанных проблем современного мира с выходом на определенные практические решения.

В данной статье мы постараемся рассмотреть некоторые аспекты современной стадии развития общества сквозь культурологическую призму. Выбор такого подхода представляется обоснованным, учитывая взаимовлияние культуры и других сфер общественной жизни. Свойственные нашему времени глобализационные процессы и культурная унификация позволяют экстраполировать результаты анализа ситуации, сложившейся в одной стране, на весь современный мир. Если при оценке этапов цивилизационного развития в качестве критерия исторического прогресса брать не экономический уровень и не научно-технологические достижения, а такие показатели, как состояние культуры, духовной сферы в целом, иерархия ценностей, этические стандарты, то придется констатировать очевидную деградацию человеческой цивилизации с течением времени. Примечательно, что на тенденцию движения человечества по нисходящей обратили внимание еще античные философы, представлявшие вектор движения общества от "Золотого века" через "Серебряный" к "Железному".

Легко заметить, как идеально накладывается эта метафора на путь, по которому движется культура в последние столетия. А если обратиться к пользующейся мировой славой русской культуре и рассмотреть в качестве примера российскую поэзию, то окажется, что античная метафора повторяется практически буквально. Век XIX, когда творили такие гении, как Пушкин, Лермонтов, Тютчев, Фет и другие великие поэты, вошел в историю литературы как "Золотой век русской

поэзии". Величественный пантеон русских поэтов той поры оставил потомкам непревзойденные шедевры высокого поэтического мастерства. Их тонкая, проникновенная лирика дышала красотой, гармонией и совершенством и в то же время отличалась интенсивностью эмоций, высокой духовностью, глубокой внутренней концентрацией. Написанные с большим художественным мастерством, пронизанные тонкостью поэтического настроения, искренние в каждой своей строчке, стихи этих поэтов содержали размышления о сущности бытия и красоте мира, о полете духа и вечных ценностях... Мощь таланта поэтов "Золотого века" многократно усиливает воздействие на читателя глубоких идей и ярких образов их поэзии, и этот феномен сохраняется на протяжении столетий.

Начало XX века совпало с периодом расцвета творчества талантливых русских поэтов, причисляемых к "Серебряному веку". В их произведениях нашло отражение полное драматических событий и предчувствий грядущих бурь время. Обращаясь к экзистенциальным темам – поиску смысла жизни, пониманию места конкретного человека в стоявшем на перепутье мире, движению цивилизации, загадкам мироздания, поэты той эпохи выдвигали смелые, неординарные идеи, облекая их в оригинальные художественные формы. Размышляя о судьбах страны и мира, пропуская через призму своего сознания сложные, порой трагические события своего времени, поэты "Серебряного века" пытались выявить соотношение духовных и материальных сторон жизни, постичь суть человеческой личности во всех ее противоречивых проявлениях, уловить тончайшие оттенки психологических переживаний. Осваивая новые средства выражения чувств, экспериментируя с лексикой, прибегая к неожиданным метафорам, они добивались более глубокого проникновения волнующих их идей в души читателей.

Но вот жестокий, кровавый век перевалил за экватор. Мир стал забывать об ужасах войны, возвращаться к нормальной жизни и простым человеческим чувствам. На этой волне в Советском Союзе появился культурный феномен, получивший впоследствии название "поэзии шестидесятников". Молодые поэты – дети эпохи "оттепели" – стали выразителями романтической атмосферы той поры, паруса их поэзии словно наполнял свежий ветер перемен. Созвучные своему времени, эти искренние стихи находили отклик в душах миллионов современников, их авторы собирали стадионы слушателей. Вскоре, однако, последний значимый всплеск русской поэзии пошел на убыль...

Тем временем XX век приблизился к концу, и какие же всходы стали произрастать на ниве русской поэзии? На излете века, в условиях, когда ценностные ориентиры существенно изменились, творили поэты разного уровня, однако симптоматично появление в большом количестве виршей, дававших богатый материал для творчества поэта-пародиста А.Иванова – от подлинной русской поэзии там осталось очень мало. И наконец, что же представляет собой русская поэзия века XXI? Можно, конечно, назвать несколько талантливых поэтов – в основном старшего поколения, расцвет творчества которых приходился на прошлый век. Однако в целом поэзия превратилась в рифмоплетство весьма низкого уровня, особенно это бросается в глаза на примере песенного жанра. Если раньше песни писались на стихи, причем, как правило, хорошего уровня, то современные песни пишутся на "тексты", ибо назвать этот сброд слов стихами язык не поворачивается. Соответственно, достаточно сложно назвать поэтами авторов этих примитивных текстов. Оставаясь в рамках упомянутой метафоры, следует говорить уже даже не о "Железном", а о "Каменном веке" русской поэзии. Не правда ли, яркая иллюстрация направленности культурного вектора? Аналогичная картина наблюдается и в других жанрах, причем, тенденция эта прослеживается практически во всех странах мира. Невооруженным глазом видна культурная стагнация в странах Европы, до недавнего времени генерировавших нетленные произведения искусства, налицо упадок культуры и в остальных регионах Земли, также внесших в предыдущие эпохи весомый вклад в мировую культурную сокровищницу. Очевидна корреляция культурных феноменов с другими реалиями соответствующей эпохи, прежде всего – с господствующей в социуме иерархией ценностей, если говорить о нашем времени – с повсеместно внедренными стандартами и ценностями общества потребления. Таким образом, если придерживаться позиции, что по состоянию культуры можно судить об уровне цивилизационного развития, следует признать точность прогноза античных философов относительно постепенной деградации общества.

В данном контексте нельзя обойти вниманием суть таких понятий, как элитарная и массовая культура, причем, в первую очередь, здесь важно определиться с дефинициями. Если исходить из художественного уровня культурной продукции, ее качества, то в разряд объектов элитарной культуры попадут не авангардистские творения, всевозможные "перформансы" и "инсталляции", вызывающие в течение короткого времени восхищение у узкой группы лиц, а произведения, воздействующие на души людей, вне зависимости от национальной и соци-

альной принадлежности, – издаваемые миллионными тиражами творения Шекспира и Пушкина, волнующие образы, созданные гениями Ренессанса и т.д. – культурные ценности, способствующие росту духовности, очищению человеческих душ. С другой стороны, такой вид культурной продукции может быть отнесен и к массовой культуре, поскольку он в принципе доступен для восприятия разными категориями людей – но лишь в случае, если у больших масс населения будет потребность в приобщении к такой культуре и если государство будет прикладывать усилия к формированию соответствующего культурного запроса.

Если рассматривать элитарную культуру как синоним "высокой культуры", то для государства, заботящегося о нравственном здоровье общества, одной из важнейших задач должно стать содействие превращению элитарной культуры в массовую – иначе говоря, всемерное повышение культурного уровня населения страны. Главное – не адаптировать образы и этические послания, содержащиеся в творениях "высокой культуры", к уровню массового сознания, а стараться поднять этот уровень на такую высоту, чтобы большая часть населения была в состоянии получать эстетическое удовольствие от подлинных произведений искусства, а не от штампованных суррогатов. Разумеется, для полноценного восприятия культурной продукции высокого качества, порой утонченной, не всегда простой для понимания, необходимо наличие у потребителя такой продукции художественной восприимчивости, определенных этических и эстетических представлений, а также способности к духовной деятельности и желания затратить усилия на такую деятельность. Очевидно, что все эти качества не могут появиться сами собой у огромных масс людей – их надо в людях воспитывать, и это направление должно быть среди приоритетов развития государства – если только власти заинтересованы в реальном общественном прогрессе и создании в стране культурного пространства должного уровня.

К сожалению, до значимого повышения качества культуры, предназначенной для широких масс населения, пока далеко, поэтому в последующих рассуждениях под массовой культурой будем подразумевать этот тип культуры в ее нынешнем виде. Художественная ценность культурной продукции, которую сегодня принято причислять к разряду массовой культуры, как правило, ничтожна, и повышение ее не входит в задачу ни тех, кто ее штампует, ни тех, кто спонсирует этот процесс. В условиях коммерциализации всех сторон жизни поощряется выпуск культурного продукта, приносящего быструю прибыль

и ориентированного на большие массы людей; подход к культуре здесь ничем не отличается от других сфер: важно всячески стимулировать массовое потребление. Создатели подобного рода продукции умело используют ее общедоступность, легкость восприятия (а по существу – примитивность) и с другой стороны – современные технические средства для пропаганды господствующего образа жизни с его культом обогащения и успеха, для формирования консьюмеристского менталитета у многомиллионной аудитории, выработки нужных ценностных ориентаций, создания соответствующих стереотипов массового сознания. Одним из основных распространителей массовой культуры в наше время является телевидение – властитель душ многомиллионной аудитории. Культура общества потребления – весьма наглядный пример того, как тесно культурные реалии связаны с конкретной стадией исторического развития, господствующими общественными отношениями и ценностями.

Вспоминаются небезызвестные слова З. Бжезинского о том, что США дали миру массовую культуру. Вот уж поистине, есть чем гордиться. Растоптали веками формировавшуюся мировую культуру и залили всю планету потоками культурного ширпотреба сомнительной чистоты. Впрочем, вряд ли стоило ждать иного от страны, единолично доминирующей в мире и при этом не обремененной богатым культурным багажом, страны, у которой духовная сфера никогда не входила в число приоритетных областей. Если в XX веке во многих регионах Земли еще теплились очаги подлинной культуры, то с нарастанием глобализационных процессов и радикальными геополитическими изменениями уровень мировой культуры (во всех значениях данного понятия) стремится к нулю, о чем позаботились те же США. Прежде всего подверглось девальвации понятие западной культуры – как только Западный мир стал ассоциироваться с Америкой, а не с Европой, закат которой (причем, не фигуральный, а вполне реальный) сегодня очевиден. Только в стране, ориентированной исключительно на получение материальной прибыли, признающей примат рыночных отношений во всех сферах, продвигающей идеологию консьюмеризма где только можно, и мог возникнуть феномен массовой культуры в ее общепринятом понимании. И хорошо бы – он охватывал только собственное население. Но глобализация, современные средства коммуникации и массовой информации способствовали тому, что культура эта беспрепятственно расплодилось по всему миру.

Для анализа некоторых особенностей развивающегося на наших глазах процесса тотального раскультирования обратимся к странам, до

недавнего времени с полным основанием гордившимися своей многовековой культурой. Так, с распадом СССР стал четко прослеживаться регресс культуры (во всех значениях этого понятия) в постсоветских странах, в том числе – в России, причем, извне он виден даже лучше, чем людям, находящимся внутри страны. Попробуем проиллюстрировать наши соображения на некоторых культурных реалиях сегодняшней России, какими их воспринимает внешний наблюдатель.

Нельзя сказать, что российские власти не уделяют внимания вопросам культуры. На самом высоком уровне постоянно звучат слова о важности сохранения культурных традиций народа, необходимости обеспечения культурной преемственности. Много интересных начинаний в области культуры было реализовано как госструктурами, так и силами неправительственных организаций и отдельных личностей. Трудно переоценить вклад в сохранение и развитие подлинной российской культуры выдающихся деятелей российской культуры. Немало ценных инициатив за последние годы было осуществлено по линии Министерства культуры России, и что особенно важно, реализован ряд проектов, направленных на поиск талантливых детей и дальнейшее развитие их способностей. Лучшие российские музыканты гастролируют по стране с концертами классической музыки, тысячи людей стоят в длинных очередях, чтобы попасть на выставки шедевров мирового искусства. По качеству такая культура может считаться элитарной, хотя и предназначена не для узкого круга эстетов, а для широких масс населения. Все эти начинания, сами по себе весьма ценные, поскольку оказывают живительное воздействие на людские души, приобщают зрителей и слушателей к "высокому искусству", тем не менее, оказываются несоизмеримыми по количественному охвату населения с производством и пропагандой культурного продукта совершенно другого качества. Огромные массы населения страны непрерывно потчуют низкопробной культурной продукцией – этим с упорством, достойным лучшего применения, занимаются практически все федеральные каналы российского телевидения (за исключением телеканала "Культура"). Показательно и то, что этот культурный продукт с маркой "Made in Russia" не только скармливается собственному населению, но и выносятся за пределы России, где предлагается зарубежной русскоязычной аудитории в качестве образцов современной российской культуры. Нетрудно догадаться, какой имидж России формирует пропаганда такой продукции.

Показателен ассортимент телепродукции, демонстрируемой в прайм-тайм многомиллионной российской аудитории и миллионам зрителей

международных версий российских телеканалов. В основном это безостановочно штампуемые так называемые "художественные" телефильмы и телесериалы, а также такого же художественного уровня многочисленные музыкальные, разговорные, эстрадные, юмористические шоу. Не отличаясь большим разнообразием, сценарии телефильмов и сериалов содержат практически один и тот же набор стандартных сюжетных линий: в разных пропорциях смешиваются истории несчастных девушек и обездоленных детей, смертельная вражда наследников олигарха, кровавые разборки криминальных элементов, слащавая любовная драма со счастливым концом и т.п. Все это вполне укладывается в подаренное миру Америкой и ныне общепринятое понятие массовой культуры – на деле инструмент по примитивизации духовных потребностей, оглуплению людских масс, внедрению в их сознание ценностей общества потребления. Одаренные российские актеры – как старшего поколения, так и молодые (российская школа актерского мастерства, к счастью, еще жива), вынуждены, за неимением ничего лучшего, кочевать из одного такого "телешедевра" в другой. Считается, что фильмы эти отражают современную российскую реальность, демонстрируют царящие в обществе умонастроения и жизненные ценности. При этом не учитывается тот факт, что телепродукция, тем более – постоянно повторяемая, не только отражает, но и пропагандирует вполне определенные ценности и общественные нормы, тем самым генерируя соответствующие социальные установки, этические стандарты, жизненные приоритеты обывателей. Непрерывная демонстрация негативных человеческих качеств – наглости, агрессивности, пошлости, цинизма – не может не сформировать у зрителей соответствующих стереотипов поведения и восприятия жизни. Особенно опасно их воздействие на молодых людей – в те редкие моменты, когда они не занимаются саморекламой в социальных сетях, а смотрят телепередачи. Помимо содержательной стороны и этических аспектов такого рода зрелищ удручает их художественный уровень – могут ли они помочь в воспитании эстетического вкуса у неискушенного зрителя?

Не меньший вклад в формирование и удовлетворение культурных запросов общества вносят основные конкуренты телесериалов за лучшее эфирное время – всевозможные шоу, которые принято относить к развлекательному жанру. Разговорные шоу представляют собой площадки для обсуждения главным образом разного рода скандалов в известных семействах с бесконечным выяснением отношений, определением отцовства, спорами по поводу наследства и т.п. Искусно подогревая



интерес обывателей к похождениям гламурных персонажей, постановщики этих программ становятся проводниками вполне определенных идей. Над студией витает дух пошлости и стяжательства, взаимной ненависти, ощущаемый не только сидящими там зрителями, но и телевизионной аудиторией, вынужденной любоваться недалекими в интеллектуальном плане и нравственно ущербными людьми. Какую культуру несут в массы подобные программы? Можно согласиться с тем, что, как и в случае с фильмами, они отражают реальные события и акцентируют факты, находящиеся в центре внимания обывателя. Трудно, однако, согласиться с позицией властей, заботящихся о сохранении культурных традиций народа и при этом игнорирующих мощь растлевающего воздействия такой телевизионной продукции. Не намного выше художественный уровень юмористических, эстрадных и иных шоу, которыми также заполнены телевизионные каналы. Все жанры имеют право на существование, у каждого из них могут быть свои любители. Но зачем посредством телевидения сознательно увеличивать, причем, многократно, число зрителей продукции далеко не самого высокого качества, вовлекая их в засасывающее болото примитивной массовой культуры? В условиях происходящей в мире культурной унификации, необратимого исчезновения культурного многообразия, девальвации культурного наследия прошлого очень важно хотя бы на телевидении обеспечить культурное и жанровое разнообразие, тем более – в такой стране, как Россия, заслуженно гордящейся своей былой культурой.

Среди причин неоднозначной, разнонаправленной культурной политики России следует назвать прежде всего недооценку государством роли телевидения как важного культурообразующего сегмента, непонимание силы его воздействия на массовое сознание, его значения для формирования не только культурных запросов населения, но и ценностных, мировоззренческих установок. Видимо, результатом такой недооценки является децентрализация управления культурой в России – конкретно тот факт, что одновременно с Министерством культуры, старающимся нести в массы высокую культуру, совершенно иные культурные ценности внедряет в сознание несопоставимо больших масс людей Министерство связи посредством находящегося в его ведении телевидения, при этом в функции Минсвязи по определению не входит забота о художественном уровне транслируемого контента. Существует еще один тормоз, мешающий повысить качество телепрограмм. Это боязнь находящихся в плену либеральных представлений чиновников от культуры прослыть душителями творческой свободы

художников, опасение того, что контроль за художественным уровнем программ могут посчитать введением цензуры. Неубедительными представляются попытки выдать попустительство производству низкопробной культурной продукции за долгожданное освобождение художников от идеологических оков. Учитывая тот факт, что в отличие от посетителя выставки или спектакля телезритель практически лишен права выбора программы для просмотра, исходя из ее художественной ценности (качество программ на всех каналах практически одинаковое), напрашивается необходимость создания на телевидении некоего этического и эстетического фильтра. Можно было бы сформировать экспертный совет или иную подобную структуру, состоящую из уважаемых в обществе деятелей культуры, некую аналогию института старейшин в странах Востока – аксакалов, обладающих большим жизненным опытом и высокими моральными качествами, пользующихся авторитетом у сограждан и помогающих находить решение сложных социальных проблем.

Вызывает удивление тот факт, что Россия, которая по многим направлениям находится в последнее время в оппозиции к США, критикуя их за навязываемые всему миру этические нормы, принципы поведения и ценности, в то же время в сфере культуры продолжает следовать глобальному мейнстриму, по большому счету – двигаться в фарватере США, что делает ее весьма уязвимой. Ни мер по укреплению экономики, ни наращивания оборонной мощи недостаточно для обеспечения жизнеспособности страны, ее устойчивого развития, сохранения ею своего политического суверенитета в сложных условиях современного мира. Двойственность проводимой культурной политики, оставление важных сегментов культурной жизни, затрагивающих широкие слои населения, вне сферы пристального внимания – все это говорит о том, что у властных структур нет пока понимания важности обеспечения культурной безопасности страны, необходимости осуществлять конкретные меры по сохранению культурного богатства народа и культурной преемственности, а значит – и культурного суверенитета страны.

Если в России, по крайней мере, некоторые направления культурной политики в последнее время успешно развиваются, то другие страны вообще не включают сферу культуры в разряд приоритетных областей, проявляя внимание лишь к материальным сторонам общественной жизни. То, как власти большинства государств относятся к культуре, какое место она занимает в приоритетах развития, может служить наглядным показателем ценностных ориентиров современного

общества и, соответственно, уровня цивилизационного развития в аксиологической системе координат.

В заключение еще раз подчеркнем, что в культурологическом плане современный исторический этап характеризуется, с одной стороны, размытием традиционных культур, исчезновением культурного многообразия, а с другой – эрозией высокой культуры, затуханием творческой активности, резким уменьшением по всему миру числа личностей, создающих ценные в художественном отношении произведения. Так, обратившись снова к русской поэзии, легко заметить, что некому больше "чувства добрые лирой пробуждать" – может, поэтому такие чувства в нынешнем обществе не в цене? Сложившаяся ситуация не могла не отразиться на общем культурном уровне населения планеты – миллионы людей непрерывно поглощают культурную продукцию такого уровня, что отчетливо просматривается тенденция глобального раскультиуривания человечества. Это, в свою очередь, ведет к катастрофическому снижению духовно-нравственной планки, стиранию этических барьеров. Вытеснив веками формировавшиеся культурные традиции народов мира, воцарившаяся на планете безликовая массовая культура фактически способствует разрыву существовавшей до того преемственности поколений, забвению людьми своих корней, обнулению культурно-исторического опыта. Произошла культурная мутация людей, деформация мировосприятия, духовное обнищание человечества, и процесс этот продолжается – неудивительно, что такая тенденция, мягко говоря, не вселяет оптимизма, и перспективы дальнейшего цивилизационного развития выглядят достаточно туманно.

**Виктор Вашкевич**

### **Мировоззренчески-методологические проблемы философии науки**

Философия науки – это взгляд на реальную науку и ее историю с позиций философии, это философская интерпретация целей, возможностей, структуры, методов и закономерностей функционирования и развития реальной науки. Разумеется, интерпретация может быть различной. В существенной мере она зависит, с одной стороны, от содержания науки, а с другой, от той философской позиции, разделяемой тем или иным ученым. Ясно, что в силу принципиальной плюралистичности философии не существует и не может существовать какой-то одной, единственно истинной философии. Причем это относится не только к прошлому философии науки (платоновская, аристотелевская,

гегелевская, кантианская философия науки и т.д.), но и к сегодняшнему дню (постпозитивизм, постмодернизм, герменевтика, радикальный конструктивизм, диалектическая концепция и т.д.). Содержание философии науки существенно зависит от конкретного содержания науки, интерпретации и уровня ее развития (наука, только зарождается, развивается или уже зрелая; эмпирический уровень научного познания или теоретический; фундаментальная наука или прикладная; естественная, математическая, техническая или социально гуманитарная наука и т.д.). Для всех очевидно, что современная наука уже не является частью философского знания. Это две разные области знания. Однако гораздо менее очевидным может быть ответ на вопрос о том, является ли современная философия науки чисто философской дисциплиной или это отрасль междисциплинарного, философско-научного знания. Правильно - последнее утверждение. Современная философия науки - одна из прикладных философских дисциплин (такими же прикладными философскими дисциплинами, например, философия искусства, философия религии, философия права, философия политики, философия истории, философия практики и т.д.). Одна из главных задач современной философии науки - исследование реального взаимодействия философии с конкретными науками, изучение механизма и форм этого взаимодействия, а также результатов, которыми являются философские проблемы и философские основы отдельных наук и науки в целом. Однако наука как целое также представлена своими различными культурно-историческими формами или состояниями (древняя восточная наука, античная наука, средневековая наука, новоевропейская классическая наука, неклассическая наука, современная постнеклассическая наука и др.). Каждая из этих форм опирается не просто на различные, но и на существенно противоположные философские основания. Несмотря на указанные выше различия, может быть выделен некоторый общий предмет философии науки (**1, с. 4**).

Его можно задать, например, с помощью перечня следующих общих проблем: 1) наука с точки зрения ее сущности, целей, идеалов и возможностей; 2) типы философских основ науки и их содержание; 3) общая структура, методы, закономерности функционирования и развития науки и научного знания; 4) взаимосвязь науки и общества, науки и государства, науки и человека. К середине XIX в. исследования проблем философии науки проводились исключительно в рамках гносеологии как общей теории познания, анализировались все виды человеческого познания (научное, обыденное, философское, религиозное, мифологическое, художественное и др.).

Философская теория научного познания, исследовавшая его предпосылки, методы, возможности, функции, получила название эпистемологии. Главной проблемой эпистемологии всегда был вопрос о средствах достижения наукой объективно истинного и достоверного знания. Как эпистемология философия науки зародилась еще в рамках античной философии (Фалес, Парменид, Демокрит, Зенон, софисты, Платон, Аристотель, скептики и др.).

К середине XIX века в эпистемологии был разработан ряд альтернативных концепций (теории познания Платона, Аристотеля, Декарта, Ф. Бэкона, Дж. Локка, Г. Лейбница, французских материалистов, Д. Юма, Канта, Гегеля и др.). Однако все они были разными версиями двух главных течений в толковании природы научного знания: априори рационалистической (Платон, Декарт, Р. Лейбниц, И. Кант, Гегель и др.); и сенсуалистско-эмпирической (Демокрит, Аристотель, Ф. Бэкон, Дж. Локк, французские материалисты, Д. Юм и др.).

Все эти направления и концепции подробно описаны в общих курсах философии. С точки зрения истории философии науки важнейшим культурно-историческим событием является зарождение в 30-х гг. XIX века в западноевропейской философии нового понимания предмета и метода философии науки. Оно было существенно альтернативным по отношению ко всей предыдущей эпистемологии. Именно этому новому пониманию суждено было на долгие годы стать господствующим в данной области философского знания (1).

Речь идет про программу построения *не* философской, а конкретно-научной («позитивной») теории научного познания. Характеристика внутренней структуры современной философии науки позволяет ответить на основные вопросы философии науки: что такое реальная наука? Каковы ее познавательные возможности? Какой мировоззренческий смысл и социокультурное назначения науки? Таким образом, можно констатировать:

1. Исторически философия науки возникла и долгое время (по сути, до начала XX в.) развивалась только как эпистемология, как философская теория научного познания. Главный вопрос философии науки как эпистемологии: что такое научное знание, в чем его отличие от других видов знания и как оно возможно?
2. Современная философия науки значительно шире эпистемологии и по предмету, и по содержанию, и по методам своего построения.
3. Современная философия науки является междисциплинарным исследованием реальной науки в ее основных аспектах. По методу она является синтезом философского и конкретно-научного (историческо-

го, логического, эмпирического) исследования науки. Ее цель - построение общей теории науки, ее структуры, закономерностей ее развития, форм взаимодействия философии и реальной науки, анализ различных философских оснований и философских проблем как науки в целом, так и отдельных научных дисциплин и теорий.

4. Общая структура современной философии науки в целом изоморфна структуре самой философии и состоит из следующих основных разделов: онтологии науки, гносеологии науки, социологии науки, культурологии науки, праксеологии науки, аксиологии науки, антропологии науки.

При этом все эти разделы внутренне взаимосвязаны, и только их синтез способен дать наиболее полный и обоснованный ответ на главный вопрос современной философии науки: что такое реальная наука, структура, методы и закономерности ее развития?

Философия науки пытается ответить на следующие основные вопросы: что такое научное знание, как оно устроено, какие принципы его организации и функционирования, является ли наука производством знаний, каковы закономерности формирования и развития научных дисциплин, чем они отличаются друг от друга и как взаимодействуют? Это, разумеется, далеко не полный перечень, но он дает представление о том, что в первую очередь интересует философию науки. Если рассматривать науку как производство знаний, то с этой точки зрения она является чем-то крайне многокомпонентным и разнородным. Это и экспериментальные средства, необходимые для изучения явлений, - приборы и установки, с помощью которых эти явления фиксируются и воспроизводятся.

Это методы, с помощью которых выделяются и познаются предметы исследования (фрагменты и аспекты объективного мира, на которые направлено научное познание). Это люди, занятые научным исследованием, написанием статей или монографий. Это учреждения и организации типа лабораторий, институтов, научных журналов. Это системы знаний, зафиксированные в виде текстов и заполняющие полки библиотек. Это конференции, дискуссии, защита диссертаций, научные экспедиции.

Список такого рода можно продолжать и продолжать, но и сейчас бросается в глаза огромная разнородность перечисленных явлений. Что их объединяет? Нельзя все это многообразие свести к чему-то одному? Простое и довольно очевидное предположение может заключаться в том, что наука - это определенная человеческая деятельность, обособленная в процессе разделения труда и направленная на получение зна-

ний. Рассматривая науку как производство нового знания и как традицию важно принять во внимание историческую изменчивость самой научной деятельности и научной традиции. Иначе говоря, философия науки, анализируя закономерности развития научного знания, обязана учитывать историзм науки.

В процессе ее развития происходит не только накопление нового знания, но и перестраиваются представления, ранее сложившиеся о мире. В этом процессе изменяются все компоненты научной деятельности: объекты, изучаемые ею, средства и методы исследования, особенности научных коммуникаций, формы разделения и кооперации научного труда и т.п. Даже краткое сравнение современной науки и науки предыдущих эпох обнаруживает разительные перемены.

Ученые классической эпохи (от XVII до начала XX в.), допустим, Ньютон или Максвелл, вряд ли бы приняли идеи и методы квантовомеханического описания, поскольку они считали недопустимым включать в теоретическое описание и объяснение ссылки на наблюдателя и средства наблюдения. Такие ссылки воспринимались бы в классическую эпоху как отказ от идеала объективности.

Но Бор и Гейзенберг – одни из создателей квантовой механики, – напротив, доказывали, что именно такой способ теоретического описания микромира гарантирует объективность знания о новой реальности. Другая эпоха – другие идеалы научности. В наше время изменилось и сам характер научной деятельности по сравнению с исследованиями классической эпохи. На место небольших сообществ ученых пришла современная «большая наука» с ее почти производственным использованием сложных и дорогих приборных комплексов (типа крупных телескопов, современных систем разделения химических элементов, ускорителей элементарных частиц), с резким увеличением количества людей, занятых в научной деятельности и обслуживающих ее; с крупными объединениями специалистов различного профиля, с целенаправленным государственным финансированием научных программ.

Изменяются от эпохи к эпохе и функции науки в жизни общества, ее место в культуре и ее взаимодействие с другими отраслями культурного творчества. Уже в XVII в. естествознание заявило свои претензии на формирование в культуре доминирующих мировоззренческих образов. Приобретая мировоззренческие функции, наука стала все активнее влиять на другие сферы социальной жизни, в том числе и на общественное сознание людей.

Ценность образования, основанного на усвоении научных знаний, ста-

ла восприниматься как нечто само собой разумеющееся. Во второй половине XIX века наука получает перманентно расширяющееся применение в технике и технологии. Сохраняя свою культурно-мировоззренческую функцию, она находит новую социальную функцию - становится производительной силой общества.

XX века может быть охарактеризовано как время использования науки в самых различных сферах социальной жизни. Наука начинает все активнее применяться в различных сферах управления социальными процессами, выступая основой квалифицированных экспертных оценок и принятия управленческих решений. Соединяясь с властью, она реально начинает воздействовать на выбор тех или иных дорог социального развития. Эту новую функцию характеризуют как превращение науки в социальную силу.

При этом усиливаются мировоззренческие функции науки и ее роль как непосредственной производительной силы. Но если меняются сами стратегии научной деятельности и ее функции в жизни общества, то возникают новые вопросы. Всегда ли научная рациональность занимала приоритетное место в шкале ценностей или это характерно только для определенного типа культуры и определенных цивилизаций? Возможна ли потеря наукой своего бывшего ценностного статуса и своих прежних социальных функций? И наконец, можно ли ожидать изменений в системе самой научной деятельности и ее взаимодействия с другими сферами культуры на очередном цивилизационном переломе, в связи с поисками человечеством путей выхода из современных глобальных кризисов?

Все эти вопросы выступают как формулировки проблем, обсуждаемых в современной философии науки. Современная философия науки рассматривает научное познание как социокультурный феномен. И одним из важных ее задач является исследование того, как исторически меняются способы формирования нового научного знания и каковы механизмы действия социокультурных факторов на этот процесс.

Чтобы выявить общие закономерности развития научного познания, философия науки должна опираться на материал истории различных конкретных наук. Она производит определенные гипотезы и модели развития знания, проверяя их на соответствующем историческом материале. Все это обуславливает тесную связь философии науки с историко-научными исследованиями. Философия науки всегда обращалась к анализу структуры динамики знания конкретных научных дисциплин. Но в то же время она ориентирована на сравнение различных научных дисциплин, на выявление общих закономерностей их разви-



тия.

Наука - явление историческое. Она в своем развитии проходит несколько качественно-своеобразных этапов. Вопрос о периодизации истории науки и ее условиях по сегодняшний день является дискуссионным и активно обсуждается в отечественной и зарубежной литературе. Один из подходов, который получает все большее признание, разработан на материале истории естествознания (В. С. Степин, В. В. Ильин, Н. А. Розов, В. Г. Буданов и другие) и его сущность заключается в следующем.

Науке как таковой предшествует переднаука (доклассический этап), где зарождаются элементы (предпосылки) науки. Здесь имеются в виду начала знаний в Древнем Востоке, в Греции и Риме, а также в средние века, вплоть до Нового времени. Именно этот период чаще всего считают началом, исходным пунктом естествознания как систематического исследования природы. Наука как целостный феномен возникает в Новое время вследствие отпочковования от философии и проходит в своем развитии три основных этапа: классический, неклассический, постнеклассический (современный).

На каждом из этих этапов разрабатываются соответствующие идеалы, нормы и методы научного исследования, формируется определенный стиль мышления, понятийный аппарат и тому подобное. Классическая наука (XVII - XIX вв.), исследуя свои объекты, стремилась при их описании и теоретическом объяснении элиминировать все, что относится к субъекту, средствам, приемам и операциям его деятельности. Здесь царил объектный стиль мышления, стремление познать предмет безотносительно к условиям его изучения. Возникает новое представление о природе и человеке как об объекте и субъекте.

Наука «классического» типа существовала на протяжении трех веков в европейской культуре и существенно повлияла на развитие всей человеческой цивилизации. Неклассическая наука (первая половина XX в.), исходный пункт которой связан с разработкой релятивистской и квантовой теории, отвергает объективизм классической науки, отвергает представления о реальности как нечто независимого от средств ее познания, субъективного фактора. Она осмысливает связи между знаниями объекта и характером средств и операций деятельности.

Экспликация этих связей рассматривается в качестве условий объективно-истинного описания и объяснения мира. Существенный признак постнеклассической науки (вторая половина XX в.) - включенность субъективной деятельности в «тело знания». Она учитывает соотношение характера получаемых знаний об объекте не только с осо-

бенностью средств и операций деятельности субъекта, но и с его ценностно целевыми структурами. Характерной чертой постнеклассической стадии развития науки является универсальный (глобальный) эволюционизм, объединяющий идеи эволюции с идеями системного подхода и распространяющий развитие на все сферы бытия, устанавливая универсальную связь между неживой, живой и социальной материей.

Определяющее значение в утверждении принципа универсального эволюционизма сыграли три важнейших концептуальных направления в науке XX века: теория нестационарной Вселенной, синергетика, теория биологической эволюции и развитая на ее основе концепция биосферы и ноосферы. Принципиальные изменения происходят в понимании рациональности в связи с переходом от ее классической модели к современным постклассическим формам. При этом признается исторический характер самой рациональности, изменения ее типов или одновременное существование в культуре и познании таких разных типов и, наконец, выход на идею «открытой рациональности» (2), которая преодолевает догматический, «закрытый» характер и в определенных случаях деструктивный потенциал самой идеи рациональности как таковой.

Эти сдвиги в понимании рациональности в современной ситуации приводят к тому, что в предмет эпистемологии, философии познания, философии науки начинает входить социальное действие, организация работы в ориентации на Другого. Известный европейский философ и методолог философии науки Эвандро Агасси (Италия) в статье «Переосмысление философии науки сегодня», напечатанной в журнале «Вопросы философии», раскрывает состояние, достижения и проблемы определенного направления современной философии. В частности, он рассматривает философию науки в ее современном понимании, то есть не в общем смысле «философских размышлений о науке», а как обозначения особой ветви философии, как специфической философской дисциплины, получившей академический и профессиональный статус. Современная философия науки является философским исследованием, тематически ограниченным исключительно единственным предметом - наукой (или какой-то конкретной отраслью науки) - и использующим интеллектуальные средства, заимствованные из других разделов философии, но использованными как орудие для понимания науки лишь в той мере, в какой они так применяются (3, с. 40). Далее он отмечает, что философия науки родилась в начале XX века под влиянием двух основных факторов. Первый - быстрый рост естественных наук и ма-

тематики в рамках культуры Запада в XVIII и XIX вв., поставил науку на более высокий уровень социальных и культурных ценностей, что не могло не акцентировать интерес со стороны философии; второй - серьезный кризис, охвативший точные науки как раз в конце XIX в. В истории философии нередко случалось, что переосмысление или возрождение отдельных ее разделов - от эпистемологии до этики, от политической философии до метафизики или эстетики - стимулировалось становлением определенного кризиса.

В случае науки ее идеальная модель пережила в конце XIX в. кризис, понимание и преодоление которого стимулировало формирование особого раздела философской рефлексии - философии науки в ее современном смысле. Эвандро Агасси в своем докладе «Как переосмыслить философию науки?» на XXII Всемирном философском конгрессе (Сеул, июль 2008) отметил, что как отдельная ветвь философии, указанное направление существует с античных времен. Наиболее развитого вида философия науки достигла у Аристотеля. Далее он отметил, что в наше время каждая наука исследуется независимо от других, выявляются ее специфические черты. От экскурса в историю естественных и математических наук в XIX - XX Э. Агасси переходит к «социологическому подходу» в философии науки. Обойдя марксизм, он обращается к «новомарксистской доктрине» франкфуртской школы, которая использовала определенные идеи аутентичного марксизма и толковала их по-своему. Э. Агасси передает сущность такого подхода таким высказыванием: «Наука зависит от общественного строя». Поскольку, по мнению Э. Агасси, сложная природа науки в современном мире стала очевидной, философия науки также должна направить свою рефлекссию на природу и последствия этой сложности (3, с. 50). Это означает, во-первых, что философия науки должна вступить в тесный союз с философией техники, чтобы осветить обратную связь, которая существует между научным знанием и его техническими реализациями. Раскрывая новые черты философии науки, итальянский философ отмечает, что данная наука не может также игнорировать те воздействия, которые понимаются сегодня как «занятие наукой» и должна исследовать этические, антропологические и социальные проблемы, возникающие в новых ситуациях, благодаря росту научного знания и развития техники. В числе таких проблем выделяется аксиология науки как важный серьезный аспект философии науки (3, с. 41), которая актуализирует широкий спектр ценностей, а не просто обычные нравственные, социальные и политические ценности. Такой подход на первый взгляд противоречит известной максиме, согласно ко-

торой наука должна быть свободна от ценностей, но при более глубоком рассмотрении оказывается, что это не так. Прежде всего, надо признать, что наука (даже в традиционном понимании) рассматривается как поиск истины, а это как раз является той специфической ценностью, которая должна характеризовать научную деятельность. Э. Агасси обосновывает тезис о том, что отличительной чертой современной науки (подготовленной развитием науки XIX в.) является то, что ее непосредственным объектом является уже не природа, а толстый слой опосредований, постепенно накопленных самой наукой в ходе построения моделей и разработки сложных теорий за счет все более изощренных и «искусственных» технологий (3, с. 4). При этом он утверждает, что «современная технология в некоторой степени «прикладная наука», но не менее верно и то, что современная наука в значительной степени зависит от достижений высокой технологии. Это взаимоотношение уже несколько веков могло рассматриваться как «взаимопомощь», но оно стало настоящим симбиозом, когда естественные науки становились науками о не наблюдаемых явлениях.

На самом деле эти указанные явления были таковыми лишь по отношению к невооруженным человеческим органам чувств, но очень много «ненаблюдаемых объектов» могут «наблюдаться» в другом виде (в научно точном смысле) с помощью различных приборов. Поэтому правильно называть современную науку технонаука - неологизм, введенный несколько десятков лет назад, очень хорошо соответствует специфической природе современной науки» (3, с. 46). Термин «технонаука» означает соединение фундаментальной науки и наукоемких технологий (ядерных, лазерных, геномных, нанотехнологий, биоинформационных и др.). Технонаука сейчас характеризуется не только новым уровнем открытий и достижений естествознания, но и новым измерением власти, что человек получил над миром. Наряду с этим технонаука не может предсказать все последствия мощного глобального преобразования природы, общества и человека. Поэтому она становится крайне опасной. Никогда еще в истории человечества не было такого периода, когда технонаука так глубоко и многопланово пронизывала бы все сферы социальной жизни, как в начале третьего тысячелетия. Перед современной цивилизацией возникает вопрос глобальной безопасности и сохранения жизни. Единственный путь к этому - отказ от экстенсивного развития технонаука, осуществление контроля за ее развитием и выдвижение на первый план вопросов этики научного исследования. Но эти практические и теоретические средства не дадут эффекта, если не осуществится переоценка ценностей, кардинальное

изменение научного мировоззрения. От науки, которая является ценностно нейтральной и автономной и опирающейся на философскую традицию эпохи Модерна, необходимо перейти к науке, соответствующей современным реалиям жизни. Важный вклад в процесс коренного изменения научного мировоззрения может осуществить только философия, а не наука сама по себе. Во-первых, это связано с тем, что наука представляет собой образование культурное, которое имеет свою специфику и отличие от других культурных форм. Во-вторых, наука генетически связана с философией, которая имеет мощное влияние на развитие ее категориального аппарата, на средства и направления научного познания. В-третьих, философия стремится к мировоззренческим обобщениям, к поискам культурно значимых смыслов, к рефлексии над пределами и смыслом науки. Различать классическую, неклассическую и постнеклассическую рациональность предложил В. С. Степин в 1989 г. (4, с. 249). Понятие «постнеклассика» постепенно укоренилось в философском дискурсе и сегодня его используют при характеристике различных форм и видов познавательной деятельности. Относительно науки указанный исследователь выделяет три основных критерия, которые отвечают, с одной стороны, деятельностному подходу, а с другой - структуре философских основ науки, выявленных в рамках этого подхода (4). Развитие методологических установок и представлений об исследуемых объектах приводит к существенной модернизации философских оснований науки. Конкретные изменения этой модернизации выступают особым критерием различения типов рациональности. В этом контексте необходимо уточнить структуру философских оснований науки и их функции в исследовательской деятельности. Как правило, в фундаментальных областях исследования развития наука имеет дело с объектами, еще не освоенными ни на производстве, ни в повседневной опыте (иногда практическое освоение таких объектов осуществляется даже не в ту историческую эпоху, в которую они были открыты). В философские основания науки входят также философские идеи и принципы, которые обеспечивают перестройку нормативных структур науки и картин реальности, а затем применяются для обоснования полученных результатов - новых онтологий и новых представлений о методе (5, с. 286-287). Философские основания науки не следует отождествлять с общим массивом философского знания. Из большого поля философской проблематики и вариантов ее решений, возникающих в культуре каждой исторической эпохи, наука использует только некоторые идеи и принципы. Философия не является лишь рефлексией над наукой. Она - рефлексия

над основаниями всей культуры. В ее задачи входит анализ под определенным углом зрения не только науки, но и других феноменов человеческого бытия - анализ смысла человеческой жизни, обоснование желаемого образа жизни и тому подобное. Обсуждая и решая эти проблемы, философия производит и такие категориальные структуры, которые могут быть использованы в науке (5, с. 287).

Но другая структура философских основ науки определяется пониманием познавательной деятельности человека. В классическую эпоху в науке доминировали образы познания как наблюдения за объектом и выявления его сущностных связей. Здесь была выражена установка на исследование объектов и их закономерностей. Но в то же время была представлена особая интерпретация познающего субъекта, и его познавательных действий. Субъект определялся в качестве разума способного раскрыть тайны бытия. Результаты познания считались *не* детерминированными никакими предпосылками, кроме свойств и характеристик объектов, которые изучались.

Формирование и трансформация философских оснований науки требуют не только философской, но и специальной научной эрудиции исследователя (понимания им особенностей предмета соответствующей науки, ее традиций, образцов деятельности и т.п.). Философские основания науки формируются путем отбора и дальнейшей адаптации идей, выработанных в философском анализе, с потребностями определенной сферы научного познания, что приводит к конкретизации исходных философских идей, их уточнению. Весь комплекс исследований на стыке философии и конкретной науки осуществляется совместно философами и учеными-специалистами данной науки. В историческом развитии естествознания особую роль в разработке проблематики, связанной с формированием и развитием философских оснований науки, сыграли выдающиеся естествоиспытатели, объединяющих в своей деятельности конкретно-научные и философские исследования (Р. Декарт, И. Ньютон, Г. Лейбниц, А. Эйнштейн, Н. Бор, Н. Винер, В. Вернадский и т.д.). При формировании каждого нового типа научной рациональности трансформируются как онтологический аспект философских оснований науки (категориальная сетка определяет понимание и осмысление каждого нового типа системных объектов), так и их эпистемологический аспект (что обеспечивает обоснование соответствующей системы идеалов и норм исследования). Оба аспекта инкорпорированы в систему познавательных отношений человека к миру, реализуемых в форме научного исследования. Само же это отношение суть деятельность познания, в которой субъект и объект вы-

ступают как два взаимосвязанных полюса деятельности. Неклассическая наука предполагает более глубокий уровень рефлексии над познавательной деятельностью. Она обнаруживает, что между умом и узнаваемой действительностью всегда существует промежуточное звено, посредник. Таким посредником является человеческая деятельность. Она определяет, каким образом и какими средствами мышления постигается мир. Эти способы и средства меняются с развитием деятельности. Разум предстает не как дистанцированный от мира, а как включенный в мир, становится другим вместе с развитием деятельности, появлением ее новых видов, целей и средств (5, с. 291). Различные аспекты нового понимания разума и познания приводились в философии второй половины XIX - начала XX века (А. Шопенгауэр, К. Маркс, Ф. Ницше, С. Кьеркегор, Э. Гуссерль, М. Вебер, З. Фрейд). Э. Мах и А. Пуанкаре своей критикой прямолинейного онтологизма классической науки также внесли определенный вклад в становление неклассической рациональности. Эти философские идеи намечали программы построения новых философских оснований науки. Сама же разработка этой программы была осуществлена при активном участии создателей квантово-релятивистской физики, создателей кибернетики и теории систем, исследователей, разрабатывали методологию социально-гуманитарных наук. В научной сознания постепенно укоренились новые представления о природе познавательной деятельности. В рамках неклассической рациональности познание предстает включенным в более широкий круг различных форм человеческой деятельности (практической, коммуникационной), характеризующих процесс взаимодействия человека со средой. Уровень рефлексии над научным познанием, представленный в философских основаниях неклассической науки, расширяет поле осваиваемых им системных объектов. Этот уровень был необходим и достаточен для исследования сложных, саморегулирующихся систем в самых различных дисциплинах фундаментальной и прикладной науки. Становление постнеклассической рациональности требует нового углубления рефлексии над научным познанием. В поле этой рефлексии включается проблематика социокультурной детерминации научной деятельности. Она рассматривается погруженной в социальный контекст и определяется доминирующими в культуре ценностями (5, с. 293). Философские основания постнеклассической науки в настоящее время находятся в стадии интенсивной разработки. Уже можно обозначить ряд специфических особенностей этого процесса. В онтологическом аспекте философских оснований активно разрабатываются новые смыслы категориальной

сетки описания саморазвивающихся систем. В эпистемологическом аспекте философские основания постнеклассики интенсивно разрабатываются в многообразии подходов философии науки, которые анализируют процессы порождения нового научного знания с учетом социокультурных детерминант и особенностей саморазвития. В это многообразие подходов включены эпистемологический конструктивизм и другие направления. Наконец, важно выделить аксиологический аспект философских оснований постнеклассической науки. В современной науке он обретает новое звучание. Этические, социально-экономические ситуации современного общества знаний обостряют проблемы ценностного статуса науки. Исследование этого аспекта предполагает тесную связь философии и социологии науки. Современная научная картина мира приобретает свой истинный вид только в контексте целостных, духовно экзистенциальных представлений и переживаний личности, старающейся не только познавать мир, но и жить в гармонии с ним.

### **Литература:**

1. Лебедев С. А. Предмет и структура современной философии науки / С. А. Лебедев // Вестник московского ун-та. – Сер.7. Философия. – 2009. – №1.
2. Швырев В. С. Рациональность как ценность культуры / В. С. Швырев // Вопросы философии. – 1992. – №6. – С.25–34.
3. Агацци Э. Переосмысление философии науки сегодня / Э. Агацци // Вопросы философии. – 2009. – №1. – С.40–50.
4. Постнеклассика: философия, наука, культура / (отв. ред. Л. П. Киященко, В. С. Степин). – СПб.: Мир, 2009. – 672 с.
5. Степин В. С. Классика, неклассика, постнеклассика: критерии различения / В. С. Степин // Постнеклассика: Философия. Наука. Культура; (отв. ред. Л. П. Киященко). – СПб.: Мир, 2009. – С.286–287.

### **Георгий Почепцов**

#### **Перестройка как вариант виртуальной войны**

Виртуальные интервенции всегда опираются на уже имеющиеся представления, когда они являются продолжением сформированной в массовом сознании модели мира, в которую добавляется новый элемент, не нарушающий основные параметры. Однако виртуальная война в целом имеет целью полную смену модели мира, обычно в ее политическом компоненте, который напрямую связан с цивилизационным. Серьезные изменения виртуальной модели мира часто встречаются в истории. Это следующие примеры, в рамках которых происходит так называемая промывка мозгов:



- тоталитарные секты,
- китайская работа с американскими военнопленными времен войны в Корее,
- христианское миссионерство,
- революции,
- тоталитарные государства.

Первые два примера характерны тем, что воздействие осуществляется 24 часа в сутки в закрытой среде, от него невозможно уклониться. Тоталитарная секта специально создает условия, понижающие уровень сопротивляемости новых членов. Это отсутствие белковой еды, не более четырех часов сна, отсутствие внешних источников коммуникации (телевизор, родители исключены).

Тоталитарные государства также являются закрытой средой, в рамках которой функционирует только информация, поддерживающая нужную модель мира. Сомневающиеся в ней изымаются и передаются на перевоспитание. Это пропаганда монологического типа, которой намного легче достичь результат, чем пропаганда диалогического типа, характерной для демократии, при которой допускаются контр-месседжи. Хотя они оттесняются на периферию, не допускаясь в мейнстримные медиа, потребитель такой информации все равно в состоянии ее найти, приложив дополнительные усилия.

Перестройку мы можем также трактовать как организованную виртуальную войну, целью которой была трансформация массового сознания населения СССР, проведенная таким образом, чтобы осуществить следующее:

- а) найти точки уязвимости массового сознания,
- б) подавить сопротивление вводимым изменениям, тем самым облегчить их проведение,
- в) выделить целевые аудитории, на которые надо направить воздействие,
- г) подготовить новые "говорящие головы", которые придут на смену старым.

Систему, конечно, ломают люди, как те, что сидят наверху, так и те, которые поднимаются снизу. Но без организующей роли верхов, низы не могут прийти к результату.

На фоне возникшего за последние десятилетия отношения к сетевым структурам как принципиально безлидерским неким диссонансом звучит такая фраза: "Прогрессисты скромно уходят от определения, что хорошо и что плохо. Восходящие, низовые и ультра-местные - популярные модные слова. Никто не ожидается во главе, по крайней мере,

на бумаге. [...]. Отсутствие структуры является причиной того, что движение Оссигу провалилось. Без лидерства невозможно запустить последовательные, продолжительные изменения" (1).

И стопроцентно это касается перестройки, тем более что она оказалась успешным проектом, по крайней мере, в плане разрушения прошлой структуры. Построение нового на постсоветском пространстве уже не было столь успешным. Ф. Фукуяма, выступая в Киеве, назвал, например, такую ошибку: "Главная проблема Украины и других постсоветских стран в том, что во время приватизации здесь срослись политическая и экономическая элита. Люди приходят во власть не для того, чтобы служить на благо других, но для того, чтобы побольше украсть для себя и своей семьи. Это и есть основа коррупционной схемы" (2). Архитектором перестройки странным образом называют не М. Горбачева, а А. Яковлева. Про Горбачева в воспоминаниях чаще пишут, что никакого плана в голове у него не было. Но что касается Яковлева, то странности и необъяснимые явления сопровождают всю его биографию (см., например, не очень доброжелательный взгляд даже на его военную биографию (3).

В ЦК Яковлев начинает работать в качестве инструктора отдела пропаганды. Понятно, что это рутинная работа в самом низу иерархии, когда ты полностью зависишь от вышестоящих лиц. Но была и такая линия - он был интерпретатором происходящего, корректируя и наказывая отклоняющихся от генеральной линии партии. То есть это та роль, которую выполняли М.Суслов и его подчиненные, среди которых был и А. Яковлев.

Постфактум также нужны были трактовки ключевых событий, чтобы нужная интерпретация первой оказалась в головах читателей/зрителей. В биографии А. Яковлева был такой эпизод, когда М. Суслов поручил ему написать для "Правды" как объяснение причин снятия Хрущева (волюнтаризм и т. д.) еще до того, как это событие произошло. И Яковлев представил свой текст в запечатанном конверте на следующий день. Это не очень понятно, учитывая достаточно низкий ранг Яковлева на тот момент, только если это не было разработкой самого Суслова, к чему он мог привлекать и своих сотрудников. Кстати, М. Суслов выступал и с основным докладом на пленуме, посвященном снятию Хрущева, что вызвало множество толков на Западе (4).

Яковлев дважды входил в одну и ту же реку создания виртуальностей СССР. Один раз он дошел до уровня и.о. заведующего отделом пропаганды ЦК, второй раз вообще стал "архитектором перестройки". Во всем этом много странного, например, какие такие ошибки нашлись в

его статье "Против антиисторизма", если он был уже прожженным аппаратчиком уровня заведующего отделом пропаганды. Саму эту статью нужно долго читать сегодняшними глазами, чтобы обнаружить намеки на ошибки. Уже первый абзац статьи дает нам полное понимание ее соответствия своему времени: "Особым смыслом исполнен приближающийся пятидесятилетний юбилей Союза Советских Социалистических Республик. Эти полвека - блестящее доказательство той истины, что история человечества развивается по восходящей линии, в полном соответствии с объективными законами общественной жизни, открытыми великими учеными К. Марксом и Ф. Энгельсом" (см. 5). Или такая цитата: "Партия всегда была непримирима ко всему, что может нанести ущерб единству нашего общества, в том числе к любым националистическим поветриям, откуда и от кого они ни исходили бы. Одним из таких поветрий являются рассуждения о внеклассовом «национальном духе», «национальном чувстве», «народном национальном характере», «зове природной цельности», содержащиеся в некоторых статьях, отмеченных объективистским подходом к прошлому. Их примечательная особенность - отрыв современной социальной практики от тех исторических перемен, которые произошли в нашей стране за годы после Великого Октября, игнорирование или непонимание того решающего факта, что в нашей стране возникла новая историческая общность людей - советский народ".

И за эту статью Яковлева наказывают странным образом - отправляют послом в Канаду. Как мы все понимаем, людей так не наказывают, а скорее поощряют. Конспирологически возможно, что так был создан прецедент, чтобы отправить его официально за пределы страны.

Одной из версий биографии А. Яковлева является интерпретация его поведения как западного "агента влияния", но это мы оставим за пределами нашего обсуждения, поскольку чем дальше уходит время, тем меньше остается живых свидетелей тех событий (см., мнение его обвинителей (6 – 11) и также коллекции его разных документов (12 - 13). Правда, точку зрения недавно скончавшегося В. Фалина придется привести, поскольку он был одним из последних живых свидетелей тех событий: "О том, что Яковлев сидит в кармане у американцев, я узнал ещё в 1961 году. Мне об этом поведал один мой знакомый, работавший тогда в КГБ СССР. Почти 10 лет Александр Николаевич работал послом СССР в Канаде. Он не был американским шпионом в обычном смысле этого слова. К тому времени когда Горбачёв стал генеральным секретарём, Яковлев был в СССР одним из важнейших агентов американского влияния. Отмечу ради правды, он был очень

одарённым и умным человеком, на два порядка умнее и талантливее Горбачёва. Впрочем, его хозяева за океаном тоже не были дураками и бездарями и обладали хорошим представлением о том, что творилось тогда в политических верхах СССР. А в Москве в то время председатель КГБ Владимир Крючков, собрав компрометирующие материалы на Яковлева, пришёл с ними к Яковлеву в кабинет. На все расспросы Владимира Александровича Яковлев отвечал молчанием, и Крючков отправился потом на доклад к Горбачёву. Михаил Сергеевич, пожевав губами, вынес поразительное по глубокомыслию резюме. Дескать, у кого не бывает грехов молодости? Яковлев – полезный для перестройки человек, поэтому он нужен стране и его нужно пустить в большую политику. И пустили. Как козла в огород" (6).

Яковлев становится послом в Канаде, и, кстати, если придерживаться конспирологической версии, то можно отметить странное внимание М. Суслова именно к канадской компартии, совершенно невлиятельной, а встречи с ее лидерами М. Суслова были регулярными (14).

Характерной для Яковлева манерой выступления была модель "и вашим - и нашим". Например, отвечая на вопросы слушателей Высшей партшколы в Москве, он, с одной стороны, заявляет, что шестая статья Конституции не нужна, но тут же звучит, что партийные организации должны остаться на предприятиях.

Эту двойственность подтверждает и Л. Сумароков, ссылаясь на разговор с академиком А. Егоровым в 1986 г., который сказал, что "Яковлев, получив большую власть, в конце концов со своим хитроумием сам запутается и других запутает. Что и произошло. А ещё было великое словоблудие. И оно очень пригодились, когда сочинялись двусмысленные перестроечные лозунги, типа "что не запрещено, то можно" (15).

В. Легостаев, выдвинув множество обвинений Яковлеву, по крайней мере одну "непонятность" объяснил: как удалось Яковлеву, вернувшись из Канады, устроиться работать директором весьма важного академического института при негативном отношении к нему Андропова, бывшего на тот момент генсеком (16). Оказывается в свое время Яковлев и Черненко были коллегами в отделе пропаганды, и Яковлев обратился за помощью к Черненко, который был на тот момент вторым человеком в партии.

Все это - личностная линия проблемы откуда пошла перестройка. Есть, конечно, и экономическая, и политическая. Кстати, китайцы осаждали Горбачева, когда он сказал, что они пошли по его пути, дав политическую и экономическую свободы. Китайские руководители в ответ

сказали, что они отпустили только экономическую составляющую, а политическую будут удерживать, и что Советский Союз поступил ошибочно.

Горбачев, по мнению В. Фалина, вообще появился в результате договоренности: "Горбачёв был приведён к власти в СССР в результате сделки на самом верху в нашей стране. Эта сделка должна была позволить каждому из претендентов на голос в руководстве страной продолжать играть свою роль в политике СССР. Почему в 1964 году был приведён к власти Леонид Брежнев? Потому что Леонид Ильич был человеком, не способным на конфронтацию. В 1964 году сложился триумvirат, куда вошли Генеральный секретарь ЦК КПСС Брежнев, председатель Президиума Верховного Совета Подгорный и председатель Совета Министров СССР Косыгин. Все они имели равные права [...] Рядовые члены ЦК говорили между собой: в СССР правит не Брежнев, а наша доморощенная «банда четырёх». В эту «банду» входили: председатель КГБ СССР Юрий Андропов, министр обороны СССР Дмитрий Устинов, главный идеолог КПСС Михаил Сулов и министр иностранных дел СССР Андрей Громыко. Называя этих людей «бандой четырёх», коллеги были правы. Эта четвёрка по своим сусекам и растащила всю власть в нашей стране. Вот тогда-то, в сущности, и начались упадок и агония Советского Союза" (6)

И о Горбачеве: "Главная проблема Горбачёва – это отсутствие в человеке человеческой личности. Так получилось, что именно он стал главой Советского государства, и именно в то сложное время. Время, когда в СССР разрыв между словом и делом уже достиг такого состояния, что партии и правительству нельзя было более игнорировать самые элементарные запросы и чаяния советских людей. [...] Горбачёв пришёл к власти, не имея лично никакой программы. Его тезисом был принцип Наполеона: ввяжемся в драку, а там будет видно. После того как Михаил Сергеевич потерял себя в политике, он во что бы то ни стало пытался сохранить своё реноме или хотя бы видимость этого реноме. Он был готов платить за это, как шекспировский герой, с той разницей, что за коня в итоге отдал всё царство. Горбачёв был для нашей Родины жуком-короедом. Он действовал по принципу Клаузевица: Россию можно победить только изнутри. Вот и побеждал, грыз корни, а дерево сохло и умирало. Ему помогали в этом Эдуард Шеварднадзе, Александр Яковлев и другие пристяжные к ним личности". Охватить массовое сознание, а именно этого требовала перестройка, могут два типа институтов общества, столь же массовых. Это образование и медиа. Образование требует долгих временных сроков, оно

готовит только будущие поколения. Поэтому именно медиа, тем более в структуре СССР, когда они были непрекращаемыми глашатаями истины, стали главной опорой перестройки. Отсюда и дописанный к слову "перестройка" и термин "гласность".

По этим причинам можно констатировать особую роль медиа в развале СССР. Людей уже невозможно было удерживать взаперти. Конечно, не было возможностей Интернета по свободному перемещению информации. Но даже телевидение расширяло возможности чтения между строк, позволяло видеть не только то, что хотели бы пропагандисты.

СССР был закрыт физически, но информационно и виртуально он был "приоткрыт", здесь, как оказалось, невозможно было удерживать "границу на замке". Информация несла иные смыслы, за которыми начинала проглядывать иная виртуальная система.

Медиа закладывали два типа ростков. С одной стороны, они создавали образ процветающего Запада, а он действительно был заманчивым, поскольку основной визуальной картинкой был Запад из кинофильмов, который никто не мог отделить от реальности, поскольку с ней не пересекался. В результате конкурировали два Запада: Запад западного кинофильма и Запад советской пропаганды. Никому в голову не приходило, что фильм тоже может быть результатом виртуальной действительности.

С другой стороны, мощная советская система пропаганды стала заложником своих незыблемых правил, в соответствии с которыми с экрана не должны были сходить руководители партии. Поэтому отдельным компонентом развала СССР стал образ деградирующей власти времен Брежнева и персонально Брежнева, который создавался своими же медиа. Перед советским человеком развернулся не популярный в то время фильм "Старики на уборке хмеля" (художественный музыкальный фильм чехословацкого производства 1964 года), а целый телесериал "Старики во главе СССР" (производства Политбюро СССР).

Телевидение внесло свою лепту также в демонстрацию деградации советской власти, отразив во всей полноте время геронтократии. Это было бы невозможным во времена Сталина, когда газетные коммуникации четко отбирали нужный материал и блокировали любую другую информацию. Телевидение резко расширило возможности так называемого "чтения между строк", когда стало не чтением, а "смотрением". А у телевизоров сидели абсолютно все: и не только перед "Просто Марией", но и перед программой "Время".

Это был период исчезновения страха перед властью, страха перед репрессиями. Получалось, что советская система могла существовать только в случае жесткой власти. То есть жесткая система удерживала советскую власть, а без нее это было бы другое государство.

И даже основные перестроечные СМИ ("Взгляд" и "До и после полуночи") были сформированы ЦК, КГБ и Гостелерадио для того, чтобы привлечь молодежь к экрану в момент прекращения глушения западных радиоголосов (17 – 18). Обратим внимание на то, что в момент монологичности советской власти в этом не было нужды, так как ничего другого человек услышать или посмотреть не мог. Минимальная возможность появления диалога заставляет власти вдруг делать нормальное телевидение, интересное не только пропагандистам, но и населению.

Председатель Гостелерадио Л. Кравченко говорит о Горбачеве: "Весной 1991 года мы с Болдиным случайно оказались на дне рождения Михаила Сергеевича, где Горбачёв с теми же самыми людьми, которые позже оказались в списке ГКЧП, открыто обсуждал три варианта введения чрезвычайного положения в стране. Долго наблюдая Горбачёва, я за пару лет до ГКЧП пришёл к выводу, что в его природе, в его психологии заложен опаснейший для большого политика изъян. Об этом мне рассказали и те, кто с ним долго работал в Ставропольском крае, его ближайшие сподвижники тех лет. Они говорили, что Горбачёв умел подбирать команду, впитывать интересные инициативы, но для того, чтобы лавры этих инициатив были записаны за ним, возглавлял сам процесс их внедрения и, ввиду отсутствия всяких организаторских качеств, тем самым губил дело. А потом разгонял всю команду, перекладывая на неё свою вину" (19).

О создании молодежных передач, которые стали новым типом информирования населения: "В 1987 году секретарь ЦК КПСС Александр Яковлев пригласил к себе первого зампреда КГБ Бобкова, Афанасьева от "Правды" и меня и объявляет нам: "Через три месяца мы прекращаем глушить западные радиоголоса. Поэтому сейчас самое главное: уберечь молодежь от тлетворного влияния Запада", - эту фразу Яковлева я записал в блокнот, который у меня цел и сегодня, - и поэтому мы должны за короткое время создать свои программы особенно для утреннего и вечернего эфира". Я в свою очередь собрал у себя в кабинете талантливых ребят из молодёжной редакции и предложил им сделать эти музыкальные информационно-развлекательные программы. Смелые по сюжетам и фактам, неожиданные по интерпре-

тации этих фактов". В результате именно так было создано одно из орудий разрушения страны, причем снова с помощью А. Яковлева.

Правда, Кравченко защищает себя тем, что говорит, что при процессах разрушения это были уже другие "взглядовцы", они на тот момент уже стали депутатами. И у них были дополнительно и другие документы. Он вспоминает: "Между прочим, после падения ГКЧП именно съёмочная группа «Взгляда» во главе с одним из ведущих программы (Кравченко просил не называть имя) сделала самое доброжелательное интервью с уходящим в отставку главой Гостелерадио, которого тогда никто иначе как пособником путчистов не называл. Но Леонид Петрович уверен - это интервью было обусловлено необходимостью: просто телеведущий работал на КГБ и боялся, что Кравченко об этом кому-нибудь расскажет.

- Все боялись. У нас же у каждого второго политобозревателя, и это не преувеличение - у каждого второго, - была корочка. Но я никого сдавать не стал".

У советского человека было только два пути: или стать потребителем пропагандистского потока, или уйти, как это говорится, во "внутреннюю эмиграцию", что соответствует современному "дауншифтингу". Но люди нерабочих профессий не могли уклониться от пропагандистского потока, тем более власть все время входила со своей информацией даже в свободное время человека. Нужно было посещать собрания, если не выступать, то слушать, были придуманы агитплощадки во дворах, где вывешивались свежие номера газет. Копеечные цены на газеты приводили к очередям перед киосками Союзпечати по утрам. Разбирали, конечно, не газету "Правда", а газеты хоть как-то отклоняющиеся от официоза. И на первом месте здесь были "Литературная газета", "Неделя", "Комсомольская правда", "Известия". Люди хотели информации и получали ее.

Историк А. Савин подчеркивает следующее в роли медиа: "Бывший председатель Гостелерадио Николай Месяцев вспоминал, что с конца 1960-х гг. телевизионщикам строго предписывалось показывать Леонида Ильича втрое больше, чем остальных руководителей партии и правительства. Поначалу, когда Леонид Ильич был бодр и относительно здоров, телевизионная картинка работала в пользу улыбчивого и энергичного генсека. Но когда Брежнев стал дряхлеть, и особенно когда у него из-за проблем с зубными протезами нарушилась дикция, люди видели на экране старого и больного человека, вынужденного присутствовать на многочасовых официальных церемониях. В итоге телевидение из самого действенного инструмента пропаганды в позд-



нем СССР постепенно превратилось в главный способ десакрализации власти и ее первого лица. И тут даже цензура не помогала. За четыре дня до своей смерти, 6 ноября 1982 года, Брежнев вручал в Кремле орден Ленина и звезду Героя Социалистического Труда председателю Гостелерадио Сергею Лапину. Во время торжественной церемонии коробочка с наградой упала на пол. Лапин поднял ее и заверил Брежнева: «Ничего, ребята вырежут из кадра». Конечно, из телесюжета для программы «Время» можно было вырезать все что угодно, но это уже никак не могло изменить укоренившегося в сознании народа образа дряхлого и немощного генсека" (20).

Андропова многие обвиняют в том, что он сознательно создал миф об диссидентской угрозе, поскольку диссиденты реально не ставили политических задач, они избрали самую мягкую форму сопротивления - этическую. Благодаря новому врагу (внутреннему) значимость Андропова возрастала (и в финансировании КГБ, и в увеличении числа сотрудников). Все это представлялось руководству страны единственной возможностью удержания власти.

Вот мнение Л. Сумарокова, который как зять Суслова винит Андропова и в его смерти: "Сегодня это, возможно, звучит, как парадокс, но реально дело обстояло так, что раздувание деятельности посвященной диссидентскому движению, Андропову было выгодно для достижения поставленной цели. Диссиденты - это ловко разыгранная с помощью любимого им 5-го управления КГБ - "андроповская страшилка", направленная против плюрализма мнений, а в конечном итоге, против демократии и идеологии социализма в целом. "Дело" Солженицына и Сахарова - прямое порождение андроповщины" (21).

Мы разобрали, кто возглавлял процесс, откуда пришли перестроечные телепередачи. Всем понятна также особая роль медиа, когда огромный пропагандистский аппарат вдруг развернул направление своей атаки, начав стрелять по тому, что до этого столь же яростно защищал. Но все это происходил постепенно, поскольку Горбачев тоже двигался долгое время строго по ленинскому пути в своих речах, реально начав вести население в другую сторону.

У нас остался нерассмотренным только один вопрос - контента. Какой контент мог повернуть страну? Общая идея его понятна. Как и во всяком революционном изменении действует поворот на 180 градусов. Это и "кто был ничем, тот станет всем" 1917 года, это и "белое стало черным, а черное - белым", условно говоря, если Троцкий был плохим, то теперь он должен был стать хорошим.

Виртуальная война - это в первую очередь контент, причем контент системного порядка. В этом случае введение одного контр-смысла тянет за собой остальные, поскольку идет борьба с такой же виртуальной системой, где каждый элемент намертво сцеплен с другими.

Следует признать, что Советский Союз был более силен в "комфортной" борьбе с противниками, когда они не допускались до диалога. А монолог легко объявлялся победой. В то же время Западом был накоплен опыт более серьезной идеологической борьбы с СССР, который сразу пустили в дело. А. Ципко вспоминал, как А. Яковлев давал ему задание как своему сотруднику подобрать все, что известно из критики марксизма (кстати, потом Ципко становится помощником секретаря ЦК Яковлева в 1988 - 1990 гг. (22).

И у него есть такое же воспоминание более позднего порядка по поводу беспокойства или боязни ЦК из-за все убыстряющихся событий в соцстранах: "Помню, как-то в начале 1989, скорее всего в феврале, попросил меня прийти в первый подъезд ЦК, в приемную Яковлева его главный помощник, «правая» и «левая» рука Николай Алексеевич Косолапов. Он только что вышел от шефа, был озабочен. «Александр Николаевич просит помочь, чем можете, — обратился он ко мне. — Нужны материалы, записки, старые, новые, где бы раскрывалась реальная картина положения в странах Восточной Европы, реальные перспективы правящих партий удержаться у власти. Шеф намерен добиваться на Политбюро пересмотра всей нашей стратегии в отношении Восточной Европы. Пора, пока не поздно, принимать серьезные решения. Иначе конец»" (23, см. также 24).

Это показывает нарастание проблем, которые приходилось решать, не имея для этого ни опыта, ни инструментария, поскольку старый опыт в виде танков в Праге уже был невозможен. То есть растерянность пришла и в ЦК.

Ципко интересно рассуждает о разнице между Горбачевым и Яковлевым: "Между ними была качественная разница. Я в ЦК больше общался с Яковлевым, был его консультантом. Его план тоже был абстрактным, но у него другие были интенции - он ставил задачу провести реформы, которые подтолкнут к смене советской системы. Но никто из них при этом не думал о гибели СССР! Я тоже полагал когда-то, что можно разрушить идеологию и систему, но оставить целостной страну... В этом пункте и кроется качественная разница между командами Горбачева-Яковлева, а затем Ельцина, идея которого заключалась в отказе от системы и ее разрушении благодаря распаду СССР. Горбачев и Яковлев хотели, по сути, провести контрреволюцию, когда-то не

осуществленную Деникиным. Хотя Горбачев, в отличие от Яковлева, долгое время перестройку так не воспринимал. Я глубоко убежден - перестройка рождена в том числе и студенческими годами Горбачева, его опытом и философскими идеями, которые он почерпнул в МГУ; он решил использовать власть для облегчения участи интеллигенции" (25).

Следует признать, что связка со студенческими годами Горбачева кажется несколько натянутой, как и желание Горбачева облегчить жизнь интеллигенции. Перед ним стояла задача удержания власти, а интеллигенция никогда не была в СССР решающим фактором, даже боялись выделить ее в качестве отдельного класса.

Очень интересна его характеристика самого Горбачева: "Горбачев был стерильно советским человеком. Он долго не понимал, что без железного занавеса, без цензуры, без политического сыска советская система, которую он получил в наследство, не может существовать. Но он шел за настроениями интеллигенции, пытаясь реализовать эту мечту о некоем новом социализме. А интеллигенция в то время читала запрещенные книги, Солженицына, Самиздат, Сергея Булгакова или тот же «Котлован» Платонова, была наполнена и вдохновлена идеями этой литературы. Горбачев подхватил эти настроения, имея за душой лишь несколько идей, суть которых лежала в создании невероятного коктейля - сохранение того позитивного, что имелось при советском социализме, взять то же равенство или систему соцобеспечения, и заимствование у Запада их завоеваний - их рынков, магазинов".

И мы видим еще один фактор перестройки - желание Горбачева что-то изменить, хотя и непонятно что и как, но так, чтобы это ему не навредило. Ему и жене хотелось понравиться той же интеллигенции, а не только Западу. Горбачев выглядит как типичный собиратель "лайков", правда, в доинтернетовскую эпоху.

И совершенно неожиданное от А. Ципко: "Уже мало кто вспомнит, что инициатива критического переосмысления марксизма принадлежала профессору политэкономии социализма Вадиму Медведеву, а не антикоммунисту Александру Яковлеву. И что в конце 1980-х Горбачев идейно порвал с Яковлевым и ставку делал на обновленный именно Медведевым отдел пропаганды ЦК партии. В то время я лучше знал Александра Яковлева. Он сильно изменился с годами и, когда начал смотреть на Гайдара и Чубайса преданными глазами школьника, стал мне... непонятен. Но в 1988–1989 годах мы часто общались с ним в его кабинете на Старой площади, и он говорил совсем другое".

Не думаю, что он смотрел преданными глазами школьника. Просто власть в этот момент смещалась от Горбачева в новый центр, где уже восседали Гайдар и Чубайс.

Контент тоже бывает разный. Перестройка опиралась на контент массовой культуры и массовой литературы, например, мемуары Троцкого вряд ли можно считать научным произведением. Это были тексты широкого употребления, а интеллигенция как любительница писать свое и читать чужое активно включилась в эти процессы.

Вместо сердитых партийных функционеров, запинаящихся даже при чтении по бумажке, на телеэкраны вышли легко тараторящие новые типы "говорящих голов", которые стали быстро перетягивать на свою сторону зрителей, привычно сидящих перед экранами в надежде понять, что же происходит.

Наиболее обсуждаемыми на тот момент фильмами были "Покаяние" Абуладзе и "Маленькая Вера" Пичула. Лидером советского проката 1989 года стала "Интердевочка" П. Тодоровского. "Покаяние" делалось скрытно в Грузии как республиканский фильм под покровительством Шеварнадзе, чтобы раньше времени его на "зарезали" в Москве. Фильмы задают не факты, а правила, по которым живут события-факты в реальной жизни. Советский фильм не столько описывал жизнь, сколько управлял ею. Этот набор фильмов должен был положить начало новой постсоветской эре. С одной стороны, без Сталина, с другой, эры разрешенности того, что было запрещено, к сожалению, не самого лучшего.

По поводу Абуладзе у Ципко есть следующее мнение: "Команда Горбачева, за редкими исключениями, не сознавала, что на самом деле своей политикой гласности стимулирует контрреволюцию. Понимал это Георгий Лукич Смирнов, которого Горбачев в начале 1987 года отправил в почетную ссылку директором Института марксизма-ленинизма. Георгий Лукич был противником широкого показа фильма Абуладзе «Покаяние». После просмотра этого фильма помощниками Горбачева здесь же, на шестом этаже второго подъезда, в самом конце 1986 года Смирнов сказал мне: «Александр Сергеевич, надо понимать, что мы играем в опасные игры: сегодня мы доводим до конца разоблачения преступлений Сталина, затем займемся разоблачением зверств «ленинской гвардии», а потом люди спросят нас: «А зачем нам эта партия, которая пришла к власти на крови?». Но тогда, в конце 1986-го – начале 1987-го, и консерваторы не могли и даже не пытались остановить горбачевско-яковлевский порыв гласности, порыв снять все старые запреты, разрушить все «зоны, закрытые для критики»" (26).

Правда, была и такая фраза: "Уже с июля 1988 года Вадим Андреевич Медведев просил меня написать, как он говорил, «аналитический текст» о тех сторонах учения Маркса о коммунизме, которые не оправдались на практике. В сентябре 1988 года такое же задание дает мне новый заведующий Международным отделом, секретарь ЦК КПСС Александр Николаевич Яковлев".

Как видим, складывается странная ситуация, когда Горбачев не знал своего следующего шага, но его чувствовали его коллеги. Однако принцип демократического централизма в КПСС всегда был скорее централизмом, чем демократическим.

А о фильме "Интердевочка" есть мнение культуролога О. Чепруновой: "Все началось, очевидно, с фильма "Интердевочка". Я помню, что в научном сообществе был шок, когда проводился какой-то опрос в школах и довольно значительная часть старшеклассниц написали, что они хотят стать проститутками. Это, конечно, был результат того, что в Советском Союзе именно на дискурсивном уровне не было секса. Поэтому сразу, как секс появился, он занял такое огромное место в сознании. Возникло ощущение, что это какой-то принципиально новый, чудесный инструмент, с помощью которого можно наилучшим образом устроить жизнь" (цит. по (27)).

И это говорит о том, что многие действия Горбачева-Яковлева имели не те последствия, которые широко провозглашались. Однотипно "великая" антиалкогольная кампания, дав в первые месяцы планируемые результаты, потом привела к двум последствиям: а) люди перешли на потребление суррогатов, б) началось наркотическое наступление на население. То есть вроде хорошая и красивая программа дала два негатива, с которыми бороться надо по сегодняшний день.

Горбачева все время ругали за отсутствие плана перестройки. Был он или не был, чьей рукой был написан - история умалчивает. Правда, тут Яковлев выступает на его защиту: "Интересно, как вы себе представляете "план перестройки"? Это что, перечень мероприятий, утвержденный на политбюро, согласованный с министерствами и ведомствами, включая КГБ? Такого плана действительно не было и быть не могло. Того, кто его предложил бы, тут же поставили бы к стенке. Вообще говоря, ни одна революция, ни одна серьезная политическая реформа нигде и никогда не проходила по строго заданному плану. Всегда реформаторам приходится импровизировать по ходу дела. Но что касается идеологии перестройки, то это неправда, будто ее не было. Есть документальное свидетельство - моя записка Горбачеву, написанная в декабре 1985 года, то есть в самом начале перестройки. В ней

все расписано: альтернативные выборы, гласность, независимое судопроизводство, права человека, плюрализм форм собственности, интеграция со странами Запада. Михаил Сергеевич прочитал и сказал: рано. Мне кажется, он не думал, что с советским строем пора кончать, и удовлетворился бы ликвидацией наиболее очевидных несуразностей. Не знаю. Но факт, что в конце концов нам пришлось выполнить практически все, что было в той записке. Разумеется, не обошлось без глупостей, без виляний в сторону, нередко общество получало "сверху" совершенно ложные сигналы. Это было неизбежно, потому что нам приходилось преодолевать жестокое сопротивление консервативной части партаппарата, а это не всегда удавалось с первой попытки.

Для пользы дела приходилось и отступать, и лукавить. Я сам грешен - лукавил не раз. Говорил про "обновление социализма", а сам знал, к чему дело идет. А как было иначе? Стоило мне в Перми высказаться в пользу рыночной экономики - сразу же получил взбучку на политбюро. Помню, Николай Иванович Рыжков возмущался: как это можно говорить такие вещи без разрешения ЦК!" (28).

Экономический расвал, который шел под эти идеологические рассказы, создавал давление, подталкивающее и самих Горбачева и Яковлева к нужному решению. Дж. Мейджор, например, даже не ответил на обращение Горбачева о финансовой помощи от 2 ноября 1991 г. (29). А это было даже не письмо, а скорее крик о помощи.

Экономика рушилась, тем самым население готово было к любому варианту выхода из ситуации. Это снова попадание в ситуацию хаоса, когда даже незначительные усилия могут привести к нужному результату.

И вот серия высказываний самого А. Яковлева, уже в роли победителя (30):

- "Группа истинных, а не мнимых реформаторов разработали (разумеется, устно) следующий план: авторитетом Ленина ударить по Сталину, по сталинизму. А затем, в случае успеха, Плехановым и социал-демократией бить по Ленину, либерализмом и «нравственным социализмом» — по революционаризму вообще",

- "Начался новый виток разоблачения «культа личности Сталина». Но не эмоциональным выкриком, как это сделал Хрущев, а с четким подтекстом: преступник не только Сталин, но и сама система преступна",

- "Советский тоталитарный режим можно было разрушить только через гласность и тоталитарную дисциплину партии, прикрываясь при этом интересами совершенствования социализма",

- "Оглядываясь назад, могу с гордостью сказать, что хитроумная, но весьма простая тактика - механизмы тоталитаризма против системы тоталитаризма - сработала. Иного способа политической борьбы у нас не было: большевизм напрочь отвергал любые демократические преобразования, любое инакомыслие. Например, мои работы и выступления 1987—1988 годов, частично и 1989 года были густо напичканы цитатами из Маркса и особенно из Ленина. Благо, что у Ленина можно найти сколько угодно взаимоисключающих высказываний и практически по любому принципиальному вопросу".

Так что план был, и еще какой. Идеология Яковлева должна была победить идеологию старого порядка. ЦК поручало уничтожить само ЦК. Можно вспомнить и фразу Горбачеву про удар по штабам, но Горбачев, хоть и был выпускником юридического факультета МГУ, вряд ли понимал последствия всех своих действий и слов, предлагаемым ему его подчиненными.

Яковлев, например, активно пугает Горбачева в своем письме на 22 машинописных страницы в марте 1991 г.: "Успехи неосталинского крыла на сегодняшний день: 1) нейтрализовав пассивную часть партийных масс, реакционная часть номенклатуры захватила контроль над крупнейшей - российской организацией КПСС; 2) многие из идей и лозунгов этого крыла переключались в основные документы КПСС в целом; 3) в КПСС сформировалась антиперестроечная коалиция, в которой объединились элементы парт- и госбюрократии, военной элиты, верхушки военно-промышленного комплекса; 4) этой коалиции удалось оказать сильное давление на формирование и политику союзного руководства, впервые с начала перестройки изолировав его в значительной мере от радикально-демократического лагеря.

Оборотная сторона этих успехов: 1) резкое обострение политической ситуации в стране, углубление конфликта между центром и республиками; 2) падение влияния Президента как внутри страны, так и в международных делах; 3) подъем настроений против КПСС, больше воспринимаемой народом как партии, готовой уничтожить демократию ради спасения власти номенклатуры; 4) блокирование развивавшегося до этого нормально процесса становления демократических институтов и норм" (31).

Мы уже забыли, а во многом и не знали накала тех страстей, которые вели к Беловежской встрече, в результате которого Горбачев потеряет все. Но это была еще одна конкурирующая линия событий, которая, вероятно, была запасным вариантом, из которого перешла в основной.

Яковлев предлагает Горбачеву даже отказаться от поста генсека. А общий его вывод таков: "Нужны новые план, стратегия, стиль, информационный облик перестройки". В чем-то преемственные по отношению к идеям и формам 1985-1990 годов. Но во многом и делающие шаг вперед в практике, теории, дающие новому, решающему этапу перестройки активное и постоянное лидирующее начало".

Есть даже сильная аналитическая бумага от 2 апреля 1991 г., тоже адресованная Горбачеву под очень серьезным названием "Перестройка и оппозиция. Точки соприкосновения, узлы противостояния" (32). Если это текст самого Яковлева, а не просто коллективный труд его аппарата, то это достойное произведение, кстати, демонстрирующее то, насколько подчиненный был сильнее своего начальства.

Последний абзац этого текста таков: "Наступил момент, когда перестройка должна определиться с собственной политической лояльностью". Ее идеологическая лояльность неизменна - это приверженность социалистической идее. Политически же предстоит выборы: что ей дороже - КПСС ли, независимо от ее реального облика; или же идеи социализма, благо народа, цели и идеалы обновления?".

Кстати, Ципко вспоминал следующее из более раннего этапа: "в 1987-1988 годах, ни у кого из вождей КПСС не хватило бы духу даже подумать о покушении на святое, на идейные основы. В начале 1988 года Горбачев под давлением консерваторов начал отгрывать назад, к «единственно верному учению». Он стал требовать, чтобы в проектах его выступлений, даже перед польской интеллигенцией в зале восстановленного Королевского замка во время визита в Польшу в июне 1988 года, прозвучал тезис о «верности социалистическому выбору советского народа», о еще «неиспользованных резервах социализма». Помню, как мой коллега по группе консультантов, покойный Ян Шмераль, за ночь умудрился создать в Горках-Х, где поселилась группа доклада, целых пять вариантов тезиса о преимуществах социалистического строя. А на пороге был май 1988 года" (26).

Глядя в прошлое, представляется, что Запад в тот момент уже поставил на другого лидера - Б.Ельцина, поэтому даже не хотел давать экономическую помощь Горбачеву. И это тоже понятно, поскольку разные этапы развития требуют иных руководителей той или иной структуры. Горбачев стал "тормозом", его нерешительность могла повернуть весь процесс назад. По этой причине был запущен, как представляется сегодня, странный процесс ГКЧП, который и привел к выходу на арену Б.Ельцина. Это был инструментарий по убиению Горбачева и поднятию Ельцина.



Несомненным плюсом Горбачева следует признать элемент новизны, привнесенный в мир брежневского и постбрежневского застоя. Люди зашевелились, просто почувствовав что-то новое. Особенно это касалось молодежи.

А. Гельман справедливо вспоминает об этом ветре перемен: "Мне кажется, что при Горбачеве очень много умных людей – ученых, писателей, режиссеров – принимали участие в политике. Значительная их часть были народными депутатами СССР. Была какая-то интеллектуальная атмосфера не только вокруг Горбачева, надо вспомнить Александра Николаевича Яковлева, всю команду Горбачева. И это имело огромное значение. Это были люди, которым другие люди доверяли, их уважали. Поэтому возникала какая-то нравственная атмосфера. К сожалению, это исчезло. Причем нельзя сказать, что это исчезло только по вине Ельцина и Путина. Это исчезло еще и потому, что объективно не вошли в жизнь те ожидания людей, которые появились при Горбачеве, – я имею в виду ожидания экономически лучшей жизни. Поэтому казалось, что все было напрасно, что "перестройка" была не нужна. А сейчас это даже как-то культивируется. И иногда мы видим просто вражеское отношение к "перестройке", в ходу утверждения, что те, кто делал "перестройку", привели ко всем несчастьям, они во всем виноваты" (33).

При этом вовсе не Горбачев или Яковлев реально и юридически разрушили СССР, это ведь сделал Б. Ельцин. Он же отодвинул Горбачева от руководства. Вся история с его отречением от власти выглядело пошаговой просчитанной постановкой, за которой стояли реальные режиссеры и первым шагом которой был ГКЧП.

Вот список "прегрешений" Горбачева, который в борьбе за свое место, потерял все, включая доверие людей: "Горбачев оказался слишком привержен "социалистическому выбору" и категорически отказывался от радикального скачка к рыночной экономике. Близким людям президент СССР признавался, что не хочет навязывать народу шоковую терапию, своего рода "коллективизацию" наоборот. Эти помыслы были гуманны, но экономика и финансы катились в тартарары и к лету 1991 года Горбачев с его длинными путаными речами надоел людям "хуже горькой редьки". Росло число тех, кто начал тосковать по "твердой руке", говорить о необходимости установить в стране чрезвычайное положение, диктатуру. Горбачев всерьез надеялся на финансовую помощь Запада, но в этом он просчитался. За месяц до августовских событий он поехал на встречу "Семерки" в Лондон, рассчитывая, что западные страны, хотя бы на будущее, пообещают Советскому Союзу

новый "план Маршалла", чтобы облегчить его рыночную трансформацию. Но до этого Горбачев уже получил десятки миллиардов от Западной Германии и Южной Кореи. Все эти деньги ушли в песок, так что и сам президент не знал, как это объяснить. В стране нужно было наводить административно-политический порядок. Но вместо этого нарастал политический хаос" (34).

Сюда можно добавить, что в это время ускорились многие процессы: новые веяния шли и из соцстран, и из нового парламента, и из собственных медиа. Тот же А. Любимов говорит о "Взгляде", что "это было антисоветское телевидение. Не в смысле, что мы всегда были политически антисоветскими, в плане того, что у нас были гости и «про», и «контра», но просто страна не запомнила тех, кто «про», а тех, кто «контра» – всех запомнили, потому что такое было настроение в обществе, общество искало какие-то выходы из того духовного тупика, в котором оно находилось" (35). И еще: "Дело не в том, что мы говорили, а именно как. То есть, все это стилистически выглядело настолько странно и настолько не так, что люди додумывали и читали – мы там говорили между строк, а они слышали между букв".

Или в другом интервью: "В программах «Взгляд» и «12-й этаж» впервые на советском ТВ появились люди неформатные. На фоне советских дикторов в галстуках, читающих по бумажке, мы выглядели иначе. Мы говорили и про ужасы сталинского времени, но у нас в эфире часто были и представители компартии. Всегда соблюдался баланс. Плюс у нас в студии висел генератор точного времени. Потому что люди не могли поверить, что мы работали в прямом эфире. Мы всё время снимали и показывали звонки в студию, сами на них отвечали, чтобы телезрители потом могли сказать: «Я говорил с **Листьевым**». Такого на советском телевидении до этого не было" (36).

Как ни странно, но основной революцией, которая реализовалась тогда, была революция медийная. Люди слышали другие речи, как с экранов телевизора, так и с трибуны парламента. Это были не только другие речи, но и совершенно новые люди. Вот этот синтез людей и речей с тех пор потерян. И была вера в этих людей. Сегодня почти все, или многие, уже научились говорить, но у нас нет веры в этих людей. Горбачев, подталкиваемый Яковлевым, сделал только первый шаг в трансформации страны. Он явно медлил и все время останавливался, боясь потерять не столько поддержку населения, как свое кресло. Поэтому на сцену был выведен игрок № 2 Ельцин, который и довел ситуацию до логического конца, и одна команда сменила другую.

Много интересного можно увидеть и в книге воспоминаний самого А. Яковлева "Сумерки" (37): и как он знакомил Горбачева с Трюдо, и как это повлияло на англичан, Правда, непонятно, почему он это делал, да еще представлял Горбачева при этом в роли будущего лидера страны. Получается, что это Яковлев сделал из секретаря ЦК по сельскому хозяйству великого "Горби". Вот как это выглядело по модели Яковлева: "Я думаю, что именно с поездки в Канаду политическая элита на Западе стала присматриваться к Горбачеву как к будущему лидеру. Позднее бывший министр иностранных дел Великобритании Джеффри Хау рассказывал мне, что, когда английское правительство обсуждало вопрос о приглашении возможного будущего советского лидера, информация из Советского Союза была противоречивой. Рассматривались кандидатуры Горбачева, Гришина, Романова. Решили посоветоваться с Трюдо. Последний высказался за Горбачева. Англичане прислушались к совету канадцев".

И институт, который он возглавил, вернувшись из Канады, тоже был не просто академическим институтом. Это был think tank по обслуживанию советской верхушки. Вот как он о нем рассказал в своих воспоминаниях: "Практически институт считался как бы научно-исследовательской базой ЦК, выполнял разные поручения, готовил десятки справок (например, работники международного отдела ЦК очень любили перекладывать собственную работу на институты). Институтские ученые часто привлекались к подготовке выступлений и докладов для высшего начальства, что считалось «большим доверием». А те, кому «доверяли», были людьми, как правило, с юмором. Когда начальство произносило «свой» текст, его авторы садились у телевизора и комментировали это театральное представление: «А вот этот кусок мой», «А вот эту чушь ты придумал», «А теперь меня читает». Смеялись. А на самом-то деле на глазах творился постыдный спектакль абсурда".

Но все они пытались не оторваться от Ленина, уйдя от Сталина, что и явилось причиной торможения. А. Ципко вспоминал: "Доклад Горбачева на переломном январском Пленуме ЦК КПСС 1987 года буквально пронизан ссылками на труды В. И. Ленина. Автор этой книги еще в июне 1986 года по заданию Наиля Бикенина, тогда заместителя заведующего отдела пропаганды ЦК КПСС, подготовил материал, живописующий Ленина как реформатора. Горбачев тогда так обильно цитировал Ленина не только для того, чтобы придать легитимность своим реформаторским планам, но и потому, что искренне, как и все шестидесятники, верил, что не будь Сталина, исходная демократическая

основа социализма зацвела бы пышным цветом. Концепция «гуманного демократического социализма», которая становится идеологией КПСС уже после XIX партийной конференции, разделялась одновременно и лидерами первой советской легитимной оппозиции, лидерами Межрегиональной депутатской группы. И Горбачев прав, настаивая до сих пор, что в идеологии Межрегиональной группы, сформулированной в сборнике статей «Иного не дано», нет ничего, что бы выходило за рамки философии перестройки" (38).

Ципко также вспоминал, как в марте 1985 г. его вызывал помощник Горбачева по идеологическим вопросам Г. Смирнов и сказал: "Михаил Сергеевич считает, что наша трагедия состоит в том, что в 1929 г. победил Сталин, а не Бухарин, что мы сошли с того пути строительства социализма, который был начертан Лениным".

Все это означало, что они хотели остаться на месте в то время, когда все вокруг зашевелилось и забурило, в том числе с их помощью. И когда систему "прорвало", Горбачев просто поплыл по этому течению. Несколько отличающуюся картину событий нарисовал В. Медведев, которого Горбачев на очередном витке сделал главным идеологом, подчинив ему и А. Яковлева. Это было в 1988 г., что многие сегодня уже забыли (39 – 41). В книге своих воспоминаний В. Медведев дает другую версию ухода А. Яковлева из ЦК: "Для Брежнева взгляды человека не были самым важным, среди его доверенных лиц были люди с различными, можно сказать даже противоположными убеждениями. Главное для него - личная преданность. Вот и в данном случае дело скорее было в том, что Яковлев, как и удаленный до него Степаков, рассматривался как выдвиженец "московской группы", поддерживался А. Н. Шелепиным, который был соперником Брежнева за влияние и власть в партии в послехрущевский период. Прошло немного времени и Яковлев вообще был удален из ЦК" (42). Интересно, что в конце жизни А. Яковлев принял буддизм (43).

\*\*\*

Со Сталиным во главе режиссеры и писатели в довоенное создавали один формат человека, работая над максимальным отрывом его от до-революционного формата. И это соответствовало общей советской логике трансформации, когда Лысенко и Мичурин, к примеру, создавали новые типы растений (44), а Макаренко исправлял малолетних преступников. При Брежневе был зафиксирован конечный результат

этой трансформации - советский народ. И этот результат сохраняется по каким-то параметрам и сегодня.

Была создана новая "социальная идентичность", которую перестройка принялась разрушать. Интересно, что только сегодня, а точнее в 2016 г., американское военное агентство по научным исследованиям DARPA объявило программу по созданию принципиально новых социальных наук более объективного порядка, перед которыми стоит задача прикладных разработок в сфере "социальной идентичности" (45 – 47).

Опыт перестройки - это не столько новое мышление, как опыт освобождения от догматического мышления, державшего страну то в ежовых рукавицах, то в пропаганде, то в цензурировании всего, что хоть на каплю отличалось от принятой нормы. Результаты существенного отставания СССР в развитии новых технологий тоже были причиной перестройки, поскольку страна, не поставив на первое место развитие своей интеллектуальной составляющей, стала все проигрывать. Паритет в гонке вооружений удерживался все более затратными методами.

И вот очередное свидетельство ошибочности таких приоритетов, высказанное в связи с появлением "секретной" школы Илона Маска: "Илон Маск убежден, что главная война в будущем развернется за талантливых людей. Интеллектуальный капитал превращается в самый дефицитный ресурс. Действительно, за время после окончания Второй Мировой войны соотношение между материальными и интеллектуальными активами в мировой экономике изменилось с 30 к 70 на 65 к 35. Мозги превращаются в производительную силу, а инновационное мышление обеспечивает прогресс экономики" (48, см. также 49 - 50).

Мир всегда будет двигаться вперед. Вопрос только в том, какие из избранных приоритетов будут помогать ему, а какие мешать. Сильные страны давно вынесли на первое место человеческий капитал. Но им также следует заниматься, вкладывать ресурсы, как это происходит с любым ресурсом: от зерна до нефти и газа. Не вкладывая ничего, будет получаться ничего и на выходе. И именно так сегодня происходит с наукой и образованием, тем самым закладывая еще большее отставание и на будущее.

### **Литература:**

1. Glaser E. We went too far in toppling authority. Some is good for us // [www.theguardian.com/commentisfree/2018/apr/09/toppling-authority-populism](http://www.theguardian.com/commentisfree/2018/apr/09/toppling-authority-populism)
2. О чем говорил в Киеве Фрэнсис Фукуяма // [delo.ua/economyandpoliticsinukraine/o-chem-govoril-v-kieve-frensis-fukujama-glavnye-tezisy-327709/](http://delo.ua/economyandpoliticsinukraine/o-chem-govoril-v-kieve-frensis-fukujama-glavnye-tezisy-327709/)

3. Петрушенко Н. Почему Яковлев пришлось Брежневу не ко двору // im-hoclub.by/ru/material/pochemu\_jakovlev\_prishelsja\_brezhnev\_u\_ne\_ko\_dvoru
4. Сумароков Л. Штрихи к личностному портрету Суслова // old.nasledie.ru/persstr/persona/symarokov/article.php?art=28
5. Яковлев А. Против антиисторизма // left.ru/2005/15/yakovlev132.shtml?print
6. Латунский И. "Банда четырех"и Горбачев. Интервью В. Фалина // www.sovsekretno.ru/articles/id/5367/
7. Филин Г. Двойное назначение. Александр Яковлев двойной агент или честный пособник западных разведок? // versia.ru/aleksandr-yakovlev-dvojnij-agent-ili-chestnyj-posobnik-zapadnyh-razvedok
8. Над Н. Бывший первый заместитель Председателя КГБ СССР Филипп Бобков: Развалом СССР руководил член Политбюро Яковлев // www.kp.ru/daily/26656/3677031/
9. Яковлев А. Перестройка: 1985 - 1991. Незданное, малоизвестное, забытое // www.alexanderyakovlev.org/fond/issues/parts/73229/1023310/pages/1
10. Документы Яковлева период с 1983 по 1991 // nsarchive2.gwu.edu/rus/Yakovlev.html
11. Над Н. Бывший первый заместитель Председателя КГБ СССР Филипп Бобков: Развалом СССР руководил член Политбюро Яковлев // www.kp.ru/daily/26656/3677031/
12. Документы Яковлева. Период с 1983 по 1991 // nsarchive2.gwu.edu/rus/Yakovlev.html
13. Александр Яковлев. Перестройка: 1985–1991. Незданное, малоизвестное, забытое // www.alexanderyakovlev.org/fond/issues/parts/73229/1023310
14. Агеева И.А. Канадское досье М.А. Суслова: идеология во внешней политике СССР // cyberleninka.ru/article/v/kanadskoe-dosie-m-a-suslova-ideologiya-vo-vneshney-politike-sssr
15. Сумароков Л. Сумерки архитектора Яковлева // old.nasledie.ru/persstr/persona/symarokov/article.php?art=97
16. Легостаев В. Теневик демократии // zavtra.ru/blogs/1998-12-013all
17. Кравченко Л. Лебединая песня ГКЧП. - М., 2010.
18. Кашин О. Медиаменеджер перестройки. Л. Кравченко, освободитель и душитель // rulife.ru/mode/article/830/
19. Кравченко Л. СССР разрушили Яковлев и Шеварнадзе. Интервью // www.fontanka.ru/2010/08/17/080/
20. "Люди видели старого и больного человека". Брежневу не дали уйти на пенсию. Это закончилось войной и позором // lenta.ru/articles/2018/04/12/leonardo/
21. Сумароков Л. Андропов. Дальше, дальше, дальше // old.nasledie.ru/persstr/persona/symarokov/article.php?art=64
22. Ципко, Александр Сергеевич// ru.wikipedia.org/wiki/D1%87
23. Ципко А. Публикация разделов книги "Прощание с социализмом" // tsipko.ru/2010/01/18B7%D0%B4-2/

24. Ципко А. История ИМЭСС глазами "невыездного" // [tsipko.ru/2010/01/18/C2%BB/](http://tsipko.ru/2010/01/18/C2%BB/)
25. Кузьмина О. Я пришел дать вам волю. Интервью А. Ципко // [vm.ru/news/2015/04/02/ya-prishel-dat-vam-volyu-282788.html](http://vm.ru/news/2015/04/02/ya-prishel-dat-vam-volyu-282788.html)
26. Ципко А. Перестройка, или бунт против марксистских запретов // [sr.fondedin.ru/new/fullnews\\_arch\\_to.php?subaction=showfull&id=1130136140&archive=1130138106&start\\_from=&ucat=14&](http://sr.fondedin.ru/new/fullnews_arch_to.php?subaction=showfull&id=1130136140&archive=1130138106&start_from=&ucat=14&)
27. Дранкина Е. Древнейшая мужская профессия // [www.kommersant.ru/doc/3579535](http://www.kommersant.ru/doc/3579535)
28. Яковлев А. Я говорил про обновление социализма, а сам знал, к чему дело идет. Интервью // [www.ng.ru/ideas/2003-12-02/1\\_yakovlev.html](http://www.ng.ru/ideas/2003-12-02/1_yakovlev.html)
29. Медведев Ж. Необъявленный дефолт СССР // [www.2000.ua/specproekty\\_ru/opasnaja-professija/glavy-iz-knigi-opasnja-professija/neobjavlennyj-defolt-sssr.htm](http://www.2000.ua/specproekty_ru/opasnaja-professija/glavy-iz-knigi-opasnja-professija/neobjavlennyj-defolt-sssr.htm)
30. Яковлев А. Большевизм - социальная болезнь XX века // Черная книга коммунизма // [krotov.info/libr\\_min/24\\_ch/er/naya\\_kn\\_01.htm](http://krotov.info/libr_min/24_ch/er/naya_kn_01.htm)
31. Яковлев А. Письмо М.С. Горбачеву. Март 1991 // [nsarchive2.gwu.edu/rus/text\\_files/Yakovlev/1991-03-Yakovlev-Gorbachev.pdf](http://nsarchive2.gwu.edu/rus/text_files/Yakovlev/1991-03-Yakovlev-Gorbachev.pdf)
32. Яковлев А. Письмо М.С. Горбачеву. 2 апреля 1991.
33. Отставка Михаила Горбачева: трагедия или драма? // [www.svoboda.org/a/27449083.html](http://www.svoboda.org/a/27449083.html)
34. Зубок В. ГКЧП 25 лет спустя, Разрушение советского Левиафана // [www.bbc.com/russian/features-37113785](http://www.bbc.com/russian/features-37113785)
35. Любимов А. 30 лет программе "Взгляд" // [echo.msk.ru/programs/tv/2064086-echo/](http://echo.msk.ru/programs/tv/2064086-echo/)
36. Любимов А. В журналистике сейчас тотальный разврат. Интервью // [www.aif.ru/culture/person/aleksandr\\_lyubimov\\_v\\_zhurnalistike\\_seychas\\_totalnyy\\_razvrat](http://www.aif.ru/culture/person/aleksandr_lyubimov_v_zhurnalistike_seychas_totalnyy_razvrat)
37. Яковлев А.Н. Сумерки. - М., 2005.
38. Ципко А. Перестройка как русский проект. - М., 2014.
39. Медведев В. Идеолог. Интервью // [www.itogi.ru/nashe/2011/52/173122.html](http://www.itogi.ru/nashe/2011/52/173122.html)
40. Медведев В. Соппротивление реформам зрело в недрах партийно-государственного аппарата // [www.ng.ru/ng\\_politics/2010-05-18/10\\_medvedev2.html](http://www.ng.ru/ng_politics/2010-05-18/10_medvedev2.html)
41. Медведев В. Осмысленный и поэтапный план перестройки так и не был создан. Интервью // [www.ng.ru/ng\\_politics/2015-05-19/9\\_medvedev.html](http://www.ng.ru/ng_politics/2015-05-19/9_medvedev.html)
42. Медведев В.А. В команде Горбачева: взгляд изнутри. М., 1994.
43. Андреев Б. Метаморфоза. Перед смертью "архитектор перестройки" принял буддизм // [www.kp.ru/daily/26656/3677031/](http://www.kp.ru/daily/26656/3677031/)
44. Tucker R.C. Stalin and the uses of psychology. - Santa Monica, 1955.
45. Next generation social science (NGS2) // [www.darpa.mil/program/next-generation-social-science](http://www.darpa.mil/program/next-generation-social-science)
46. DARPA next generation social science program seek new models, theories and tools for predictive science of social phenomena // [idstch.com/home5/international-](http://idstch.com/home5/international-)

defence-security-and-technology/technology/ict/darpa-next-generation-social-science-program-seek-new-models-theories-tools-predictive-science-social-phenomena/

47. DARPA Support for Penn-led Team to Develop 'Next Generation' Social Science // [almanac.upenn.edu/articles/darpa-support-for-penn-led-team-to-develop-next-generation-social-science](http://almanac.upenn.edu/articles/darpa-support-for-penn-led-team-to-develop-next-generation-social-science)

48. Лесков С. Наша война и секретная школа Маска // [www.rosbalt.ru/blogs/2018/04/14/1696262.html](http://www.rosbalt.ru/blogs/2018/04/14/1696262.html)

49. Romeyn K. Details emerge on Elon Musk's super-secret L.A. school // [www.hollywoodreporter.com/news/details-emerge-elon-musks-super-secret-la-school-1029882](http://www.hollywoodreporter.com/news/details-emerge-elon-musks-super-secret-la-school-1029882)

50. Jackson A. Elon Musk launched a secretive LA private school for his kids 4 years ago and there are still almost no details available // [www.businessinsider.com/elon-musk-ad-astra-school-2017-11](http://www.businessinsider.com/elon-musk-ad-astra-school-2017-11)

**Еркин Байдаров<sup>3</sup>**

## **Анализ многовекторности и безопасности во внешней политике государств Центральной Азии**

### **Введение**

Кардинальные социально-экономические и политические преобразования, происходящие сегодня в Республике Казахстан, приводят к росту национального сознания, научному осмыслению прошлого исторического опыта, дают возможность по-новому осмыслить те процессы, происходящие в настоящее время и предвидеть будущее, являясь тем самым основой осмысления нами феномена цивилизации и диалектики глобальных процессов современности.

Понимание того факта, что история – это не только сумма знаний о прошлом, но и историческое мышление, формирующее гражданскую позицию, помогает в воспитании у членов социума не только чувства национальной гордости, но и чувства патриотизма, любви к Родине.

Это тем более важно, когда в эпоху перемен в жизни общества неизбежно возникают вопросы о причинах и смысле совершающегося, попытки хотя бы теоретически наметить выход из кризисной ситуации, оправдать или отвергнуть настоящее, обосновать свои исторические цели, социально-политические программы на будущее, формируемые в терминах, адекватных времени. Все это вместе приводит к оживле-

---

<sup>3</sup>Работа выполнена в рамках научно-исследовательского проекта «Многовекторность и безопасность внешней политики Республики Казахстан и стран Центральной Азии» (№BR05236550) по программе целевого финансирования научных, научно-технических программ Министерства образования и науки Республики Казахстан на 2018-2020 гг.



нию той области знания, которая названа Вольтером «*философией истории*» и является осмыслением социальной действительности, основанной на ретроспекции прошлого и иногда конструировании будущего с целью «упорядочить» историческое пространство и время.

К тому же процесс осмысления своеобразия современного мира, его целостности актуален для всех стран мира и их сообществ. В условиях образования многополярного мира особый интерес представляет изучение внешней политики восточных стран, участие которых в глобальной мировой политике сегодня становится все более активным. В данном контексте обращает на себя внимание политика многовекторности и безопасности Республики Казахстан, которая с самого начала обретения независимости превратила ее в главный принцип внешней политики, определив как «развитие дружественных и предсказуемых взаимоотношений со всеми государствами, играющими существенную роль в мировых делах и представляющими для нашей страны практический интерес» (1, с.510).

Несмотря на довольно значительный имеющийся материал по внешнеполитической деятельности Республики Казахстан с момента обретения независимости в конце XX в. (2), следует отметить, что до сих пор не был осуществлен социально-философский анализ политики многовекторности и безопасности внешней политики страны. Такой анализ необходим, поскольку многовекторность и безопасность внешней политики РК основываются на историческом прошлом страны, политических традициях и практике, уходящей своими корнями в XV век, к моменту образования Казахского ханства (1465), одной из преемниц Золотой орды, крупнейшего государственного образования Евразии эпохи средневековья.

\*\*\*\*\*

### **Многовекторность как фактор «географического расположения»: от Казахского ханства к Республике Казахстан**

Если обратиться к толковому словарю, то понятие «многовекторный» обозначает направленность на основные географические направления (о внешней политике государства) (3).

Философия исторических событий на евразийском пространстве и, в частности, на территории одного из его крупнейших регионов Центральной Азии, показывает, что многовекторность во внешней политике, а также связанные с ней вопросы безопасности и прежде и ныне были направлены именно на основные географические направления, став следствием «географического расположения» (1, с.462). Такая

интерпретация содержит в себе базовый элемент современной внешнеполитической доктрины стран региона.

В данном контексте многовекторная внешняя политика государств Центральной Азии на современном этапе их развития наряду с физической рефлексией на географическое окружение, является своего рода «ответом» нового субъекта международных отношений на «вызовы» сложной, непредсказуемой среды.

*С чем это связано?*

Во-первых, необходимость проведения многовекторной внешней политики была обусловлена расположением Казахстана и других стран региона на обширной территории между двумя крупными государствами, такими как Россия и Китай.

Во-вторых, особенности внешней политики объясняются и тем, что на протяжении веков и на современном этапе выход на мировые рынки для Казахстана и стран Центральной Азии из-за отсутствия морских границ возможен только через территории сопредельных государств.

В свою очередь, небольшая численность и малая плотность населения в Казахстане при обладании большой территорией также вынуждает решать проблемы сохранения суверенитета и территориальной целостности, сохраняя компромисс в отношениях с соседями.

И, не в последнюю очередь, интерес мировых геополитических и геоэкономических центров силы к Казахстану и центрально-азиатскому региону в целом, немалая часть которого связана с ресурсным потенциалом республик, также способствует многовекторному выбору внешнеполитических приоритетов (4).

Соглашаясь с мнением казахстанского политолога М. Лаумулина, что многовекторность означает балансирование между различными геополитическими центрами силы, оказывающими влияние на Казахстан и на Центральную Азию, отметим, что государствам Центральной Азии сам Всевышний велел использовать систему координат Global Politics так, как необходимо для сохранения своих национальных интересов. В этом аспекте, многовекторность стран региона необходимый инструментарий в дипломатических отношениях с остальным миром, который позволяет сбалансированно и одновременно равномерно поддерживать отношения с важными центрами сил и основными мировыми и региональными игроками.

Таким образом, многовекторность во внешней политике Республики Казахстан и стран Центральной Азии означает проведение тонкого и сбалансированного геополитического курса, искусную игру на противоречиях между важнейшими центрами силы современного мира,

направленную на то, чтобы обеспечить национальные интересы страны и максимально ослабить свою зависимость (5).

Ее основы в регионе Центральной Азии сложились еще в эпоху раннего средневековья и продолжались до ее завершения в XVII веке (1648). Примерами здесь могут быть внешнеполитическая деятельность Тюркского и Западно-Тюркского каганата, империи Тимура (Тамерлана), Казахского ханства, внешней политике которых было характерно многовекторность, сбалансированный и прагматичный курс, в котором обеспечение вопросов безопасности играло важную роль.

Если о внешней политике Тюркского и Западно-Тюркского каганата и империи Тимура (Тамерлана) имеется большой массив научной литературы, то этого нельзя сказать о Казахском ханстве, исследование которого по настоящему началось только с момента обретения независимости и национального суверенитета в конце XX столетия. Государственная программа «Народ в потоке истории» и 550-летний юбилей образования Казахского ханства в 2015 году стали началом масштабного, качественного скачка исторической науки Казахстана на базе современной методологии и методики исследования, расширения горизонтов национальной истории казахов, формирования нового исторического мировоззрения нации (6).

Исторически государственность на территории Казахстана формировалась веками, сохраняя при этом основные ценностные ориентиры, главные среди которых – единство народа и независимость. Поэтому так важно в условиях модернизации общественного сознания в Республике Казахстане говорить о «...национальной истории как источнике законной гордости и культурного самопонимания» (7, с.59).

Образование Казахского ханства во второй половине XV века (1465) стало ключевым периодом в истории Казахстана, характеризующимся укреплением традиций государственности кочевых народов Дашт-и-Кипчака, борьбой за независимость и территориальную целостность. Эпоха, обозначенная первыми казахскими ханами Кереем (1465-1473) и Жанибеком (1473-1480), заложила фундамент традиций толерантного сосуществования и сотрудничества казахов со своими соседями (8).

Начало активной внешней политике Казахского ханства, прошедшего путь от возникновения до крупного государства в центрально-азиатском регионе было положено при хане Касыме (1445/1446-1523/1524), при котором территория Казахского ханства существенно расширилась, в том числе и в западном направлении. Преемник Касыма – Тауекел-хан (1582-1598) стал одним из первых казахских ханов, установивших союз с Россией, закрепив его договором в 1594 году.

Однако активное расширение границ Русского государства приближало его к казахским степям. Тауекел-хан, учитывая эти внешнеполитические реалии, осознавал необходимость иметь с растущим соседом стабильные политические и экономические связи.

В 40-е годы XVII века главным вектором внешней политики Казахского ханства становится джунгарский фактор. Борьба против джунгар была наиболее успешной при хане Тауке (1680-1718). Однако после его смерти начинается период раздробленности Казахского ханства. В начале 30-х годов XVIII века казахские правители соглашались на вассальные отношения с Российской империей, желая получить военную и экономическую поддержку в противостоянии с джунгарской, а позднее китайской угрозой. Однако протекторат обернулся военно-казахской колонизацией края.

Небезуспешные стремления противостоять колонизации связаны с именем Абылай-хана (1711-1780), который сумел использовать ряд благоприятных факторов и сыграл выдающуюся роль в осуществлении сбалансированной внешней политики Казахского ханства.

Для успешного решения территориальных вопросов требовались качества дипломата. И вот в этом проявилась одна из сильнейших черт Абылай-хана. Будучи влиятельным султаном, он сумел в 1748 году принять подданство России, а в 1756 году, сохраняя его, принять китайское подданство, оставаясь практически самостоятельным (9). Благодаря этому он сумел в 50-60-х годах XVIII века решить насущные политические и земельно-территориальные проблемы казахов с наибольшей выгодой для своего народа. В итоге, благодаря целенаправленной деятельности Абылая, политическая карта Казахстана приобрела близкий к современному вид<sup>4</sup>.

Признание вассальной зависимости от Пекина было связано с тем, что после разгрома Джунгарского ханства в 1755-1758 гг. к казахским вла-

---

<sup>4</sup>«Геродот казахской степи» А.И. Левшин в своей книге «Описание киргиз-казахских, или киргиз-кайсацких, орд и степей» (1832) четко и точно охарактеризовал внутреннюю и внешнюю политику Абылай-хана: *«Превосходя всех владельцев киргизских летамы, хитростию и опытностию, известным умом, сильный числом подвластного ему народа и славный в ордах сношениями с императрицею российской и китайским богдоханом. Уверенный в своих достоинствах, он искусно привлекал к себе приверженцев важностию своею и осторожным поведением, грозил врагам своею силой и, признавал себя, смотря по нужде, то подданным русским, то китайским, а на самом деле был властитель совершенно независимый»* // Левшин А.И. Описание киргиз-казахских, или киргиз-кайсацких, орд и степей. – Алматы: Санат, 1996. – С. 254.

дениям в Центральной Азии вплотную приблизился Цинский Китай. Следует отметить, что полное уничтожение Джунгарии, несмотря на всю остроту взаимоотношений между двумя последними кочевыми государствами Евразии, не входило в замыслы казахских правителей. Однако попытки сохранить Джунгарское ханство как государство-буфер между Казахской степью и Китаем не принесли успеха. Но втянувшись в борьбу за джунгарское «наследство» казахам удалось приобрести и удержать за собой новые кочевья, которые существуют и сегодня в составе Синьцзян-Уйгурского автономного района (СУАР) КНР.

Военное противостояние Казахского ханства и Цинского Китая в 1756-1757 гг. вело к большим потерям с обеих сторон. Именно большие потери в сражениях с казахами, а также нехватка продовольствия заставило Пекин отозвать войска из Казахстана. По ориентировочным данным (из китайских и русских архивов), из 20-тысячной китайской армии, направлявшейся на запад, вернулось не более 3 тысяч.

Летом 1757 г. цинские войска через Тарбагатайские горы вновь вторглись в казахские земли. Понимая бесперспективность борьбы за возрождение Джунгарии, казахские султаны во главе с Абылаем, начали вести переговоры с Пекином, изъявив желание, наладить политические и экономические связи с Цинской империей.

В результате в сентябре 1757 г. в Пекин было направлено посольство во главе с Канжигером и Омиртаем. Во время аудиенции у императора Цяньлуна казахские послы, с одной стороны, объяснили свои действия против Китая 1756-1757 гг. ошибкой, с другой, объявили Алтай и Тарбагатай своими законными кочевьями и настаивали на передаче его казахам. Казахи стремились вернуть пастбища, особенно богатые земли в долинах верховьев Иртыша и Или, а также и на Тарбагатае. Цины же претендовали на все земли, принадлежавшие ранее Джунгарии. В конце концов эти проблемы были решены дипломатическим путем (10, с.192).

Решающим в стабилизации обстановки в Семиречье, Алтае и Тарбагатае, а также международного признания ханского достоинства Абылая, но «не выше того, каким он обладал у казахов» было посольство во главе с его наследником Вали султаном (1741-1821) в 1769 г. Прибытие первенца Абылая и его наследника к цинскому двору должно было иметь серьезные политические и экономические последствия для хана. Вали султан должен был служить гарантом лояльного отношения к цинскому правительству в обмен на неизменную поддержку фамилии Абылая как при жизни хана, так и после его смерти.

Завещая своим сыновьям выстраивать хорошие отношения с Китаем и Россией, Абылай-хан в то же время подчеркивал, что следует «более сближаться с Китаем, но хранить согласие с Россией» (11, с.115).

Таким образом, в условиях практически двойного протектората, ведя «политику лавирования», балансируя на противоречиях между двумя великими державами, Абылай-хан с помощью многовекторной внешней политики сумел сохранить казахскую государственность.

После смерти Абылай хана в 1780 году, в начале января 1781 года Вали был утвержден в звании хана императором Цяньлуном (1711-1799), по сложившейся на тот момент в казахско-китайских отношениях традиции и стал преемником хана Абылая.

Хан Вали правил в Среднем жузе на протяжении 40 лет в (1781–1821) и старался в силу своих возможностей продолжать политику своего отца. Столь продолжительное правление является уникальным не только в истории Казахстана, но и во всем регионе Центральной Азии. Преследуя как политические, так и экономические интересы, он старался достаточно регулярно посылать своих послов в Китай. Так, согласно китайским дворцовым хроникам, мы можем говорить о семи - официальных посольствах Вали хана за 40 лет его правления в 1782, 1787, 1791, 1795, 1800, 1803 и 1809 годах (12).

Реально оценивая политическую ситуацию, Вали проявлял склонность к контактам с Цинской империей, признававшей потомков хана Абылая в качестве легитимных представителей власти в Среднем жузе. Пекин же, оказывая номинальную поддержку казахским ханам и султанам, выступал в роли противовеса между казахской правящей элитой и царской администрации с берегов Невы.

Однако Уставы 1822 и 1824 годов о казахх Среднего и Младшего жузов фактически объявлявшие, что отныне казахские земли государственная собственность Российской империи, почти на 170 лет прекратили развитие казахской государственности.

С распадом Советского Союза, продолжавшего на протяжении более 70 лет традицию бывшей метрополии по отношению к Казахстану и Средней Азии, новые независимые государства Центральной Азии начали новую страницу своей истории. Провозгласив свою независимость в декабре 1991 года, Республика Казахстан сумела за сравнительно короткий исторический отрезок времени занять довольно прочные позиции на международной арене. При этом стране удалось избежать межэтнических и межконфессиональных конфликтов, о неизбежности которых говорили многие эксперты-советологи.

## Многовекторность и безопасность Казахстана и стран Центральной Азии в теоретических конструктах

Соседство с двумя гигантами – Россией и Китаем, как уже было отмечено выше, вынуждает Казахстан и страны Центральной Азии маневрировать и балансировать между различными геополитическими центрами силы.

Естественно, чтобы выжить в окружении более сильных соседей, приходится принимать «правила игры» или же вести «свою игру».

У Казахстана, как и у его соседей по центрально-азиатскому региону имеются свои национальные интересы, которые необходимо решить с пользой для стран региона, и эта задача во многом будет зависеть от способностей руководства стран. В данном контексте государствам Центральной Азии важно найти общий баланс интересов и выступать единым фронтом, чтоб не оказаться пешками в чужой игре и не попасть в костер конфликтов, зажженный руками тех, кому регион нужен только для достижения собственных геополитических выгод **(13)**.

Из так называемой неореалистической теории международных отношений нам известно, что страны, оказавшиеся зажатыми между сильными державами, выбирают стратегии балансирования или присоединения к сильному (*bandwagoning*), стремясь обеспечить свою безопасность. На деле мотивация может быть более нюансированной и различной – балансирование, мотивированное «самосохранением и защитой уже существующих ценностей», или «присоединение к сильному лагерю, как «самовозвышение» для получения желаемых ценностей» **(14)**. Если есть внешняя угроза, то выбирается стратегия балансирования во избежание потерь, если фон более позитивный, то выбирается присоединение к сильному лагерю с целью получения выгод.

Как отмечает Никола Контесси **(15)**, для небольших государств великие державы представляют собой как возможность, так и угрозу: возможность, потому что привлечение их может стать источником помощи, покровительства, престижа или других преимуществ; угрозу, поскольку очевидные диспропорции меньших стран делают их уязвимыми для усугубления зависимости от кого-то.

Согласно Контесси, страны Центральной Азии стали классическим примером «мультивекторности», которая варьируется между четырьмя типами. *Первый тип* устанавливает главную задачу многовекторной внешней политики: обеспечение национальной безопасности и утверждение и сохранение суверенитета и независимости перед большой силой. В регионе это приобретает особое значение в свете стремления России восстановить «сферу привилегированных интересов». Поэто-

му, несмотря на сильные культурные, лингвистические и исторические привязанности, многовекторная внешняя политика государств Центральной Азии направлена на предотвращение этого подчинения, одновременно избегая зависимости и от Запада или Китая.

*Второй тип* направлен на то, чтобы изолировать режим от системного давления, подрывающего его легитимность. Будучи недемократическими государствами и оставаясь по большей части авторитарными, страны Центральной Азии, тем не менее, декларируют свою приверженность ценностям демократии, вступив в такие западные региональные организации, как Организация по безопасности и сотрудничеству в Европе (ОБСЕ). Но одновременно страны Центральной Азии подчеркивают приверженность принципам суверенитета и невмешательства, будучи членами таких «евразийских» организаций, как Шанхайская организация сотрудничества (ШОС) и Организация Договора о коллективной безопасности (ОДКБ), используя их как параллельный источник международной (ре) легитимации.

*Третий тип* относится к диверсификации покупателей природных ресурсов. Для стран-экспортеров энергетических ресурсов цель состоит в разработке альтернативных маршрутов экспорта для диверсификации клиентской базы и увеличения прибыли. *Четвертый тип* направлен на содействие социально-экономическому развитию через диверсификацию инфраструктуры и интеграцию в глобальные транспортные маршруты (15).

Какие именно интересы и тактики стоят за многовекторной политикой? Так, Елена Гнедина (16), объясняет некоторые основы многовекторности с точки зрения переговорной теории, где многовекторность, это политика сотрудничества и сосуществования со всеми региональными державами. Другие, однако, считают «многовекторную» внешнюю политику как «непостоянное, бессвязное и идеологически пустое» (17), поведение, что помогает постсоветским государствам воздерживаться от систематического и плодотворного сотрудничества с теми или иными странами. Например, с Россией или ЕС.

Главный аргумент Гнединой состоит в том, что «многовекторность» не является ни балансирующей стратегией, ни выбором присоединения к сильному лагерю – постсоветские элиты используют переговорную стратегию с конкурирующими внешними участниками в отношении условий сотрудничества (16). Поскольку их способность к переговорам ограничена, постсоветские государства стремятся усилить переговорную позицию (*bargaining power*) посредством тактического маневрирования, преследуя свои собственные цели.



Кроме того, есть несколько предпосылок для успешной «многовекторной» внешней политики. Во-первых, внешние субъекты могут осознать стратегическое намерение более мелкого государства и в конце концов отказаться от переговорной игры. Тогда меньшее государство потеряет преимущество в переговорах и, возможно, игра окончится. Во-вторых, успех «многовекторной» политики также может зависеть от темы переговоров. Чем теснее меньшее государство переходит к формальному сотрудничеству с одним внешним субъектом, через заключение юридических соглашений о торговле, энергетике или политической интеграции, тем быстрее сужается поле для маневра для него самого.

Многовекторная внешняя политика, следовательно, представляет собой результат совокупного коллективного выбора политическими элитами, действующими под значительными внутренними и внешними ограничениями. Аналогичным образом, т.е. логикой конкуренции руководствуются Россия и ЕС, США или Китай, хотя не всегда признавая это на официальном уровне **(18)**.

Если же рассуждать о проблеме национальной безопасности, то они всегда находились в центре внимания руководства стран Центральной Азии. Например, в Стратегии «Казахстан-2030» национальная безопасность сформулирована в качестве первого, самого главного долгосрочного приоритета социально-экономического развития страны в XXI веке. Это и не удивительно, так как национальная безопасность жизненно важна для любого государства. Как отмечает Президент РК Н.А. Назарбаев: «Наш основной приоритет незыблем и бесспорен: безопасность нации и сохранение государственности» **(19, с.235)**.

Для создания эффективной системы обеспечения безопасности государства необходимо иметь четкое представление о методологических основах концепции безопасности. Понятийный род концепции должен иметь свою логику «течения» понятий, которыми мы в настоящее время пользуемся. Для этого первоначально нужно определиться и раскрыть родовое понятие «безопасность», а затем ее систематику видов. Если родовое понятие сущности «безопасность» на сегодняшний день остается довольно устойчивой, то по уточнению его содержания ведутся споры. Например, в контексте нашей проблематики: 1) безопасность – это состояние защищенности важных интересов государства; 2) безопасность – это способность государства защитить свои жизненно важные интересы; 3) безопасность – это свойство государства противодействовать угрозам опасности и 4) безопасность – это система мер государства, направленная на предотвращение опасности.

Однако любое вышеназванное определение безопасности является по сути вторичным, так как состояние защищенности, способность к защите, свойство предотвращать угрозы, система мер и прочие категории безопасности сами по себе не возникают. Во-первых, защищенность важных интересов государства необходимо сформировать, во-вторых, способность защитить эти интересы, всего лишь есть одна из сторон объективной реальности и, в-третьих, система мер, также создаваемая и формируемая доминанта социально-политического бытия. Каким же образом Казахстану и его соседи по региону должны решать противоречие современной глобализации и национальной безопасности? На какую из сторон этого противоречия им следует сделать акцент? Эти вопросы имеют судьбоносное значение для развития стран Центральной Азии на ближайшую и отдаленную перспективу.

На наш взгляд, национальная безопасность в условиях глобализации – есть, прежде всего, защищенность государства и людей, населяющих его, от любых неприемлемых для них изменений: геополитической среды обитания, материальных и духовных потребностей, ресурсов, технологий, информации, научно-образовательного потенциала страны, идейно-нравственных идеалов, взаимоотношений с другими государствами и народами.

Они основаны на совокупности трех аспектов:

1. Защищенности личности, собственности, интересов;
2. Политической, экономической, социальной, культурной защищенности социума, его материально-духовных интересов;
3. Безопасности страны, целостности её территории, а также сохранности основных политических, социальных, культурных, экономических, военных, экологических институтов и материально-духовных ценностей.

Они в свою очередь базируются на трех основных принципах:

1. Самосохранении государства как гаранта безопасности личности, общества и страны;
2. Как целостной системы сложных структурных факторов по организации и осуществлению защиты государства по его физическому, нравственному сохранению и самосовершенствованию.
3. Безопасности – неперемennого условия обеспечения защищенности поставленных перед обществом задач.

Парадигмами национальной безопасности стран Центральной Азии в политическом аспекте могут быть:

- национальная безопасность как функция и обязанность государства;

- геополитический и цивилизационный моменты национальной безопасности;
- проблемы новой геометрии безопасности;
- международная, региональная и национальная безопасность;
- военно-политический аспект национальной безопасности;
- социально-экономическая, образовательная и культурная составляющие национальной безопасности.

Таким образом, национальная безопасность Казахстана и стран Центральной Азии, в контексте процессов, которые происходят сегодня в мире, может быть проявлена как сохранение его базовых потенциалов, таких как:

- физическое здоровье, численность населения, процент в его среде трудоспособного населения (популяционные ресурсы);
- богатство территории проживания природными ресурсами (природные ресурсы);
- качество технической и технологической системы общества (цивилизационные ресурсы);
- качество образования и науки в обществе (цивилизационные ресурсы);
- характер и качество нравственной системы ценностей (духовно-культурные ресурсы) (20).

При этом мировоззренческий фактор может стать решающим в борьбе народов за свое сохранение. Причина этого в том, что именно он является наиболее подверженным чувствам и эмоциям, являясь самым коротким путем к достижению целей общественного развития, исповедуемых социальными группами (21).

### **Многовекторность внешней политики Казахстана и стран Центральной Азии: *pro et contra***

Впервые «многовекторность» в контурах внешней политики Казахстана была обрисована 2 декабря 1991 года на пресс-конференции по итогам президентских выборов, когда избранный народом Казахстана на этот пост Нурсултан Назарбаев на вопрос об ориентации Казахстана на Восток или Запад заявил об открытости государства и отметил, что «Казахстан в силу своего геополитического положения и экономического потенциала не вправе замыкаться на узкорегиональных проблемах. Это было бы непонятно не только у нас в стране, но и за ее пределами. Будущее Казахстана и в Азии, и в Европе, и на Востоке и на Западе. Взаимопонимание между Востоком и Западом зиждется на знании особенностей друг друга и содержит в себе огромные возможности, которые предстоит обратить на благо наших стран и народов.

Проводя именно такую политику, мы сможем исключить какие-либо проявления угрозы безопасности Казахстана. Мы сможем укрепить благоприятные внешние условия экономическим и политическим преобразованиям в нашей стране» (1, с.510).

Выступая 5 октября 1992 г. на 47-й сессии Генеральной Ассамблеи ООН в Нью-Йорке с предложениями о создании в Азии новой модели системы безопасности, казахстанский лидер определил «многовекторность» как политику дружественных и предсказуемых отношений со всеми государствами, согласно которой «Республика Казахстан не имеет каких-либо претензий ни к одной стране мира и постоянно проводит политику мирного урегулирования существующих и возможных претензий со стороны внешних государств» (22, с. 98-99).

С тех пор прошло более 25 лет, но принцип многовекторности и сегодня является «стержнем внешнеполитической деятельности страны» (К. Токаев). Факторами, которые придали многовекторности дальнейшее ускорение стало: (1) появление Китая в качестве серьезного игрока в Центральной Азии; (2) проведение Казахстаном самостоятельной политики в отношении других центров силы во второй половине 1990-х гг. Но по-настоящему многовекторной внешняя политика Казахстана стала в 2000-е гг., благодаря укреплению государственности, экономическому росту, завоеванию Астаной лидирующих позиций в Центральной Азии и в целом на постсоветском пространстве. Как показали последующие события, Казахстан действительно способен проводить реальную многовекторную, и при этом самостоятельную политику на различных уровнях мировой арены.

Практически одновременно с Казахстаном и другие центрально-азиатские страны заявили о том, что их внешняя политика будет направлена на выстраивание равноправных отношений с самыми различными внешними партнерами, исходя из национальных интересов.

Так, в начале 1990-х гг. основой внешней политики Узбекистана был провозглашен курс на достижение мира, стабильности и сотрудничества. При этом заявлялись открытость для сотрудничества с другими странами, независимо от их идеологии; взаимное уважение суверенитета и невмешательство во внутренние дела друг друга; мирное урегулирование споров и неприменение силы или угрозы силой; поддержание внеблокового статуса страны; равноправие и взаимная заинтересованность в развитии межгосударственных отношений. Эти принципы легли в основу национальной внешнеполитической стратегии, получившей название политики «самостоятельности» («мустакиллик») или политики «открытых дверей».

Следует подчеркнуть, что при этом Узбекистан стремился установить приемлемый для себя баланс в отношениях со своими основными партнерами на международной арене, в первую очередь – с Россией, США и Китаем, лавируя между ними, избегая чрезмерного сближения с кем-либо из них в ущерб отношениям с другими и одновременно преследуя на региональном уровне собственные интересы, т.е. фактически следуя принципу «многовекторности», провозглашенному Казахстаном.

Анализируя факторы, побудившие прибегнуть к многовекторной внешней политике Киргизию, а также последствия этого курса в отношениях с Москвой, Вашингтоном и Пекином в первое десятилетие независимого существования республики, российский эксперт А.Князев считает, что в целом это был удачный эксперимент. «С точки зрения практичности от такой политики Киргизия выигрывала довольно много, включая как преференции со стороны России и других стран СНГ, от Китая, так и определенные послабления от международных финансовых организаций. Было очевидно, что такая политика не может продолжаться бесконечно, но в условиях 1990-х гг. она была для Киргизии, пожалуй, единственно верной» (23, с.113).

Аналогичного мнения относительно преимуществ проведения многовекторной политики другой центрально-азиатской страной – Таджикистаном, придерживался и А.Сатторзода, считавший, что такая политика «наиболее соответствует реалиям переходного периода и глобализационных процессов, является единственным методом выживания, приносящим весомые дивиденды, а также эффективное продвижение своих национальных интересов в различных направлениях международных отношений» (24).

Сходную позицию по вопросам внешнеполитической стратегии и тактики занял и Туркменистан, встав, как и его соседи по региону, на путь лавирования между влиятельными державами. Важной особенностью внешней политики Туркменистана стал провозглашенный им статус постоянного нейтралитета, признанный на международном уровне в результате принятия в 1995 г. соответствующей резолюции ООН.

Таким образом, принципы «многовекторности» легли в основу международной деятельности всех пяти постсоветских государств Центральной Азии, хотя конкретные формы реализации этих концептуальных установок отличались от страны к стране. По мнению киргизского эксперта по международным отношениям К. Рахимова, «в первые годы независимости элитам центрально-азиатских государств был нужен многовекторный внешнеполитический курс для того, чтобы

найти источники для сохранения в рабочем состоянии объектов экономики в своих странах; позже он стал уже условием поддержания их политической власти и богатства» (25). Иными словами, этот курс стал прямым продолжением и отражением внутривластной борьбы и противоречий в странах региона (26).

Время показало, что внешняя политика, ориентированная на все возможные полюсы многополярного мира, каковой является многовекторность, наилучшим образом подходит к условиям баланса сил между основными центрами международных отношений. В своей приветственной речи на 6-ом Евразийском медиафоруме в 2007 году Президент РК Н.А. Назарбаев по этому поводу отметил, что: «Многовекторность казахстанской внешней политики была призвана установить партнерские отношения со всеми основными полюсами влияния – Россией, Китаем, США, ЕС, Индией, арабскими странами, странами Юго-Восточной Азии. И сегодня мы приближаемся к тому, чтобы все крупные международные акторы были заинтересованы в стабильном развитии Центральной Азии. Таким образом, казахстанская многовекторная внешняя политика ориентирована именно на новое концептуальное понимание многополярности» (27).

Что же касается перспектив многовекторной внешней политики Казахстана и стран Центральной Азии, то в конце 2000-х гг. преобладала мысль о его временности, переходности. Например, в итоговом документе международной конференции «Внешиполитическая ориентация стран Центральной Азии в свете глобальной трансформации мировой системы международных отношений», проведенной в 2008 году в Бишкеке, мы может прочесть, что: «Принцип многовекторности, лежащий в основе внешнеполитической практики стран Центральной Азии, все более обнаруживают свои пределы. Многовекторность центрально-азиатских государств во многом явилась следствием неготовности России после распада СССР выработать адекватную программу по развитию реально союзнических отношений в сферах экономики, политики и безопасности. В этих условиях другие игроки в регионе – США, ЕС, Китай продолжают форматировать регион, каждый в рамках своего понимания роли и места Центральной Азии в глобальном мире и, одновременно, остаются полюсами притяжения для стран Центральной Азии» (28, с.9-10).

Но новый мировой порядок естественно, привел к тому, что страны Центральной Азии придерживаясь многовекторности во внешней политике, тем не менее, продолжают искать новые пути для сохранения своей безопасности и «многовекторность» не служит помехой. Здесь

можно согласиться с тезисом американского политолога Александра Кули, что многовекторность Казахстана и других стран Центральной Азии предопределена набором внешних факторов, связанных с тремя центрами силы – КНР, РФ и США. Последние присутствовали в регионе в 2001-2011 гг. Тогда США решительно и активно заключали партнерские соглашения с рядом стран региона, чтобы поддержать свою войну с терроризмом. Это был первый и весьма существенный фактор перебалансировки сил в регионе. Вторым фактором стало экономическое расширение КНР на фоне отступления России. Третьим и последним фактором влияния стали действия России в старом державном духе. Таким образом, многовекторность, под влиянием всех трех факторов, дала не только Казахстану, но и другим странам Центральной возможности усилить свои собственные интересы.

В тоже время, сегодня некоторые эксперты задаются вопросом: Продлится ли «золотой век многовекторности» Казахстана в обозримом будущем? Так, по мнению Джона Энгвалла и Сванте Корнелла, сотрудников Европейского аналитического центра [Silkroadstudies.org](http://Silkroadstudies.org) (Central Asia-Caucasus Institute & Silk Road Studies Program): «Следует четко уяснить, что Казахстан не отказывается от многовекторности во внешней политике. Фактически, сегодня Казахстан ищет альтернативных внешних партнеров еще более настойчиво, чем раньше. Страна формально стала первопроходцем концепции многовекторности во внешней политике, когда сфокусировалась на отношениях с Россией, Китаем и впоследствии с США. Практическое участие в многосторонних организациях приобрело такой масштаб, что само по себе обрело характеристики «четвертого вектора» внешней политики Казахстана. Того самого, который не только четко обозначает контуры страны на карте мира, но и подкрепляет ее суверенитет вовлечением в большое количество международных организаций» (29).

По мнению Марлен Ларюэль, директора Программы Центральная Азия Института европейских, российских и евразийских исследований (IERES) при Университете Дж. Вашингтона (США): «В последние годы традиционная многовекторная политика Казахстана действительно столкнулась с вызовами, представленными изменением Россией международной границы Украины, с аннексией Крыма и тревожным ухудшением отношений между США и Россией. Многовекторность может функционировать только в мире, где есть определенный баланс между силами и где есть коллективная воля в сохранении мира, но гораздо труднее быть «многовекторным» в период высокой поляриза-

ции, когда страны сталкиваются с необходимостью сделать выбор (30).

В свою очередь, Никола Контесси, доцент кафедры гуманитарных и общественных наук, политологии и международных отношений Nazarbayev University (Казахстан), считает, что Казахстан играет более значительную роль в международных делах (в том числе будучи постоянным членом Совета Безопасности ООН и инициатором астанинского процесса), и это, скорее всего, укрепляет его многовекторную политику. До сих пор действия на практике были также последовательны с многовекторностью, и нет никаких признаков того, что правительство Казахстана намеревается изменить свой курс (30).

### **Заключение**

Многовекторная сбалансированная политика Казахстана, направленная на поиск компромиссов в интересах стабильного развития общества, играет значительную роль в глобальном и региональном масштабе. Это связано во многом с тем, что многовекторная политика Казахстана прагматична, поскольку позволяет соблюдать баланс в регионе, одновременно отстаивая национальные интересы. Известный казахстанский дипломат и политический деятель Касым-Жомарт Токаев утверждает, что именно многовекторность ведет к отсутствию жесткой зависимости внешнеполитического курса от поведения того или иного партнера, от непредсказуемости развития ситуации в том или ином регионе, от изменения конъюнктуры мирового рынка. Она позволяет обеспечить взаимовыгодное сотрудничество, стабильных и дружественных отношений, прежде всего с непосредственными нашими соседями, государствами Содружества независимых государств (СНГ), а также с ведущими политическими и экономическими центрами современного мира (31, с.25).

Действительно, за время существования независимого Казахстана многовекторная внешняя политика обеспечила вхождение в мировое сообщество и укрепление международных позиций. Возросшая субъектность Казахстана на мировой арене свидетельствует о повышении роли и международного авторитета государства, увеличении регионального веса, росте значения для глобальной экономики и финансовых институтов. Казахстан является инициатором и локомотивом интеграционных процессов в регионе и активным участником международных региональных и глобальных структур. Так, французский эксперт по Центральной Азии А. Делетро, в интервью немецкому изданию Deutsche Welle заметил, что «у Казахстана самая амбициозная внешняя политика, если сравнивать ее со странами региона. И казах-



станская дипломатия достаточно успешна». Свидетельством этому стало председательство Казахстана в ОБСЕ (2010), а теперь членство в Совете безопасности ООН (2017-2018), которое, безусловно, станет огромным политическим уроком для страны и окажет огромное влияние на мировом уровне (32).

Подводя итоги социально-философского и политологического анализа многовекторности и безопасности Республики Казахстан и стран Центральной Азии отметим, что многовекторность как основной принцип внешней политики Республики Казахстан и стран Центральной Азии доказал свою целесообразность и продемонстрировал, что является единственно верным методом выживания в современном глобализированном мире. Странам Центральной Азии необходимо и дальше следовать сбалансированному внешнеполитическому курсу, учитывающему как ее национальные интересы, так и динамику мирового и регионального развития. Только такая политика может способствовать укреплению суверенитета и государственности, вхождению стран в систему международных отношений и мирохозяйственных связей, принести немалые дивиденды республикам. Именно многосторонность и многоуровневость внешней политики как сознательный и продуманный выбор стран региона, способна обеспечить безопасность и стабильность развития центральноазиатских сообществ.

#### **Литература:**

1. Ертысбаев Е.Е. Казахстан и Назарбаев: логика перемен. – Астана: Елорда, 2001. – 576 с.
2. Токаев К.К. Под стягом независимости. Очерк о внешней политике Казахстана. – Алматы: ИД «Жибек жолы», 1997. – 594 с.; Чжен Кун Фу. Геополитика Казахстана между прошлым и будущим. – Алматы: Жеты жаргы, 1999. – 227 с.; Токаев К.К. Дипломатия Республики Казахстан. – Астана: Елорда, 2001. – 552 с.; Аубакирова А.А. Геополитические и географические факторы в формировании внешнеполитической стратегии Республики Казахстан. – Алматы: Экономика, 2003. – 272 с.; Султанов Б.К., Музапарова Л.М. Становление внешней политики Казахстана. – Алматы: КИСИ при Президенте РК, 2005. – 356 с.; Внешняя политика Республики Казахстан: Учебник / Под ред. Байзаковой К.Е. – Алматы: КазНУ им. Аль-Фараби, 2006. – 302 с.; Каптагаев О.К. Многовекторная внешнеполитическая стратегия Казахстана в контексте межцивилизационного диалога. – Алматы, 2010. – 254 с.; Медеубаева Ж. История формирования внешнеполитической доктрины Республики Казахстан (1991-2010 годы). – Астана, 2012. – 288 с.; Лаумулин М.Т. Казахстан в современном мире: внешняя политика многовекторности. – Астана-Алматы: ИМЭП при Фонде Первого Президента, 2014. – 272 с.; Назарбаев Н.А. Эра независимости. – Астана, 2017. – 508 с. и др.

3. Ефремова Т.Ф. Новый словарь русского языка: Толково-словообразовательный. – М.: Русский язык, 2000. – Т. 1: А – О. – 1213с.
4. Лаумулин М. Многовекторность внешней политики Казахстана – плюсов больше, чем минусов [Электронный ресурс]: Режим доступа: // <http://www.centrasia.ru/newsA.php?st=1078126740>, 01.03.2004.
5. Калишевский М. Казахстан: от «многовекторности» внешней политики к «многополярности» СНГ. Часть 1 [Электронный ресурс]: Режим доступа: // [fergana.ru/article.php?id=4994](http://fergana.ru/article.php?id=4994), 20.03.2007.
6. Программа исторических исследований «Народ в потоке истории» [Электронный ресурс]: Режим доступа: // <http://e-history.kz/ru/contents/view/331>
7. Назарбаев Н.А. В потоке истории. – Алматы: Атамұра, 1999. – 298 с.
8. Жанбулатова Р. Приоритеты внешней политики Казахстана: исторические традиции и современность // *Concorde*. – 2015. – №5. – С. 77-80
9. Байдаров Е.У. Эпоха хана Абылая и казахская цивилизация в контексте глобальной истории (историко-философский аспект) // Казахстан – перекресток взаимодействия цивилизаций: Материалы научной конференции (5-9 июля 2007 г.) – Алматы: 2007. – С.160-168.
10. Артыкбаев Ж.О. История Казахстана: Учебник для студентов вузов. – Алматы: Қазақ университеті, 2006. – 312 с.
11. Валиханов Ч.Ч. Аблай // Валиханов Ч.Ч. Собрание сочинений в пяти томах. Т.4. – Алма-Ата, 1985.
12. Хафизова К. Международные связи Вали хана // *Мысль*. – 2016. – №7.
13. О многовекторности Казахстана, аналитике, внешней политике РК (Интервью с Булатом Султановым) // <http://sayasat.org/tribune/928-omnogovektornosti-kazahstana-analitike-vneshnej-politike-rk>, 08.06.2014.
14. Randall L. Schweller. Bandwagoning for Profit: Bringing the Revisionist State Back // *International Security*, 1994. Vol. 19, No. 1 (Summer). Pp. 72-107.
15. Nicola P. Contessi. Foreign and Security Policy Diversification in Eurasia: Issue Splitting, Co-alignment, and Relational Power // *Problems of Post-Communism*, 2015. Vol. 62, Issue 5. Pp. 299-311.
16. Elena Gnedina. 'Multi-Vector' Foreign Policies in Europe: Balancing, Bandwagoning or Bargaining? // *Europe-Asia Studies*, 2015. Vol. 67, Issue 7. Pp. 1007-1029.
17. Taras Kuzio. Is Ukraine Part of Europe's Future? // *The Washington Quarterly*, 2006. Vol. 29, Issue 3. Pp. 89-108.
18. Многовекторная дипломатия в теории и на практике (часть 1) [Электронный ресурс]: Режим доступа: // <http://caa-network.org/archives/12951>, 19 апреля 2018 г.
19. Назарбаев Н.А. Критическое десятилетие. – Алматы: Атамұра, 2003. – 240с.
20. Байдаров Е.У. О проблемах национальной безопасности государства // Россия в глобальном мире: вызовы и перспективы развития. Четырнадцатые Вавиловские чтения: материалы постоянно действующей Всероссийской междисциплинарной научной конференции с международным участием: в 2

- ч. / под общей редакцией проф. В.П. Шалаева. – Йошкар-Ола: Марийский государственный технический университет, 2011. – Ч.1. – С. 14-17.
21. Шалаев В.П. Мироззрение как фактор национальной безопасности в условиях западофикации глобального мира // Регионоведение. – 2008.- №3. – С. 272-278.
22. Назарбаев Н.А. Эпицентр мира. – Астана: «Елорда», 2001. – 294 с.
23. Князев А.А. Векторы и парадигмы киргизской независимости (очерки постсоветской истории). – Бишкек, 2012. – 420 с.
24. Сатторзода А. Некоторые теоретические аспекты многовекторности во внешней политике государств Центральной Азии [Электронный ресурс]: Режим доступа: // <http://www.easttime.ru/analitic/1/206.htm>, 08.09.2009.
25. Фасхутдинов Г. Многовекторность внешней политики: феномен Центральной Азии [Электронный ресурс]: Режим доступа: // <http://www.dw.com/ru/многовекторность-внешней-политики-феномен-центральной-азии/a-18778534>, 13.10.2015.
26. Чуфрин Г. Внешнеполитическая стратегия постсоветских стран: теоретические аспекты // Россия и новые государства Евразии. 2018. №1 (XXXVIII). – С. 9-22.
27. О внешней политике Республики Казахстан [Электронный ресурс]: Режим доступа: // <http://www.eamedia.org/ru/history/2007/443/447>
28. Внешнеполитическая ориентация стран Центральной Азии в свете глобальной трансформации мировой системы международных отношений / Под ред. Князева А.А., Миграняна А.А. – Бишкек, 2009. – 232 с.
29. Дербисов А. Может ли Казахстан сохранить многовекторную политику? [Электронный ресурс]: Режим доступа: // <https://365info.kz/2016/09/prodolzhaet-li-mnogovektornaya-vneshnyaya-politika-byt-variantom-dlya-kazahstana/>, 19.09.2016.
30. Многовекторная дипломатия на практике – Казахстан [Электронный ресурс]: Режим доступа: // <http://caa-network.org/archives/12956>, 20.04.2018.
31. Токаев К.К. Очерки дипломата. – Алматы: ИД «Жибек жолы», 2007. – Кн. 2: Под стягом независимости. – 288 с.
32. Внешнюю политику Казахстана назвали наиболее амбициозной [Электронный ресурс]: Режим доступа: // [http://tengrinews.kz/kazakhstan\\_news/vneshnyuyu-politiku-kazahstana-nazvali-naibolee-ambitsioznoy-244347/](http://tengrinews.kz/kazakhstan_news/vneshnyuyu-politiku-kazahstana-nazvali-naibolee-ambitsioznoy-244347/), 26.10.2013.

**Mətləb Mahmudov**

### **Sosiomədəni ehtiyatlar məkan-zaman tarixi kontekstində**

Sosiomədəni ehtiyatların müasir vəziyyəti kontekstində, onun qorunması və istifadə edilməsi, bütün bu mirasın tarixi kontekstdə nəzərdən keçirilməsi çox mühüm aktual əhəmiyyət daşıyır. Sosiomədəni ehtiyatların inkişafının

demək olar ki, hər bir tarixi aspekti bu və digər dərəcədə, onların ölçüsü və səviyyəsindən asılı olmayaraq, təkcə ictimai əhəmiyyətli funksiyanı yerinə yetirmir, həmçinin fikri müəyyən cəmiyyətlərin ənənələri və mədəniyyətlərinin bərpası ilə bağlı mühüm tarixi problemlərin həllinə doğru yönəldərək sosiomədəni mühitin təbii vəhdətində qorunması məsələlərini də əhatə edir.

Bundan əlavə, keçmişdə sosiomədəni ehtiyatlar, baxmayaraq ki, cəmiyyət üçün həmişə əhəmiyyətli olsalar da, əsas siyasi qərarlardan kənarda qalıblar. Müasir dövrdə onlar əksər inkişaf etmiş cəmiyyətlər tərəfindən azadlıq və yaradıcılıq, modernləşmə və inkişaf strategiyasının tərkib hissəsi kimi qəbul edirlər. Bununla əlaqədar, sosiomədəni ehtiyatların formalaşmasında iştirak edən əksər institutlar müasir sosial kontekstdə mədəni irsin integrasiyasının yollarını, konseptual və hədəf vəzifələrinin həyata keçirilməsi ilə bağlı problemlərin həllinə yönəlmişdir. Sosiomədəni ehtiyatlar, mədəniyyətin daxili dəyərlərinə (yaddaş, yaradıcılıq, ənənə və s.) əsaslanaraq və gələcək inkişaf dinamikasına təsir göstərərək, bəzən keçmiş mədəniyyətin tarixi cəhətini kənara qoyur. Təsadüfi deyil ki, müasir tədqiqatçıların işlərində folklor "renessans" xarakterli maraq yaranmışdır: "yenilik" ilə yanaşı, "miras" və "ənənələr" də, həm nəzəri əhəmiyyətə, həm də praktik tətbiqə malik, elmi müzakirələrin başlanğıcı olan anlayışlara çevrilir. Bu qeyd edilənlər əsasında insan inkişafının proqram-genetik amilləri durur, mədəni irsin integrasiyasının tarixi modellərinin öyrənilməsi problemi aktuallaşır. Buna görə də, cəmiyyətin sosiomədəni ehtiyatlarının formalaşması və inkişaf dinamikasının öyrənilməsində bu yanaşmanın tətbiq olunmasının müsbət nümunələrinin fəlsəfi bir təhlilinin həyata keçirilməsi vacibdir.

Sosiomədəni dəyərlər institutları inkişaf etdikcə sosiomədəni ehtiyatlara çevrilir. Ən ümumi mənada, cəmiyyətdə sosial strukturların formalaşması və ya mövcudluğu vərsəliyi təmin edən bir sıra sosial normalar və nümunələr kimi müəyyən edilə bilər. Sosiomədəni institutlardan biri olan bu tərifə əsaslanaraq, cəmiyyətin mədəni imicinin inkişaf dinamikasının tarixi təcrübəsini nəzərdən keçirmək olar. Sonuncunu cəmiyyətdəki sosial münasibətləri tənzimləyən, mühüm sosial qərarların qəbul edilməsinə təsir göstərən, sosiallaşmanın və şəxsin sosial identifikasiyasının ən mühüm elementi kimi çıxış edən müəyyən dəyər-məna (normativ) sistemi kimi qəbul etmək olar. Göründüyü kimi, tarixi təcrübə altında cəmiyyətdə həm irrasional-mifoloji, nağıl süjetləri formasına, həm də elmi bilik formasına "çevrilən" keçmişlə bağlı fikirlər başa düşülür. Bir çox elm adamları "tarixi təcrübəni" fərqli şəkildə müəyyənləşdirirlər. Məsələn, V. V. Alekseyev tarixi təcrübəni ictimai inkişafın qanunauyğunluğunun müəyyənləşməsinə,

zəmanəmizin problemlərinin həllinin əsaslarının artırılmasını təmin edən biliklərin əldə olunmasına yönələn "keçmişin ictimai təcrübələrinin konsentrasiyası ifadəsi və ətraf mühitdə solumun fəaliyyəti" kimi müəyyən edir (1). Burada tarixi təcrübə yalnız bir memorial eksponat deyil, cəmiyyət üçün vacib, mühüm strateji resursdur, həyati problemləri həll etməyə və həyatın effektiv proqramlarını formalaşdırmağa kömək edir. Tarixi təcrübə sosial həyatın əvəzedilməz bir komponenti olaraq, onun ancaq cəmiyyətdəki rolunu (funksiyasını) fərqli formada ifadə edə bilər: cəmiyyətin sosiomədəni varlığının mürəkkəb quruluşunda həm mühüm, həm vacib və həm də mühüm olmayan həlledici amil kimi çıxış edə bilər. Bu amil cəmiyyəti möhkəmləndirən və ya məhv edən bir komponent kimi çıxış edə bilər. Nəhayət, tarixi təcrübə cəmiyyətin özünün inkişafını stimullaşdırır və ya hər hansı bir inkişaf üçün maneə də ola bilər. Cəmiyyətdə tarixi təcrübənin rolu, ilk növbədə, həmin cəmiyyətdə mövcud olan münasibətlərdən asılıdır.

Rus tədqiqatçısı Y. N. Yarkovanın fikrincə, tarixi təcrübənin qəbuluna dair üç əsas mövqe müəyyənləşdirmək olar. Bunlardan birincisini tarixi idealizm, ikincisini - tarixi nigilizm, üçüncüsünü isə tarixi realizm kimi qeyd etmək olar (2, s. 2).

Tarixi idealizmin mövqeyi onu göstərir ki, tarixi təcrübə tarixi realizmə münasibətdə ikinci dərəcəlidir. Bu mövqənin mahiyyəti,

- birincisi, mədəni təcrübənin mifologiləşdirilməsidir ki, bunun da nəticəsində obyektiv biliklər reallıqdan ayrılır, emosional rənglərlə zənginləşdirilir;
- ikincisi, kult-pərəstişlik, müqəddəs bilik kimi tarixi təcrübənin öyrənilməsi ilə əlaqəli dinə bağlılıqdır;
- üçüncüsü, mütləqiyyət formasında yoxlamaya ehtiyacı olmayan, mükəmməl, əbədi, dəyişməz, qüsursuz bilik kimi ifadə olunan tarixi təcrübənin ideallaşdırılmasıdır. Tarixi təcrübənin ideallaşdırılması bir növ qapalı, müqəddəs dəyər - məna sisteminə çevrilir, bir qayda olaraq, "qızıl" əsrin dövrünə aid tarixi hadisələrin dərk olunması həcmi məhdudlaşdırır. Müəllifin fikrincə, tarixi idealizm - emosional, apologetik mövqedir və onun tərəfdarlarına nümunələrin toplanması, davranış və fəaliyyət standartları kimi təsniflənən tarixi təcrübəni müasirliyə ekstrapolyasiya edilməsinə cəhddir. Burada tarixi idealizm ənənəvi mədəniyyətin xüsusiyyəti kimi önə çıxır və onun əsasını dünyaya insan varlığının əbədi şərti, qarşılanması üçün lazım olan bir sıra tələblər təşkil edir (2, s. 2). Əslində, bu tələblər, əvvəla ənənədən başqa bir şey deyil, ikincisi, bəzi dondurulmuş, konsentrasiya olunmuş və sublimasiya edilmiş tarixi təcrübələrdə mövcuddur. Məsələn, milli tədqiqatçımız Həsən Quliyev mədəni ənənəni məkan və

zamanda transmissiya yolu ilə toplanan, sosial təşkilati stereotiplərlə ifadə olunan, müxtəlif insan kollektivlərində təkrar olunan təcrübə məcmusu kimi ifadə edir (3). Digər milli tədqiqatçımız Əli Abbasovun qənaətinə görə post-fiqurativ mədəniyyət ənənəvi mədəniyyətin sinonimi kimi çıxış etdiyindən mövcud tarixi təcrübədə bu şüur və təcrübəyə yad olur (4).

Tarixi idealizm mədəni arxaizmlərdən meydana gəlmişdir. Arxaizm insana, qanunlara, ehkamlara, standartlara tabe olmayan, əsirlərlə qazanılmış həyat tərzini strategiyalarını itirməkdən qorxur. Ənənəvilik mədəniyyəti tarixi təcrübəni məhdudlaşdırır - bu təcrübədən kənar hər şey əks mədəniyyət kimi qiymətləndirilir, yəni, normalardan uzaqlaşan anomal hal, yaxud mədəniyyət hesab edilməyərək, ümumiyyətlə insan varlığı ilə əlaqələrdən uzaq olur. Fərdi səviyyədə, ənənəvi mədəniyyətə xas olan tarixi təcrübənin ideallaşdırılması həmişə düşüncənin çətinləşdirilməsi ilə müşahidə olunur, yəni müasir insanlara keçmişdə olan insanların əkizləri kimi baxılır. Yeni hallar müəyyən keçmiş vəziyyətlərin nüsxəsi kimi tanınır və buna görə də problemlərin həlli yolları, müəyyən əlaqələrin qurulması həmişə təhrif edilir. Tarixi təcrübə ilə əhatə olunan insanın dünyanı qavraması inanılmaz şəkildə daralır, bütün eşidilənləri və görünənləri yaddaşda qorunan mifoloji sujetlərə və obrazlara yönəldir, bununla uzlaşmayan hər bir şey isə kənara qoyulur (5). Bu fenomen mədəni bir dejavyu kimi müəyyən edilə bilər – bugünün keçmiş kimi qəbul edilməsi. Məhz bu vəziyyəti M. Eliada təsvir edərək bildirir ki, arxaik insan yalnız sakral, mifoloji reallığa aid olan əşyaları və hərəkətləri real, lazımlı və mənalı hesab edir. Tədqiqatçı göstərir ki, arxaik sivilizasiyaya aid bir insanla müasir insanın arasında olan əsas fərq sonuncunun "yeniliklərə" dəyər verməsi, ənənəvi mədəniyyət adamına ya önəmsiz təsadüf, ya da normanın pozulması kimi qəbul edən, yəni "səhv" və ya "günah" işlər görənləri kimi təsəvvür etməsi və bunların "qovulması" və ya "yox edilməsi" kimi fikirlərlə yaşamasından ibarətdir (6). Tarixi idealizm son dərəcə əzmkar bir mövqedir. Bu insanın keçmişi ideallaşdırmaq istəyindən, həm də bu mövqenin əhəmiyyətli dərəcədə mənəvi və intellektual səy tələb etməsindən irəli gəlir. F. Nitsşe insanın keçmişdən çətin dəf olunan asılılığını metafor formasında təsvir edir: "insan əbədi olaraq keçmişlə bağlıdır; nə qədər uzağa və tez qaçsa da, keçmişin zəncir həmişə ona bağlıdır" (7). Lakin müasir dövrdə qloballaşan dünyamızda tarixi təcrübənin ideallaşması perspektivsiz görünür. Yeniliyə uyğun olan proseslərin məzmunlarının köhnə məzmunlarla uzlaşdırılmasına yönələn cəhdlər gec, ya da tez bir zamanda iflasa uğraya bilər.

Tarixi təcrübəyə münasibətdə nigilist mövqe onun tamamilə inkarına yönəlir. Tarixi nigilizm həmişə bütün tarixi dövrləri yanlış və səhv hesab etməyə çalışır. Bu kontekstdə tarixi təcrübə lazımsız yük, insan varlığını və

cəmiyyəti ağırlaşdıran ballast kimi qəbul edilir. Tarixi təcrübəyə nigilist münasibətin müdafiəçilərindən biri Nitsşe olmuşdur. O düşünürdü ki, insanı keçmişin təqlidçisinə çevirən əlavə "tarix" yükü onlarda "tarix xəstəliyi" yaradır və bunun dərmanı "tarixi yaddan çıxarmaqdır" - keçmiş i unutma qabiliyyətinə malik olmaqdır (8). Nigilizm bu və ya digər mədəniyyət növü ilə eyniləşdirilmir, radikal ifadədə o, böhranla, qurulan dəyərlərin, normaların, idealların devalvasiyası ilə əlaqəli marjinal, düşkün tərifdir. Nigilizm - sivilizasiyalararası dövrün atributu olaraq, "öncəki sivilizasiyanın bütöv formada çökməsi"ni həyata keçirir (7, s. 227-228). Eyni zamanda dünyaya qarşı nigilist rəftar dünyanın rədd edilməsi ilə deyil, həm də bu və ya digər formada cəmiyyətlərdə tarixin mövcudluğunun dünyanın sosiomədəni dəyərləri, yəni son təhlildə, tarixi təcrübənin inkar edilməsi ilə bağlı fikirlərin rədd edilməsi deməkdir. M. Haydegger dünyaya nigilist münasibəti məhz bu cür başa düşürdü: "Nigilizm - köhnə yüksək dəyərlərin dəyərsizləşmə prosesidir. İlk dəfə bütün varlıqlara dəyər verən bu yüksəkliklər dəyərsizləşəndə, ona arxalanan varlıqda öz dəyərini itirir. Hər şey dəyərsizləşir, əhəmiyyətsiz olur" (9). Nigilizm mədəniyyətdə inkişaf edən dəyər sisteminin parçalanması, dağılması və mədəniyyətin xaosa çevrilməsidir. Sözsüz ki, sonralar nigilizmin kaosundan yeni düzən yarana bilər. Ona görə də nigilizmə yeni nəsil dəyərlərinin yaradılmasının zəmini kimi də baxmaq olar. Belə olan halda sonuncu nigilist çərçivəsinin kənarında yerləşir. Əlbəttə, bu nöqteyi-nəzər fəlsəfədə olanlardan, əsasən də F. Nitsşenin, M. Haydeggerin mövqeyindən fərqlənir. Onlar "klassik nigilizmdə" keçmiş dəyərləri inkar edən, yenilərə əsaslanan fenomenə diqqət cəkilir (10). Buna bənzərləri müasir dini cərəyanlarda görmək olar. Onlar hamını keçmiş dini-mədəni dəyərlərdən imtina etməyə səsləyirlər (İŞİD, Əl-Qaidə). Bura, destruktiv və konstruktiv nigilizmi fərqləndirən və nigilist mədəniyyəti və cəmiyyəti dəyişən bir amil kimi təsdiqləyən bəzi tədqiqatçıları da əlavə etmək olar (7). Lakin, məntiqi qanunlara ciddi əməl etsək görərik ki, nigilizm, inkar, məhvətmə qurğusudur, təsdiq və yaradılış deyil. Heç bir yaradıcı yönüm yoxdur və ola da bilməz. Mahiyyətcə, tarixi nigilizm - tarixi idealizmin özünəməxsus formasıdır, onun antitezisidir. Nigilist ölçülərdə tarixi təcrübə antiideal, əks dəyər kimi önə çıxır. Bununla belə nigilizmi mənasız adlandırmaq olmaz - dəyərlərin inkarı məna boşluğunun yaranmasına gətirib çıxarmır. Əksinə, bu inkar sayəsində, dünyadakı yaranan təsəvvürləri və tarixi təcrübə sərhədlərini genişləndirən müəyyən məna vahidləri formalaşır. Nigilist inkar tarixi təcrübəyə tənqidi yanaşma üçün bir nümunə yaradır. Əlbəttə ki, bu tənqidi konstruktiv adlandırmaq çətindir, bundan əlavə, o özündə analitik və refleksiv qurğu ehtiva edir, lakin tarixi təcrübəyə nigilist münasibət çərçivəsində şərtsiz müdafiədən

tənqidə keçid və tarixi təcrübənin qismən təftişi, onun yenidən baxılması baş verir. Çox da uzaq olmayan bir zamanda ekstrimist təşkilatlarla (Fransada "Qırmızı bahar", İtaliyada "Qırmızı briqadalar") yanaşı stülhsevər hərəkatlar da mövcud idi ("Qırmızı qızılğüllər", Hippı və s.). Tarixə tənqidi münasibət haqqında F. Nitsşe yazırdı: "İnsan yaşamaq üçün zaman keçmişini qırmaq və məhv etmək gücünə sahib olmalıdır; o, bu məqsədə keçmiş tarix məhkəməsinə cəlb edərək nail olur, sonuncunu ən ciddi sorğuya məruz qoyur və, nəhayət, ona hökm çıxarır..." (7, s.151). Bununla belə, tarixi nigilizm radikal formada sosial cəhətdən konstruktiv deyil, çünki insanı və cəmiyyəti yaranan problemlər qarşısında silahsız vəziyyətə salır. Tarixi təcrübənin inkarı sınaq və səhv metodlar vasitəsi ilə problemlərin həlli üçün universal bir strategiyaya çevrilməsinə səbəb olur və bu strategiya çox zaman səmərə vermir. Bundan əlavə, duruxmuş, bərkimiş nigilistik xaos varlığın məna parçasını təşkil edən bəzi qaydaya çevrilə bilər. Cəmiyyət səviyyəsində bu, təkamülün dalana dirənmiş budağı, yəni cəmiyyəti izdihama çevirən sosial tənəzzülə yönəldə bilər. Nigilizmə xas olan neqativləşmə şəxsi - psixoloji planda qabarıq şəkildə önə çıxır. Məsələn, V. Rayx nigilizmi "xasiyyətin nevrozu", patoloji təşkilatın şəxsiyyətlərinə xas olan "xasiyyətin qoruyucusu" kimi müəyyən etmişdir (12). Müasir psixologiya nigilizmi psixoloji müdafiənin mexanizmlərindən biri kimi şərh edir - öz unikallığını göstərmək məqsədi ilə dayanıqlı sosiomədəni normaların, qanunların xüsusi inkarına yönəlmiş reflektiv olmayan qurğu (13). Bütün nüfuz sahiblərinin nə isə inkar etmələri - öz dəyərini sübut etmək vasitəsidir, şüurlu və ya şüursuz, başqalarından hörmət ehtiyaclarına cavab almaq arzusu, tanınma, müvəffəqiyyət, nailiyyət, təqdir. Lakin, fərdi nigilizm sosialdan fərqli olaraq daha dayanıqlı və həyat qabiliyyətlidir, çünki o təmiz vəziyyətdə olan nigilizm deyil, şüurlu və ya şüursuz bir utilitarlıq olaraq inkarın məqsəd deyil, özünü təsdiq vasitədir (14). Əslində, tarixi təcrübəyə münasibətdə idealizmə və nigilizmə bir medalın iki tərəfi kimi baxmaq olar. Öz növbəsində, tarixi nigilizm özündə idealizmin potensiallarını ehtiva edir, çünki keçmişdən ayrılaraq, indiki və gələcək zamanı ideallaşdırmağa cəhd edir. Tarixi idealizm və tarixi nigilizm müvafiq olaraq İn Yan mövqelərindədilər və onlar öz yerlərini inversiya şəklində dəyişə bilərlər, yəni, tarixi təcrübənin ideallaşdırılmasının ardınca onu əvəzləyən nigilizmləşmə gəlir, və yaxud əksinə. Tarixi realizm - tarixi təcrübəyə münasibətdə tarixi nigilizmlə tarixi idealizm arasındakı qarşıdurmanı "yumşaldan", ortalama bir mövqedir. Tarixi təcrübənin real şəkildə məntiqi anlamı dialektik təbiətə malikdir - realizm idealizm və nigilizmin birləşməsi, sintezi nəticəsində yaranır, burada sintez nigilizmə və idealizmə sadə yüklənmədən daha çoxdur, yeni bir dəyər - məna məkanına,



yəni yeni dəyərlərin yerləşdirilməsinə bir çıxışıdır. Tarixi təcrübəyə realist münasibət bu təcrübəyə tənqidi-analitik yanaşmanın aktualaşdırılması ilə xarakterizə olunur. Sonuncu, Yaspersdə olduğu kimi, refleksiyanın inkişafı nəticəsində yaranır - "düşünmə qabiliyyətini öz predmetinə çevirir" (15), yəni öz tarixi təcrübəsinin üstünə çıxmaq bacarığı və ona tənqidi-analitik yüksəklikdən baxmaq imkanları əldə edir. Bu perspektivdə, tarixi təcrübə həyat üçün effektiv strategiyaların qurulması prosesində istifadə olunan cəmiyyətin sağ qalması üçün ən vacib resurs kimi görünür. Bu cür quruluşun əsas prinsipi bəzi "qızıl ortanın" tapılması prinsipidir, ənənə və innovasiya, keçmiş və gələcək, tarixi təcrübə və müasirlik arasında hədd-dur. Bu axtarış - birdəfəlik aksiya deyil, gələcəyə yönəlmiş prosesdir. A.S. Axiyezer tarixi təcrübənin tənqidini tarixin subyektini, onun təkrar istehsal funksiyasını dəyişdirmək üçün insan inkişafının məqsəd və şərtlərini yenidən nəzərdən keçirilməsi ilə əlaqəli tarixin aspekti kimi baxır. Onun fikrincə, bu cür yanaşma, son vəziyyətdə tarixin hərəkət edən qüvvələrinə, kütləvi fəaliyyətə, ona müvafiq olan mədəniyyətə, yaradıcılığın səviyyəsinə və sahəsinə yönəlmişdir (15). Tarixi təcrübəyə realist münasibət çərçivəsində keçmişin, bugünün və gələcəyin qarşıdurması təsəvvürü aradan qaldırılır. Tarixi təcrübəyə realist münasibət yaradıcı tipli mədəniyyətə aiddir, onun çərçivəsində dünya yüksək dəyərlər və insanın yaradıcı fəaliyyət məqsədi kimi mənalanır. Bu cür dünya dərkini dünyagörünüslü əsasını noosfera konsepsiyası təşkil edir. Burada insan ağıl yaradıcı, bizim planetin və yaxın kosmosun simasını dəyişən güc kimi göstərilir ki, bu da öz növbəsində düşünüən əksəriyyət üçün biosferi yenidən qurmağa səsləyir. Bu cür dünyadərki tarixi təcrübəyə yaradıcı münasibətin başlanğıcında dayanır, buna isə uyğun olmayan və ya məhv edilməli olan sərt qurğu kimi baxılmaz, insan yaradıcılığının dayağı olan yeni salınan meşələr kimi baxılır. Və bu da olmasaydı, yaradıcılıq boş, barsız fantaziyaya çevriləcəkdir. Göründüyü kimi, F. R. Ankersmit tarixi təcrübəyə yaradıcı münasibət bildirir və "yüksək tarixi təcrübə" konsepsiyasını irəli sürür. Onun fikrincə, sonuncu yaddaşın və unutmazlığın, keçmiş unutmamanın və ondan qopmanın paradoksal birliyini özündə ehtiva edir: "Tarixi təcrübənin yüksələn xarakteri sevgi və itirmə hisslərinin paradoksal birliyindən, yəni bizim keçmişə olan münasibətimizi müəyyən edən zövq və ağrı birləşməsindən" əmələ gəlir (18). Şəxsi-psixoloji planda tarixi təcrübəyə yaradıcı münasibət, ilk növbədə, ondan qaçmaqla deyil, reallığa münasibətdə aktiv mövqe ilə, ona kor-koranə tabeliklə deyil, tarixi təcrübənin öyrənilməsinə cəhdlə, psixoloji müdafiədən qaçmadan yaranan problemi həll etməklə, və nəhayət, şəxsi inkişafa və özünün aktualaşmasına yönəlməklə ifadə olunur. A. Maslouya görə, özünü aktualaşdırma şəxsiy-

yətin yaradıcı potensialının, onun bacarıqlarının, istedadının, imkanlarının reallaşdırılmasıdır, şəxsi kamilliyə və psixoloji sağlamlığa çatmasıdır (19). "Yaradıcı mədəniyyət" anlayışı M. Mid tərəfindən də daxil edilən "pre-fiqurativ mədəniyyət" anlayışı ilə əlaqəlidir. Burada sonuncuya gələcəyə, nəsilrlə dialoqa yönələn mədəniyyət kimi baxılır, yəni yalnız gənclər böyüklərə qulaq asır, həmçinin böyüklərdə gəncləri dinləyə bilir (5).

Beləliklə, tarixi idealizm, tarixi nihilizm, tarixi realizm - tipoloji triadadır və buna cəmiyyətin həyatqabiliyyətinə, özünüinkışafına, özünütəşkilinə yönələn sosiomədəni varlığın təhlil aləti kimi baxmaq olar. Əslində, bu və digər cəmiyyətlərdə tarixi təcrübəyə realist münasibətin varlığı və yoxluğunu ifadə edən özünüinkışaf qabiliyyətinin mühüm göstəricisidir. Və əksinə, cəmiyyətin tarixi təcrübəyə idealist-nigilist münasibətdə ilişib qalması sosial durğunluğu və hətta sosial tənəzzülü təqdir edir. Onu da nəzərə almaq lazımdır ki, cəmiyyətin tarixi təcrübəsi kollektiv tarixi təcrübə ilə uzlaşmır. Kollektiv tarixi təcrübə çərçivəsində fərdi tarixi təcrübə mövcuddur. Cəmiyyətin tarixi təcrübəsi onun üzvlərinin tarixi təcrübəsindən ibarətdir, ona görə də o, homogen deyil, heterogen yaranmadır (23). Buna misal olaraq, müasir postsovet məkanlarının cəmiyyətləri ola bilər, çünki burada tarixi yaddaş və tarixi keçmişə münasibət yekcins deyil. Müasir postsovet məkanlarının cəmiyyətlərində keçmiş qiyətləndirmədə iki mövqe daha üstün tutulur - tarixi idealizm ( "bəzədilmiş" qurğu) və tarixi nihilizm (qaralayıcı qurğu). Əsasən bu sovet keçmişinə aiddir: bəziləri sovet dönməni zamanla itirilmiş "qaranlıq əsr" adlandırır, sovet hakimiyyətini isə xalqa zidd, totalitar, öz millətinə genosid siyasəti yeridən bir hakimiyyət kimi qəbul edirlər. Digərləri isə sovet dövrünü "qızıl əsr" adlandırır, sovet hakimiyyətini isə insanlıq, ictimai ədalət və azadlıq tərəfi kimi qiymətləndirirlər. Buna görə də, bəziləri özünün sovet keçmişindən qürur duyur, digərləri isə hamını – bu dövrdən həmmən qürur duyanlar da daxil olmaqla, sovet dövründə törədilən "günahlardan" tövbə etməyə çağırırlar. Özü də, bu mövqələr inanılmaz şəkildə yerlərini dəyişə bilər, lakin keçmişlə bağlı dualizm (ikililik) dəyişməz qalır. Belə baxsaq, insan xasiyyətinin (Çar Rusiyasının vətəndaşları nəzərdə tutulur) dualizmi haqqında yazan, N. A. Berdyayev müxtəlif hadisələrin qiymətləndirilməsində dualizmə (ikililiyə) meyilliliyi və xalqın tarixi tələyinə olan fəlakətli təsirini qeyd etmişdir. O, həmmən dövrün vətəndaşlarının ziddiyətli şüurlarının cəmiyyəti "cansız həyat" yaşamağa, bütövlük və birlikdən məhrum edən varlığa çevrildiyini vurğulayırdı (23). Bu gün Azərbaycan və azərbaycanlılara parçalanmış cəmiyyət kimi baxırlar, söhbət təkcə coğrafi rakursdan getmir, həm də daxili mental parçalanmadan, milli xarakterin ziddiyətindən gedir. Müasir Azərbaycan

cəmiyyətinin əsas problemi - "ortalıq mədəniyyətin"nin yoxluğu və ya inkişaf etməməsidir. A. S. Axiyezerin tərifinə görə, "ortalıq mədəniyyət" - mədəni innovasiyadır, mediasiya nəticəsində, ikili müxalifət arasında anlamlı bir mövzuda fərqlərin aradan qaldırılması nəticəsində, yeni mədəniyyət məzmununun yaradıcı böyüdülməsi vasitəsilə qütb mənalari arasında yeni bir tədbirin axtarılması, ilk müxaliflikdən kənara çıxma nəticəsində alınan yeni mənalardır. Mədəniyyətin bütün yeni tərkibi, yeni mənalari mədəniyyət molekullarının, "ortalıq mədəniyyəti" vasitəsilə formalaşır (1). "Ortalıq mədəniyyətinin" yoxluğu, ilk növbədə, özünü tarixi təcrübəyə realist münasibətin azlığında göstərir, bu isə yalnız kütlənin şüurunda deyil, həm də intellektual elitanın təsəvvürlərində də özünü biruzə verir, konyunktur düşüncələrin ardınca gedərək, tarixin nigilist və idealist interpretasiyasına meyillir. Bu, həmişə özünü cəmiyyətin ictimai-siyasi dəyişkənliyi, böyük ictimai-siyasi sarsıntılar ərafəsində özünü göstərir. Bu mənada İ. A. Hobozovun iradı haqlı görünə bilər. O deyirdi ki, "əksər tarixçilər konyunktur düşüncələrlə tarixi yenidən yazırlar, vicdanları ilə əlbir olub, alimin şərəf kodeksini, elmi qərəssizliyi unudub, faktları, hadisələri təhrif edirlər, yəni, səlahiyyətli şəxslərin xoşuna gəlmək üçün hər şey edirlər. Belə məhsullar evristik dəyərlərə malik olmasalar da, hakim dairələr tərəfindən müvafiq şəkildə qiymətləndirilən xidmətlər göstərirlər (24). Müasir vətəndaşların tarixi şüurunun dualizmi, tarixi keçmişə aid real mövqelərinin inkişaf etməməsi cəmiyyəti müasir tələblərə cavab verən, özünü təşkil edən yeni səviyyələrə yüksəltməkdə problem yaradır. Tarixi təcrübənin idealist - nigilist dərk etməsinə bağlılığın öhdəsindən gəlmək, son təhlillərdə mənavi, siyasi, iqtisadi bir məsələdir. Bu yük isə milli intellektual, yaradıcı elitanın çiyinlərinə düşür. Məsələn, tanınmış ədəbiyyat tənqidçisi M. Cəfərov klassik Azərbaycan ədəbiyyatını inkişaf etmiş sosial-mədəni mühitin formalaşmasının əhəmiyyətli anklavı kimi müəyyən edir. O, M. S. Ordubadi yaradıcılığına Azərbaycan tarixinin sosial-mədəni mühiti baxımından anlayışın başlanğıcı kimi baxır (23). Bu problemin həllində milli tarix elmimizin nümayəndələrinin oynadığı rol az əhəmiyyətli deyil, çünki onlar kütləvi formada hamının qəbil etdiyi tarixi dünyagörüşünü formalaşdırmaq prosesində həlledici səsə sahibdirlər: "Hər millətin yaşadığı tarixi boyunca meydana çıxan müəyyən bir arxetipi var və bu arxetip mövcudluğu dövrlərdə insanlar yaşamaqda və işləməkdə davam edirlər. Ancaq arxetipin formalaşması komponenti tarixi yaddaşdan asılı olaraq və bu yaddaşın mövcudluğu əsasən tarixçilərdən asılıdır. Əgər onlar tarixə davamlı səhvlər edirlərsə və əvvəlki nəsillərin cinayətlərini zəncirvari bir proses kimi qəbul edirlərsə, o zaman yeni nəsildə özünün keçmiş nəsilinə qarşı neqativ münasibətlər yaranır. Və bu yeni nəsil, sonda, digər xalqlar

arasında itəcək. Buna görə də, tarixçilərin üzərində tarixi dünyagörüşünü formalaşdırmaq kimi böyük bir vəzifə məsuliyyəti dayanır" (24).

Tarixi təcrübə haqqında, onun dərk olunma növləri, idealist və nigilist formalarda, realist dərkətmənin yaradıcısı rolu haqqında fikirlərimizə yekun vuraraq, qeyd etmək olar ki, tarixi təcrübə faydalı məsləhətlər kitabı və varlıq labirinti üzrə bələdçi deyil, əksinə, onun bilik, müəyyən bir insanın və bütövlükdə bəşəriyyətin mövcudluğunun ümumi qanunları haqqında məlumat toplusu kimi qəbul etmək olar. Bu məlumatlar (genetik fond) toplusu bu və ya digər mənada gələcək üçün bələdçilik etməsinə kömək edir, onun modelləşdirilməsi imkanlarını artırmasına qiymətli bir töhfədir (25). Sonuncu daha böyük əhəmiyyət kəsb edir. "Çünki, bu gələcəklə bağlı nəyisə bilmək, ona təsir etmək deməkdir. Faktiki olaraq, sabah o kəs qazanacaq ki, o öz ümüdlərini futuroloq kimi dərk edəcək" (25). Əlbəttə ki, gələcəyin modelləşdirilməsi yalnız tarixi təcrübənin real formalarda münasibətlərinin dərk edilməsi prizmasından mümkündür. Belə bir münasibət ona yalnız tarixi təcrübənin öz missiyasının həyata keçirilməsi baxımından qəbul edilməsi deməkdir, yəni, sosiomədəni təsisat - cəmiyyətin mövcudluğunu təmin edən funksiyadır.

### **Ədəbiyyat:**

1. Алексеев В. В. Исторический опыт как предмет изучения // XVIII Международный конгресс исторических наук. Монреаль – Екатеринбург, 1995. – С. 6.
2. Яркова Е. Н. Философия и общество. Выпуск №3(75)/2014. Исторический опыт как социокультурный институт, стр.2
3. Гулиев Г. Научная стратегия малых стран. Б.: Текнур, 2007.-152 с.
4. Абасов А.С. Эпоха глобализации ИКТ: социокультурные процессы // Сборник материалов международной научно-практической конференции по теме: ИКТ и глобализация, 2013, М. Канон +, 2013, с. 25-39.
5. Мид М. Культура и мир детства. Избранные произведения. – М., 1998. – С. 322.
6. Элиаде М. Миф о вечном возвращении. – М., 1998.
7. Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни / Ф. Ницше // Соч.: в 2 т. – М., 1990. – Т. 1. – С. 161.
8. Павлов А. В. Цивилизация и межцивилизационная эпоха // Вестник Пермского университета. – Серия «Философия. Психология. Социология». – 2012. – № 3(11). – С. 21.
9. Хайдеггер М. Европейский нигилизм / М. Хайдеггер // Время и бытие: Статьи и выступления. – М., 1993. – С. 79.
10. Мосиенко Л. И. Нигилизм как фактор социокультурного развития: дис. ... канд. филос. наук. – Омск, 2003.
11. Райх В. Посмотри на себя, маленький человек! – М.: Мир гештальта, 1997.

12. Павленко Н. Г. Негативное самопредъявление и демонстративный нигилизм как отражение социальной ситуации развития личности // Современные исследования социальных проблем (электронный научный журнал). – 2012. – № 12(20) [Электронный ресурс]. URL: [www.sisp.nkras.ru](http://www.sisp.nkras.ru).
13. Яркова Е. Н. Утилитаризм как стимул самоорганизации культуры и общества // Общественные науки и современность. – 2002. – № 2. – С. 88–101.
14. Ахиезер А. С. Россия: критика исторического опыта (Социокультурная динамика России). – Т. II. теория и методология. Словарь. – 2-е изд., перераб. и доп. – Новосибирск, 1990. – С. 242.
15. Ясперс К. Смысл и назначение истории: Пер. с нем. 2-е изд. — М.: Республика, 1994.-527 с. — (Мыслители XX в.).
16. Вернадский В. И. Живое вещество и биосфера. – М., 1990.
17. Анкерсмит Ф. Р. Возвышенный исторический опыт. -М., 2007.-С. 30.
18. Маслоу А. Новые рубежи человеческой природы. – М., 1999.
19. Беспалова Ю. М. Возможности применения экзистенциальной парадигмы в науке о родословии // Проблемы сохранения исторической памяти. Десятые тюменские родословные чтения: материалы всероссийской научно-практической конференции. 27– 28 сентября 2013 г.: сб. / под ред. А. И. Бакиной. – Тюмень, 2013. – С. 27–30.
20. Бердяев Н. А. Душа России. – М., 1990. – С. 5–14.
21. Ахиезер А. С. Указ. соч. – С. 488. [23] Гобозов И. А. История и мораль // Научно-энциклопедический портал Russika.Ru. – 31 мая 2012 г. – С. 5. [Электронный ресурс]. URL: [www.russika.ru/userfiles/adm\\_1338433714.pdf](http://www.russika.ru/userfiles/adm_1338433714.pdf).
22. Джафаров М. Дж. Из истории азербайджанско-русских литературных связей. Баку, 1964, 184 с.
23. Гобозов И. А. Указ. соч. – С. 6.
24. Ларин Ю. В. Проблема будущего в проекции природы человека // Социум и власть. – 2012. – № 2. – С. 119–123.
25. Гринин Л. Е. Россия – философская держава // Философия и общество. – 2005. – № 3. – С. 199.

**Rauf Məmmədov**

### **Tarixdə qadının yeri və rolu**

Gender bərabərsizliyi, XX əsrdəki dünyanın təqribən hər yerində mövcud olmuş və adi bir sosial normaya çevrilmişdir. Dünyanın XX əsrdəki tarixindən buna kifayət qədər misal göstərmək olar. XIX əsrdən Avropada intensivləşən modernləşmə prosesləri, tədricən ənənəvi cəmiyyətin dəyərlərinin ortadan qalxmasına və onların yeni liberal dəyərlərlə əvəz olunmasına şərait yaratdı. Lakin, cəmiyyət nə qədər müasirləşsə də, öz köhnə ənənələrindən tamamilə qurtula bilmir. Bu baxımdan, müasir cəmiyyətlərdə də keçmişdən gələn ənənələr bu və ya digər şəkildə yaşayırlar.

Modernləşmə proseslərindən kənarda qalan regionlarda orta əsrlərdən gələn ənənələr bu günədək davam edir. Buna görə də, müasirləşməyə və inkişaf etməyən ənənəvi cəmiyyətlər üçün gender bərabərsizliyi sosial bir normativ qismində iştirak edir. Bu cəmiyyətlər sosial həyatlarını ənənəvi stereotiplər, adət-ənənələr çərçivəsində yaşayır və onu yeganə mövcudiyyət forması kimi qorumağa çalışırlar. Bu stereotiplərin ortadan qalxması, bu cəmiyyətləri idarə edən dini-siyasi elitanın maddi maraqlarına ziddir. Bunu, bu gün erkən evliliyin yüksək səviyyədə olduğu cəmiyyətlərə aid etmək olar.

Qədim Şərq ölkələrində, Yunanıstan və Romada gender bərabərsizliyi müsbət bir hal kimi təşviq olunurdu. Bu ənənə, Qərbdə modernləşmə dövründən sonra tədricən ortadan qalxsada, modernləşmə prosesindən kənarda qalan əksər Şərq ölkələrində hələ də davam etməkdədir.

Qədim və orta əsrlərdə əhalinin (xüsusilə kişilərin) orta ömür müddəti 40-45 idi. Qadınlar da tez vəfat edirdilər. Çünki dünya əhalisinin yaşayış səviyyəsi çox aşağı idi. Sonsuz müharibələr, tibbi xidmətin olmaması, qida çatışmamazlığı kimi amillər ölüm səviyyəsinin artmasına səbəb olurdu. Qəbilələrin, tayfaların, dövlətlərin maddi təminatı və hərbi-müdafiə funksiyası kişilərin üzərinə düşürdü. Müharibələrdə kütləvi şəkildə qırılan kişi əhalisinin sayının artırılmasına ehtiyac duyulurdu. Əks təqdirdə, vergilərin verilməsi, maddi təminat məsələsi və hərbi-müdafiə mexanizmi iflas etməli idi. Bu şərtləri layiqincə yerinə yetirən qəbilə və tayfa başçıları cəmiyyətdə və dövlətdə xüsusi statusa malik olurdular.

Qadınların əsas funksiyası, cəmiyyətin iqtisadi və hərbi-müdafiə mexanizmi təmin edən oğlan uşaqlarını dünyaya gətirmək və onları böyütmək idi. Yəni, bu patriarxal cəmiyyətlərin əsas strateji hədəfləri fiziki güclü kişi nəslinin yetişdirilməsini təmin etmək idi. Bunun üçün, qızlar erkənərə verilməli, çoxlu uşaq dünyaya gətirməli və onları fiziki sağlam şəkildə böyütməli idilər. Bu gender rollarını layiqincə yerinə yetirə bilməyən qadınlar (sonsuz, ancaq qız övladı olan) cəmiyyətdə səbəbindən asılı olmayaraq (sonsuzluğun səbəbi kişi olduğu təqdirdə belə), diskriminasiya məruz qalırdılar. Övladı olmayan və ya oğlu olmayan kişilər isə, qınaq obyektinə çevrilir, sosial statusu aşağı düşürdü. Onlar ilk növbədə qəbilə və ya tayfanın ağsaqqalı (həmçinin, onun yardımçısı olan ağbirçəyin) tərəfindən töhmət edilirdi. Belə durumlarda məişət zorakılığı, kişilərin təkrar evlənməsi və çoxarvadlılıq halları artırdı.

Boşanmalar qəbilələrarası, ailələrarası münaqişələrə səbəb ola bilərdi. Çünki qəbilə başçıları öz sosial statuslarını itirməmək və patriarxal ləyaqətlərini (namus və şərəflərini) qorumaq üçün, belə halların baş verməsinə yol vermirdilər. Hətta, vəhşi qəbilələrdə qadınları və qız

uşaqlarını öldürür, onları qul kimi satır və ya borc əvəzi ödəyirdilər (cahiliyyə dövrünün ərəbləri kimi). Çünki “ər evi, gor evi” stereotipi qadının ər evində öldürülməsini, boşanıb evə qayıtmasından daha məqsədəuyğun hesab edirdi. Qədim və orta əsr dünyasında erkən evliliklərin əsasında bu amillər dayanırdı.

Erkən evliliyin təməlinə dayanan patriarxal adət-ənənələr stereotipləşən kultür kodları vasitəsilə nəsilən-nəsilə ötürülürdü. Onlar, cəmiyyətdə davranış normalarını formalaşdırır və onu idarə edirdi. Əksər insanlar da bunun normal olduğunu düşünürdülər (və ya düşünürlər). Halbuki, bu, insan hüquqlarının ən kobud pozulması halı idi. İlahi dinlərin gəlişinin əsas səbəblərindən biri də bu idi.

Bütün ilahi dinlər öz ilkin variantında, yəni, ilahi vəhyləri insanlara çatdıran peyğəmbərlərin dövründə qadın azadlığı məsələsini gündəmə gətirmişlər. Əslində, bütün peyğəmbərlər monarxiya rejimlərinə qarşı çıxan inqilabçılar kimi ilk feministlər olmuşlar. Dünya tarixində ən böyük feminist inqilab VII əsrdə Muhəmməd Peyğəmbər (səs) tərəfindən həyata keçirilmişdir. Bu fenomen indiyədək tədqiq olunmamışdır.

Lakin, bütün peyğəmbərlərin vəfatından sonra, onların təlimləri təhrif olunmuş və başqa istiqamətə yönəldilmişdir. Qurani-Kərim bir mənbə kimi sabit qalsa da, onun təfsiri məsələsi əksər hallarda təhrif edilmiş, sonradan əlavə olunan çoxsaylı hədislər müsəlmanların fikirlərini yanlış istiqamətə yönəlməsinə səbəb olmuşdur. Bu gün, bir neçə variantda İslam dini kimi ortaya çıxan fenomenlərin Peyğəmbərin İslamı ilə əlaqəsi çox zəifdir.

Bunları kim etmişdir?

Artıq bəhs etdiyimiz kimi, gender stereotiplərində, patriarxal kultürdə yaşayan arxetiplər və bu hiyerarhik arxetipləri cəmiyyətdə qoruyub saxlayan bir çox dini-siyasi elitalar sərt patriarxal sistemin qorunub saxlanılmasında maraqlı olmuşlar. Çünki aşağıdan yuxarıya doğru hiyerarhik şəkildə qurulan bu patriarxal piramida insanların istismarı üzərində bərqərarlıdır. Qadını istismar etmədən onun mövcud olması mümkün deyildir. Niyə?

Piramida sistemi, verginin və hərbi-müdafiə mexanizminin üzərində dayanır. Vergi ödəyicisi və hərbi mükəlləfiyyət daşıyıcısı kişilərdir. Onların sayının çox olması və fiziki sağlamlığı dövlətin (qəbilənin, tayfanın) gücünü artırır. Dövlət, onların əməyini və fiziki gücünü istismar etmək üçün, ilk növbədə qadını istismar etməlidir. Qadın, erkən yaşlardan təkrar istehsala (uşaq dünyaya gətirməyə) və onun fiziki tərbiyəsinə cəlb olunmaqla, hakimiyyət piramidası üçün itaətkar kişi qulları yetişdirir və özü də erkən yaşlardan təkrar istehsal məşinə çevrilir. Təsəvvür edin ki, birdən bu istehsal məşını işləməkdən imtina edir. Onda nə baş verir???

Yaxud, təsəvvür edin ki, bu qadınlar yaxşı təhsil alıb azad insanlar kimi ərə gedir və azad, zəkali bir nəsil yetişdirirlər. Bu nəsil, piramidanın mahiyyətini təşkil edən mexanizmi anlayır və ona tabe olmaqdan imtina edir. Onda nə baş verir???

Deməli, qadınların erkən evliliyi və təhsildən yayınması, monarxiya sisteminin iyerarhik patriarxal piramidasının başında dayanan dini və siyasi elitanın siyasi-iqtisadi mənafeyinə xidmət etmişdir. Məhz, onlar qadınların azadlığı və təhsil alması uğrunda mübarizə aparan peyğəmbərlərin dinlərini və fikirlərini təhrif etmiş (onların “davamçıları” bu gün də eyni işi görürlər), insanları dini-siyasi və ya sosial-siyasi ideologiyalarla öz təsiri altında saxlamağa çalışmışlar. Bunları bəşəriyyət tarixində bir neçə nümunə ilə müşahidə etmək olar:

Qədim dünyanın ən nəhənglərindən olan **Roma imperiyasının** cəmiyyət tarixini iki qismə bölmək olar: e.ə. I əsrədək olan dövr və ondan sonrakı dövr.

1. Qədim Roma e.ə. I əsrədək olan dövrdə global bir imperiyaya çevrilməsə də, artıq güclü bir respublika dövləti kimi tanınmışdır. Onun vətəndaşları öz vətənpərvərlik, konservativlik, patriarxallıq və kollektivçilik dəyərləri ilə seçilirdilər. Roma hüququnda qızlar üçün yetkinlik yaşı 12, oğlanlar üçün 14 təyin olunmuşdur. Adətən, Qədim Roma və Yunanıstanda qızlar erkən ərə gedir və adətlərə görə, toydan əvvəl məbədə gedərək öz oyuncaqlarını və paltarlarını tanrılara qurban edir və öz uşaqlıqları ilə vidalaşırdılar. Qızlara öz valideynləri pul və ya mal qismində cihaz verirdilər (bu, daima qızın şəxsi mülkiyyəti hesab olunurdu). Dövlət də məbədi, ideoloji olaraq erkən evlilik qurumunu, bakirəliyi, qadın itaətkarlığını, onun mütləq sədaqətini dəstəkləyirdi. İmperiyanın yerlərdə olan güclü patriarxal tayfa və ittifaqları da bu dəyərlərin qorunmasına xidmət edirdilər. Seneka yazırdı ki, nəslin və ya tayfanın başçıları himayələrində olan gəncləri onların istəklərini nəzərə almadan, siyasi-iqtisadi maraqlarından dolayı istədikləri ilə evləndirir (hətta, böyük yaş fərqi ilə) və istədiyi vaxt boşandırırıdılar. Evlənənlər bir-birinin üzünü yalnız toyda görürdülər (23).

Qədim Romada kişilər öz qadınlarına yalnız çox uşaq dünyaya gətirən və ailə-ev işləri ilə məşğul olan məxluqlar kimi baxırdılar. Bir tərəfdən, istəksiz evliliklər, ailə cütlüyünün emosional yaxınlığına mane olurdu, digər tərəfdən, roma adətləri qadınları şəhvət obyektini kimi dəyərləndirməyi qeyri-etik sayırdı. Roma ənənələri, bir tərəfdən, nəsilartırma fəvqündə ər-arvad arasındakı cinsi münasibətləri qeyri-etik sayır, digər tərəfdən, cəmiyyətdə zinanın qarşısını alırdı. Bu adətlər, qadın və kişilərin cinsi tələbatlarının ödənilməsini məhdudlaşdırırdı. Mövcud durum, kişilərin qadınlarla nikahdankənar cinsi əlaqəsinə də məhdudiyyətlər qoyurdu. Cəmiyyətdə



kişilərin xəyanəti mümkün olduğu halda, qadınların xəyanəti ölümlə nəticələnirdi. Sosial normalar qadınlardan öz ərlərinə münasibətdə mütləq sədaqət tələb edirdi. Lakin, bəkirəlik ənənəsi və qadınları zina etməyə qoymayan adətlər, kişilərin də zina etmək imkanlarını məhdudlaşdırırdı. Belə bir durumda, həm qadınlar, həm də kişilər arasında gizli və açıq homoseksual ənənələr formalaşmağa başladı. Roma hüququ isə təsbit olunan konkubinat nikahı da bunun qarşısını ala bilmədi. Çünki Roma hüququnda olan konkubinat nikahı kişilərin yoxsul təbəqədən olan subay qadınlarla cinsi münasibət qurmasına icazə verirdi. Bu nikah, qadına heç bir hüquq verməyən müvəqqəti nikah idi. Bu nikahda doğulan uşaq varislik hüququna malik deyildi. Qadın və kişi öz məşuqəsini istədiyi vaxt dəyişə bilirdi (24). Qədim Romada (xüsusilə, Yunanıstanda) oğlan uşaqlarının (əsasən 12-20 yaşarası) cinsi həzz obyektini kimi istifadə olunması adəti tədricən genişləndi. Roma şəhərlərində evli kişilərin oğlan uşaqları ilə açıq şəkildə cinsi əlaqəyə girməsi sosial normativə çevrilirdi. Bu adət, Yunanıstanda, Krit adasında da geniş yayılmışdı. Aristotel, öz dövründə bu adətin yayılma səbəbini, təbii artımın qarşısının alınması məqsədi daşdığını bildirirdi (8, s. 44). Cəmiyyətdə homoseksual münasibətlərin kütləviləşməsi qadınlara olan cinsi marağı daha da azaltdı. Bu, qadınlararası cinsi münasibətlərin (lesbia) və fahişəliyin (hetera) artmasına şərait yaratdı. Cəmiyyətdə evdar qadınlara deyil, yalnız oğlan uşaqlarına və fahişələrə tələbat yarandı. Bunlar, cəmiyyətdə bir tərəfdən homoseksuallığın, fahişəliyin artmasına, digər tərəfdən, kişilərin ailəyə, subayların evlənməyə, ailələrin dağılmasına, qadınların uşaq doğmağa maraqlarının azalmasına səbəb oldu. Xüsusilə, şəhərlərdə varlı və orta təbəqə nümayəndələri arasında bu hallar daha geniş yayılırdı. Seneka Romada bir ildə bir neçə dəfə ərə gedən varlı ailələrin qadınları barədə yazırdı ki, “onlar ərə getmək üçün boşanırlar, boşanmaq üçün ərə gedirdilər.” (23).

Bu dövrdə böyük patriarxal ailələrdə ailə başçıları öz oğullarından birini özlərinə varis təyin edirdilər. Onun digər oğulları isə, mülki varislikdən məhrum olur və ya oğulluqdan məhrum edilirdilər. Bu isə, onların ailə üzərindəki məsuliyyətini ortadan qaldırır, boşanmalara, subaylığın artmasına, təbii artımın azalmasına səbəb olurdu. Həmçinin, bu proseslər, qadınların sərbəstliyini artırırdı. Çünki onlar, əvvəlki kimi erkən ərə getmir, uşaq doğmur və vaxtlarının əksər hissəsini özlərinə sərf edirdilər. Artıq, şəhərlərdə böyük patriarxal ailələrin parçalanması prosesinin qarşısını almaq mümkün deyildi. Çünki müəyyən maraqları bir-biri uzlaşdıran mürəkkəb iyerarhiik və piramidal bir şəbəkə-sistemin varlığını təmin edən erkən evlilik qurumu tənəzzül etmiş və onun ağırlığı altında əzilən məzlum qadınlar azad olmuşdular.

E.ə. I əsrin əvvəllərində artıq əvvəlki roma cəmiyyəti yox idi. O dövrdə, kollektiv dəyərlər individual dəyərlərlə əvəz olundu. İnsanların dövlətə və məbədə inamı qalmamış, ənənəvi ideallar onlar üçün əhəmiyyətini itirmişdi. İnsanların öz şəxsi mənafeləri ön plana çıxmış və əxlaqsızlıq sosial normaya çevrilmişdi. Bu cəmiyyəti idarə etməyin yalnız bir yolu qalmışdı: maddi bolluq və şou. Şəhərlərdə qladiator döyüşü səhnələri, teatrlar, incəsənət nümunələri, israfçılıq, saysız-hesabsız bordellər, əyyaşlıq ictimai şüuru idarə etməyin yeni bir formasına çevrildi.

Yuli Sezarın öldürülməsindən sonra hakimiyyətə gələn oğulluğu İmperator Oktavian Avqust (yaşadığı dövr: e.ə. 63 - b. e. 19) çıxış yolu kimi, çoxuşaqlı ailələri mükafatlandırmaq, subayları isə, cəzalandırmaq istiqamətində fərmanlar çıxardı. Çünki təbii artım səviyyəsi ciddi şəkildə aşağı düşmüşdü. Əslində, Avqust anlamışdı ki, qadınların patriarxal sistemdən qurtulması və azad olması, imperiyanın süqutunu yaxınlaşdırır. O, doğuşun səviyyəsini artırmaq istəyən sensor Kvint Metellanın sözlərinə istinad edərək bildirirdi ki, qadınlar dövlətin varlığını təmin edən “*zəruri şəər*”dirlər (23).

Oktavian Avqust anlamışdı ki, artıq əvvəllər olduğu kimi, qadınları patriarxal ailələrin himayəsində istismar etmək mümkün deyildir. Çünki ailə qurumunun özü tənəzzül etmişdir. Buna görə də, o, qərara gəldi ki, nikah qurumu ənənəvi olaraq ailə başçısı olan kişinin deyil, dövlətin himayəsinə keçirilsin və respublika quruluşu formal şəkildə saxlanaraq, bu təməl üzərində quldarlıq və hərbi diktatura sistemi (prinsipat) yaradılsın. İmperator, cəmiyyətdə nüfuzu aşağı düşən məbədin funksiyalarını öz üzərinə götürərək, özünü tanrı elan etdi. Beləliklə, həm dövlət, həm də tanrı olan imperatorun əmrləri mütləq xarakter aldı. Oktavian Avqust kişi və qadınlar üçün nikahı zəruri elan etdi və boşanmalara qarşı çıxdı. Yeni siyasi sistemdə artıq insanların evlilik yaşı 20-25 yaşdan yuxarı qalxdı. Lakin, şəhərlərdən fərqli olaraq, əyalətlərdə mövcud olan patriarxal ailələr daxilində erkən evlilik adəti davam etdi.

Oktavian Avqustdan sonra hakimiyyətə gələn Roma imperatorları da (Kaliqula, Neron və s) ənənəvi tanrıları (Yupiter, Mars) təhqir edərək, özlərini tanrı elan etdilər. Onlar ənənəvi normaların əksinə olaraq, öz bacıları ilə evlənir və ifrat əxlaqsızlıq nümayiş etdirirdilər. Bu normalar ali təbəqədən orta təbəqəyə qədər sirayət edir və tədricən bütün cəmiyyətə yayılırdı.

Roma imperiyası IV-V əsrlərdə ölkəyə axışan varvarlar (romalıların deyimi ilə), ölkə daxilində məskunlaşan immiqrant qullar və xristianlığı qəbul edən yoxsul əhali tərəfindən zəbt edildi. Onlar, bu gün Romada yaşayan əksər

əhalinin ulu əcdadlarıdır. Roma tarixi bizə belə bir ibrət verir ki, qadın və uşaq hüquqlarının pozulduğu cəmiyyətlər iflasa məhkumdurlar.

\*\*\*

Avropada Romanın varisliyi vəzifəsini öz üzərinə götürən Vatikan olmuşdur. Çünki Roma imperatoru Konstantin 313-cü ildə xristianlığı rəsmi dövlət dini elan etmişdir. Halbuki, xristianlıq Roma imperiyasına və onun dəyərlərinə qarşı yönələn inqilabi hərəkətin əsas təkanverici qüvvəsi olmuşdur.

Katolik kilsəsi Roma hüququnda olduğu kimi, qızlar üçün yetkinlik yaşını 12, oğlanlar üçün 14 təyin etmişdir. Bu, 1917-ci ilədək belə davam etmişdir. Erkən evlilik ənənəsinin Avropada kilsə tərəfindən davam etdirilməsi, xristianlığın bu cür evlilik tərəfdarı olduğunu göstərmirdi. Çünki kilsə, XII əsrdən başlayaraq Roma hüququna gizli şəkildə qarşı çıxmağa başlayırdı. Bu dövrdə Roma hüququna zidd olaraq katolik kilsə, 12 yaşında qızlara və 14 yaşında oğlanlara atalarının icazəsi olmadan sərbəst (hətta məxfi) nikaha daxil olma hüququ verdi.

Nəyə görə kilsə bu addımı atmışdır?

Burada əsas məqsəd, Avropada hakimiyyəti tədricən öz əlinə almaq və yerlərdə ruhanilərin hakimiyyətinə əsaslanan teokratik sistemi qurmaq idi. Bunun üçün, Avropada olan böyük patriarxal ailələrin və onun üzərində qurulan monarxiyaların özünə tabe etdirilməsi gərəkirdi. Katolik kilsə, Şərqi Romada monarxiyanı dəstəkləyən ortodoks kilsədən fərqli olaraq, teokratik rejimin tərəfdarı idi. Bunun üçün, nikah qurumuna nəzarəti ələ almaq və valideynlərin icazəsi olmadan evlənənlərin sərbəst nikaha daxil olma hüququnu təmin etmək lazım idi. Kilsə, nikahı sirli-ilahi bir akt kimi dəyərləndirməklə, nikah qurumunu öz himayəsi altına aldı. Bu yolla, böyük ailələri parçalayaraq, nuklear-monoqam ailələrin artmasına şərait yaratdı. Kilsənin kanonik hüququ çərçivəsində qəbul edilən qərarlar (övladlığa götürməmək, boşanmamaq, təkrar nikaha və çoxevliliyə yol verməmək, qohumlararası evliliyə son qoymaq) böyük ailənin parçalanmasına və zəifləməsinə xidmət etdi.

Xristianlığı qəbul edən avropalılar tədricən böyük ailənin ənənəvi hakimiyyətindən uzaqlaşaraq kilsənin hakimiyyətinə tabe olurdular. Bunun nəticəsində böyük ailələrin geniş təsərrüfatları kiçik təsərrüfatlara bölünürdü. Bu təsərrüfatlarda artıq ata, ana, övladlar, bəzən baba və nənədən ibarət kiçik nuklear-monoqam ailələr meydana çıxırdı (XII-XIII əsrlər). Bu yolla, orta əsr Avropasında katolik kilsə siyasi hakimiyyəti öz əlinə aldı və bir çox krallıqları öz təsiri altında saxladı.

Kilsə, Avropada öz siyasi hakimiyyətini gücləndirəndən sonra da erkən evlilik ənənəsini ortadan qaldırmadı. Çünki bu ənənə bir zamanlar böyük

ailələrin sosial-iqtisadi gücünü artırırıdusa, sonralar səlib yürüşləri həyata keçirən kilsənin də hərbi gücünə təkan verdi. Artıq, erkən evlilik nəticəsində artan əhali kilsənin “ilahi məqsədləri” naminə vuruşurdu.

Vatikan ilə yanaşı, erkən evlilik ənənəsi katolik kilsənin himayəsində olan Avropa ölkələrində və digər yerlərdə davam etmişdir. XII əsrdə Avropada kanonik hüququn banilərindən olan hüquqşünas Qrasian bildirdi ki, nikah üçün yetkinlik çağı 12-14 yaş arasındadır. Ona görə, nikah üçün razılıq 7 yaşında alına bilərdi. Bu razılıq, tərəflərdən biri ilə yetkinlik çağınadək pozulmayıbsa, 12 yaşında qıza nikah bağlanırdı (10).

Avropada həmçinin, 12 yaşadək də nikahlar bağlanırdı. Bu nikahlar yalnız aşağı və orta təbəqə nümayəndələri arasında deyil, həmçinin, ali təbəqə arasında da olurdu. Məsələn, 1180-ci ildə 15 yaşlı kral Filip-Avqust 10 yaşlı İzabella ilə evlənmişdir. Fransa kralı IX Lüdovik 1234-cü ildə gənc yaşında 13 yaşlı Marqarita ilə ailə həyatı qurmuşdur. IV Filip 17 yaşında 11 yaşlı Janna ilə evlənmişdir. Belə misalların sayı çoxdur.

Katolik kilsəsi orta əsr Avropasında Qədim Romadan gələn əxlaqsızlıq ənənəsinin qarşısını nəinki aldı, hətta, onun inkişafı üçün yeni şərait yaratdı. Avropanın əksər yerlərində keşişlərə və zadəganlara aid olan çoxsaylı əxlaqsızlıq yuvalarından gəlirlər əldə olunurdu. Cəmiyyətdə xəyanət, nikahdankənar doğuşlar, boşanmalar, əxlaqsızlıqlar normativə çevrilirdi. Lakin, qədim Romadan fərqli olaraq, orta əsr Avropasında kilsə etikası, antik estetikanı və homoseksual münasibətləri qadağan etmişdir.

Kilsəyə görə, monastırın ruhani həyatının fəvqündə olan dünyəvi həyat sahəsi şər meydanı idi. Monastırın daxilində ailə həyatı olmadığı üçün, ailə qurumu da kilsənin ideal həyat fəlsəfəsinə zidd idi. Kilsə, bütün bu şərtlərin mənbəyini qadında axtarırdı. Çünki orta əsr kilsə mənbələrinin hamısı Yevanı (Həvvə) Adəmi yoldan çıxaran və iblis ilə əməkdaşlıq edən şeytani bir məxluq hesab edir və günahların varisliyi prinsipinə inanaraq, qadınları şər qüvvə hesab edirdi. Bu baxımdan, kilsə, qadınların müqəddəs kitaba yaxınlaşmasına qadağa qoyurdu. Dolayı yolla, kilsə ailə qurumuna qarşı çıxır və onu şər hesab edirdi. Bu ənənənin ilkin xristianlıqdan deyil, qədim Roma ənənələrindən gəldiyini düşünürük. Çünki vaxtilə romalı sensor Kvint Metella da qadınları dövlətin varlığını təmin edən “zəruri şər” hesab edirdi (23).

Katolik kilsə üçün dünyəvi dövlət şərdirsə, onun varlığını təmin edən qadın (“zəruri şər”) da şərin mənbəyi idi. Buna görə də, kilsənin hakimiyyəti altında olan cəmiyyətdə qadının hüququndan danışmaq mümkün deyildi. Bu cəmiyyətdə əvvəllər olduğu kimi, qadınlar 12 yaşadək ərə verilir və ya konkubinat nikahları ilə fahişəliyə cəlb olunurdular. Bakirəlik şərti ilə ərə gedən qızlardan itaət, mütləq sədaqət, çoxlu uşaq dünyaya gətirmək tələb

olunur və onlara heç bir mülkiyyət hüququ verilmirdi. Qadının ruhu kilsənin, bədəni ərinin hakimiyyəti altında idi. Kilsə, kişiye qadını döymək və istədiyi kimi cəzalandırmaq hüququ verirdi.

Orta əsr Avropasında sosial-mədəni sistem elə formalaşmışdır ki, qadının erkən ərə getməkdən başqa çıxış yolu qalmamışdı. Çünki 15-16 yaşdan yuxarı ərə getməyən qızlar evdə qarımışlar kimi cəmiyyətin qınağı ilə üzləşirdi, digər tərəfdən, onların cəmiyyətdə fahişəlik etməkdən başqa işləyib qazanmaq imkanları çox məhdud idi. Bir yol qalırdı – monastır. Lakin, monastırlar da yoxsul qadınları qəbul etmək istəmirdilər. Yəni, gender bərabərsizliyinə əsaslanan sosial mühit, qadınlar üçün bir yol seçmişdir: maksimum 15 yaşadək ərə getmək. Ərə getdikdən sonra uşaq dünyaya gətirə bilməyən qadınlar ailədaxili diskriminasiyaya məruz alır və təhqir olunurdular (əgər günahkar kişi olsa belə). Bu qadınların zina etmək imkanları da məhdud idi. Çünki bir tərəfdən, sərt ictimai patriarxal nəzarət və ağır cəzalandırma mexanizmi, digər tərəfdən isə, evli qadınlar üçün nəzərdə tutulan “bakirəlik kəməri” buna imkan vermirdi. Qadın və kişilərin bərabərliyi prinsipi ailədə və cəmiyyətdə anormal bir hal kimi qəbul edilirdi.

Səlib yürüşlərindən sonra XIII-XIV əsrlərdə Avropa cəmiyyətində kişilərin qadınlara baxışları qismən dəyişdi. Çünki bu döyüşlərdə kütləvi şəkildə məhv olan kişilərin qadınları onların mülkünə sahib çıxdı və öz zəhmətləri ilə övladlarını böyüdüb başa çatdırdılar. Onların tərbiyəsi altında yeni bir kişi nəsli yetişdi. Bu nəsil, əvvəlkilərdən fərqli olaraq, qadını yalnız bir ana kimi deyil, həmçinin atalıq funksiyasını yerinə yetirə bilən fədakar bir məxluq kimi tanıdı. (9, s.55) Məhz, bu dövrlərdə İtaliyada intibah dövrünün elementləri üzə çıxmağa başlayırdı. Lakin, kilsənin və onun təsiri altında olan krallıqların güclü təzyiqi altında olan cəmiyyətdə ənənəvi dəyərlərin dəyişdirilməsi çox çətin idi. Hələ, XVII əsrdə İngiltərədə Ser Edvard Koks yazırdı: “Qızların 12 yaşa qədər nikahlanması norma hesab olunurdu. 9 yaşında evlənen qız ərinin mülkünün bir hissəsinə haqqı çatırdı. Halbuki, onun ərinin 4 yaşı var idi.” (22).

\*\*\*

Avropada intibah dövrünün başlamasına təkan verən yeni düşüncəli insanlar və gizli təşkilatlar meydana çıxdı. Onların əsas ideyası insanın, xüsusilə, qadının fiziki-mənəvi varlığını çılpaq şəkildə diqqət mərkəzinə gətirmək idi. İkonalarda müqəddəsləri və Hz. Məryəmi qapalı geyimlərdə təsvir edən kilsə estetikasına qarşı, adi qadın və kişiləri çılpaq rəsmlər vasitəsilə ideallaşdıran intibah estetikası meydana çıxdı. Qədim Roma estetikasının yeni formada davamı olan bu ənənə humanizm kimi tanındı.

İntibahçılar, sosial-mədəni sistem üçün təhlükəli idilər. Çünki onlar incənət vasitəsilə kilsənin ilahlaşdırdığı etikanı alt-üst edirdilər. Bu, ictimai şüurda inqilabın yaradılmasına və kilsənin cəmiyyət üzərində hakimiyyətinin zəiflədilməsinə hesab olunmuşdur. Kilsə, bu təşkilatları eretik (bidətçi) qurumlar, intibahçıları eretiklər kimi dəyərləndirərək, onlara qarşı inkvizisiya məhkəmələrini qurdu. Buna görə də, onlar, gizli fəaliyyət göstərərək, sonralar meydana çıxan gizli masonik şəbəkənin təməlini təşkil etdilər.

İntibahçı elm və incəsənət adamlarını bir araya gətirən və onlara hərtərəfli dəstək verən İtaliya bankirləri idilər. Onlar, öz sələmçi-bank şəbəkə sistemlərini Avropada və digər qitələrdə genişləndirmək üçün, müəyyən maneələrlə üzləşirdilər. Bu maneələrin başında katolik kilsəsi gəlirdi. Buna görə də, kilsənin nüfuzunun zəiflədilməsi və onun ələ alınması siyasəti, strateji hədəf seçilmişdi. Bu hədəfə çatmağı yolu, teosentrizmə qarşı humanizmin antroposentrizm ideologiyası oldu. Bu ideologiya kilsənin asketizminə (tərkidünyalıq) qarşı gedonizm (eyş-ışrətçilik) əxlaqını, ilahi sevgiyə qarşı dünyəvi sevgini alternativ kimi qoydu. İntibahçı rəssamların əsərlərində əsasən çılpaq qadın obrazlarının üstünlük təşkil etməsi, bir daha göstərir ki, bu ideologiyanın təməlində ilkin feminizm ideyaları dayanmışdır.

İtaliya bankir ailələri arasında florensiyalı Medici ailəsi xüsusi yer tuturdu. İntibahçı rəssam və elm adamlarının əksəriyyəti bu ailə tərəfindən dəstəklənirdi. Bu ailə, Avropada və Yaxın Şərqdə olan (Misir) sələmçi bankları ilə zənginləşərək bütün Avropa üzərində hakimiyyət əldə etməyə çalışırdı. Bu üçün, ona mane olan katolik kilsə və bir çox monarxiyalar zəiflədilməli idi. Mediciilər bir müddət kilsə hakimiyyətini öz əllərinə aldılar. Katolik kilsəsinin papası X Lev Covanni Medici ailəsinin üzvü idi. O, əlavə gəlir əldə etmək üçün, kilsəyə indulgensiya adətini gətirdi. Lakin, keşiş Martin Luter xalqı papaya qarşı üsyana qaldırdı. Nəticədə, Almaniyada Luterin tərəfdarları Romaya hücum etdilər. Bu dövrdən katoliklər ilə protestantlar arasında münaqişə vətəndaş müharibəsinə çevrildi. Növbəti Papa VII Kliment də Medici ailəsinin üzvü idi. Papa VII Kliment bacısı qızı Yekatrina Mediciini 14 yaşında Fransa kralının oğluna əvə verdi. Beləliklə, Mediciilər Avropada öz mövqelərini gücləndirdilər.

İeronim Basx və Leonardo de Vinçinin əsərləri daha çox şifrəli xarakter daşıyırdı. Hər iki rəssam kilsəyə qarşı olan gizli eretik təşkilatların üzvləri idi. Leonardo de Vinçinin “gizli axşamlar” əsəri öz gizli şifrələri ilə xristianlığın üçlük kredosuna dərin zərbə vururdu. Bu əsərdə, kilsənin əxlaqsızlıq damğası vurduğu Mariya Maqdalena Hz. İsanın həyat yoldaşı kimi qələmə verilir və hətta, əsərdə onlar arasında “müqəddəs kasa”

fenomeninə işarə verirdi. Bu işarə, Mariya Maqdalenanın Hz. İsadən hamilə qaldığını və onun varisini daşdığını göstərirdi. Bu şifrəli məlumat, kilsənin təbliğ etdiyi Tanrı İsa kredosuna zidd idi. Buna görə də, bəzi eretik sektələr tərəfindən dəstəklənən bu yanaşma, katolik kilsə tərəfindən qəti şəkildə təkzib olunmuş və Mariya Maqdalena bir fahişə kimi təqdim edilmişdir. Mariya Maqdalenanın Hz. İsa ilə evlənməsi məsələsi heç bir zaman dini müstəvidə müzakirə obyektı olmamışdır. Əgər belə bir məsələ gündəmə gəlsəydi, bu evlilik modeli xristianlar üçün bir ailə modelinə çevrilər və Avropada erkən nikahların, gender bərabərsizliyinin qarşısı alınardı. Çünki ilkin məlumatlardan anlaşıldığı kimi, Mariya Maqdalena Hz. İsanın həvarilərindən biri olmuş və ona ərə gedərkən fiziki və əqli baxımdan yetkin bir qadın olmuşdur.

Bunlar göstərir ki, intibah orta əsrlərdə formalaşan dünyagörüşü sistemini incəsənət vasitəsilə tədricən dəyişməyə çalışsa da, bu uzun bir idraki təkamül prosesi idi. Çünki qadının istismarı ilə bağlı olan erkən evlilik məsələsi o qədər dərin siyasi-iqtisadi təmələ söykənmişdi ki, onu ortadan qaldırmadan irəliləyiş əldə etmək mümkün deyildi. Bu prosesin sürətlənməsi üçün, sosial-iqtisadi münasibətlərin dəyişməsi vacib idi. Avropada XVII-XVIII əsrlərdən başlayaraq kapitalizmin formalaşması və XIX əsrdə modernizmin meydana çıxması Avropa cəmiyyətində ənənəvi sistemin çökməsinə və yeni sosial-iqtisadi mühitin yaranmasına səbəb oldu.

\*\*\*

XVI-XVII əsrlərdən başlayaraq kapitalizmin ilkin formaları Böyük Britaniya və Beniluks ölkələrində ortaya çıxmağa başladı. Çünki 1453-cü ildə Konstantinopolun türklər tərəfindən fəth edilməsi ilə Avropa-Şərq ticarət yollarının bağlanması, Avropada real hakimiyyətə malik olan İtaliya bankirlərinin Qərbi Avropaya, əsasən Böyük Britaniyaya sığınmasına şərait yaratdı. Bu dövrdə avropa səyyahları Şərqi və Amerikaya yeni ticarət yolları açdılar. Böyük maliyyənin və dərin kəşfiyyat məlumatlarının Böyük Britaniya və ABŞ-na cəmlənməsi, avroatlantik qütbün formalaşmasına təkan verdi. Artıq, Romadan Avropanı idarə etməyə çalışan katolik kilsə üçün, böyük və təhlükəli bir rəqib meydana çıxdı. Bunun üçün, kilsənin nəzarəti altında olan ənənəvi sosial-siyasi sistem yenisi ilə əvəz olunmalı idi. Bu yenilik, Böyük Britaniyada meydana çıxan ilk kapitalizm ideyaları oldu.

Buxar maşınının meydana çıxması, aqrar sistemin tədricən sənayeləşməsinə, yeni sənaye şəhərlərinin formalaşmasına və kəndlilərin şəhərləşməsinə şərait yaratdı. Çünki XV əsrdə İngiltərədə və sonra Almaniyada, digər Avropa ölkələrində kəndlilərin torpaqları əlindən alındığı və gəlir mənbələri məhdudlaşdığı üçün, sənaye mərkəzlərinə,

manufakturalara axın artmışdır. Bu manufakturaları və onlara kredit verən bankları idarə edənlər də əvvəlki bankir ailələri və onların himayə etdikləri adamlar idi.

Digər tərəfdən, katolik kilsəsi ilə protestantlar arasında uzun sürən vətəndaş münaqişələri ənənəvi sistemin süqutunu sürətləndirirdi. Bu münaqişələrin ilk başlanğıcının Mediçi ailəsinin üzvü olan Papa X Lev Covanni tərəfindən gətirilən indulgeniya məsələsi olduğunu nəzərə alsaq, bu qarşıdurmalarda Mediçilərin rolu olduğunu iddia edə bilərik. Katolik kilsəsi ilə protestantlar arasında uzun sürən vətəndaş münaqişələri cəmiyyətdə dinə olan ənənəvi münasibəti dəyişdi və yeni yaranmaqda olan sekulyar liberal ideyalara rəğbəti artırdı. Liberalizm dəyərləri və kapitalizm sistemi cəmiyyətin həyatında inkişaf etdikcə, dünyada fərqli bir sivilizasiyanın –Qərb sivilizasiyasının ortaya çıxmasına şərait yaratdı.

Qərbi Avropada ortaya çıxan müasir tipli sənaye şəhərlərinin sakinləri və onların ailələri ənənəvi insanlardan və ailələrdən fərqlənirdi. Bu özünü şəhər və kənd, kültür və sivilizasiya qarşıdurmasında göstərdi. Bu sosial-iqtisadi transformasiyalar, ailə qurumunun və qadının cəmiyyətdəki gender rolunun dəyişməsinə şərait yaratdı. K. Marks, bunu, feodalizmdən kapitalizmə keçid dövrü kimi səciyyələndirmişdir.

Kəndlərdən şəhərlərə kütləvi axın nəticəsində şəhərlərdə əhali sıxlığı, məskunlaşma, qidalanma və sağlamlıq problemləri artdı. Manufakturalarda çalışanlar kiçik evlərdə kirayələnmək və çalışaraq kirayə haqqını vermək məcburiyyətində idilər. Ənənəvi ailələrdə qadınlar yalnız evdə çoxsaylı uşaqlara baxırdılarsa, yeni şəraitdə bunlar mümkün deyildi. Çünki böyük ailə üçün daha baha qiymətə böyük mənzil kirayələmək və onu maddi baxımdan təmin etmək gərəkirdi. Bu isə, mümkün deyildi. Çünki manufakturalarda çalışan kişilərin əmək haqqı çox az və iş saati çox idi. Belə bir vəziyyətdə qadınların da işləməsi zərurətə çevrildi. Lakin, hər iki valideynin gecə-gündüz işləməsi, uşaqların ehtiyaclarını təmin etməyə imkan vermirdi. Buna görə də, kiçik yaşlı qız və oğlan uşaqları da sənayedə işləmək məcburiyyətində qaldılar.

Mövcud sosial-iqtisadi vəziyyət, mexaniki sürətdə ailələrdə uşaqların sayının azalmasına və kiçik monoqam ailələrin artmasına səbəb oldu. İş saatının çox olması, həmçinin, uşaqlara baxan qadınların fiziki imkanlarını məhdudlaşdırırdı. Bu, həm qadın-uşaq ölümlərinin çoxalmasına şərait yaratdı. Çünki abortlar üçün tibbi xidmətlərin, sanitariya-gigiyena səviyyəsinin olmaması ilə yanaşı, texniki təhlükəsizlik məsələləri də çox aşağı səviyyədə idi.

Sənayedə çalışmaq, ilkin təhsilin və peşə biliklərinin əldə olunmasını zəruri edirdi. Kişilərlə yanaşı, qadınların da təhsil alması zərurətə çevrilirdi.



Ailənin maddi ehtiyaclarının təmin olunmasında qadınların işləməsi nə qədər vacib idisə, onların işləməsi üçün də təhsil alması bir o qədər zəruri idi. Bu sosial-iqtisadi şərtlər, Avropanın sənaye mərkəzlərində erkən evliliklərin sayının azalmasına səbəb oldu.

Fransa burjua inqilabı Avropada ənənəvi sistemin zəifləməsinə və liberal dəyərlərin inkişaf etməsinə təkan verdi. 1804-cü ildə qəbul olunan Napaleon kodeksinə görə, nikah yaşı qızlarda 15, oğlanlarda 18 oldu. Lakin, şəhərlərdən fərqli olaraq, əyalətlərdə Viktoriyan dövrünün sonunadək (1837-1901) patriarxal ailə ənənələri, erkən evliliklər davam etdi. Xüsusilə, Böyük Britaniyada kraliça Viktoriya ənənələrin qorunmasına çalışdı. Çünki monarxiya sistemləri də ənənəvi patriarxal dəyərlərin üzərində qurulmuşdu. Bu ənənəni pozmaq, sistemin süqutuna səbəb ola bilərdi. Yeni kapitalist münasibətləri sisteminə tədricən ənənə ilə modernləşmənin konvergensiyası şəraitində keçid etmək məqsədəuyğun hesab olunurdu. Bir çox Avropa monarxiyaları bu inkişaf yolunu tutdular (bunu, müasir Böyük Britaniya, İspaniya, Hollandiya, İsveç və digərlərində görmək olar).

Liberal ideyalar haradan qaynaqlanırdı?

Kapitalizmin fəlsəfəsi paradoksmasının təməli Böyük Britaniyanın fəlsəfi məktəbində qoyulmuşdur. Böyük Britaniyada Tomas Qobbs və Con Lokk arasında insanın təbiəti, əxlaqı və ona uyğun olan sosial sistem barədə davam edən mübahisələr liberal düşüncənin təməlini formalaşdırdı. T. Qobbsun “İnsan insanın canavarıdır və cəmiyyəti bu təhlükədən qorumağın yeganə yolu güclü dövlətdir (Leviatan)” tezisində qarşı, 1669-cu ildən Kral Cəmiyyəti Şurasının üzvü olan C. Lokk “insan təmiz lövhədir (tabula rasa) və onu formalaşdıran sosial mühitdir” antitezisini ortaya qoydu. Leviatan ideyası, fərdin azad inkişafına, onun mənəvi potensialını üzə çıxarması 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, adaptasiya 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 kapitalizmin dünyada genişlənməsinə, individin isə, bu məqsədə xidmət etməsinə yönəlmişdir.

C. Lokkun liberal görüşünü iqtisadi tərəfdən inkişaf etdirən Böyük Britaniyalı alim Adam Smit oldu. O, Lokkun liberal ideyaları bazasında “azad ticarət” (free trade) ideyasını ortaya qoydu və bildirdi ki, hər bir şəxs kimliyindən asılı olmayaraq, sərbəst sahibkarlıq fəaliyyəti ilə məşğul ola bilər. Liberal iqtisadiyyat o zaman inkişaf edə bilər ki, o, milli deyil, transmilli xarakter daşsın. Çünki dövlət sərhədlərinin mövcudluğu, merkantilizm iqtisadiyyatın inkişafına mane olur. Buna görə də, liberal iqtisadiyyat və demokratiya proqressin təmsilçisi kimi dövlətin rolunu sifıra endirməyə, fərdin rolunu isə, yüksəltməyə yönəlir. Demokratiyanın və bazar iqtisadiyyatının dünyada genişlənməsi, bazarların genişlənməsinə, dövlətlərin ortadan qalxmasına və transmilli qurumların vətəndaş cəmiyyəti üzərində gizli hakimiyyətinə şərait yaradır (19,s. 67).

Fərdin azad seçiminə və sərbəstliyinə əsaslanan liberal sistem, onda laqeydlik, eqoizm, özgələşmə və insafsızlıq hissini gücləndirir. Çünki kollektivizmi təmsil edən qurumların (qohumluq, qonşuluq, ailə) zəifləməsi və ortadan qalxması buna şərait yaradır. İnsan bu sistemdə öz-özünün məqsədinə çevrilən “homo ekonomikus” fenomeninə çevrilir və gedonizm, utilitarizm, pragmatizm, rəasional eqoizm, ateizm, kosmopolitizm və konfortizm onun əsas əxlaq kodeksi olur. Bunlar, patriarxal böyük ailələri sıradan çıxarmaqla və individualizm fəlsəfəsini ortaya qoymaqla, qadın şəxsiyyəti problemini aktuallaşdırdılar. Digər tərəfdən, istehsalın artması və yeni bazarların ələ keçirilməsi strategiyası, qadınların ucuz işçi qüvvəsi kimi ev-ailə işlərindən sosial-iqtisadi işlərə cəlb olunması məsələsi, feminizmin meydana çıxmasına şərait yaratdı.

Sənayenin yaranması və inkişafı ilə istehsal olunan məhsulların səviyyəsi və ondan gələn gəlirlər artdı. Artıq, kapitalistlər öz gəlirlərini artırmaq üçün xarici bazarlara çıxış üçün imperialist siyasət mərhələsinə qədəm qoydular. Lakin, buna baxmayaraq, sənaye şəhərlərində formalaşan sosial-iqtisadi mühit o qədər dözülməz idi ki, fəhlələr öz hüquqlarını tələb etmək üçün həmkarlarda birləşməyə başladılar. XIX əsrin ortalarında daxili narazılıqlar sosial qarşıdurmalara, üsyanlara (1848-ci il Paris üsyanları) və nəticədə, sosializm, kommunizm, anarxizm ideyalarının ortaya çıxmasına və sosial-demokrat hərəkatının formalaşmasına təkan verdi. Bu sosial-inqilabi proseslər Avropada tədricən sosial dövlət modelinin inkişaf etməsinə səbəb oldu (8 saatlıq iş saati, tibbi sığorta, işsizlərə vəsaitlərin ayrılması, təqaüdlərin verilməsi və s.).

XVII-XVIII əsrlərdə Avropada qadınların diskriminasiya olunduğunu bildiren feminizm ideyaları İtaliya (Laura Çereta, Kristina Pizanski, İzotta Noqarolla), İngiltərə (Afri Ben, Meri Estel), fransız (Pulena de İya Bara) qadın yazıçılarının əsərlərində öz əksini tapdı. Avropa maaarifçiləri (Volter,

Qelvetsiy, Monteskiye) də feminizmin ideyalarından çıxış edərək, qadınların cəmiyyətin həyatında fəal rol oynamasını dəstəklədilər. Feminist qadınlar və onların ideologiyasını dəstəkləyənlər Avropanın müxtəlif şəhərlərində artmağa başladı. İstehsala cəlb olunan qadınların arasında təhsil imkanlarının genişlənməsi, onların siyasi baxımdan fəallaşmasına səbəb oldu.

Qadınların təhsil səviyyəsi yüksəldikcə, onların diskriminasiya səviyyəsi də azalırdı. Buna görə də, feministlər, qadınların ali təhsil alması uğrunda mübarizə aparırdılar. Çünki qızların təhsil səviyyəsinin artması, erkən evliliklərin ortadan qalxmasına şərait yaradırdı. Artıq, cəmiyyətdə qadın əməyinə tələbat yaranırdı. Bu tələbat, onların cəmiyyətdə yeni gender rollarının müəyyənələşməsinə şərait yaradırdı. Bu proseslər, tədricən müxtəlif Avropa şəhərlərində yaşayan fəal feministlərin təşkilatlanmasına və cəmiyyətin siyasi həyatında fəal rol oynamasına səbəb oldu.

XIX əsrin ortalarında Böyük Britaniyada meydana çıxan sufrajizm hərəkatı, yəni, qadınların siyasi bərabərlik hüquqları uğrunda mübarizəsi nəticəsində 1893-cü ildə Yeni Zelandiyada, 1902-ci ildə Avstraliyada, 1918-ci ildə İngiltərədə və Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətində qadınlar seçmək və seçilmək hüququ əldə etdilər (Yeni Zelandiyada qadınların seçilmək hüququ yox idi. Avstraliya və İngiltərədə qismən mövcud idi. AXC-də isə, tam seçilmək hüququ verilmişdir). Qadınların siyasi hüquqlarının əldə olunması, onların işləmək və təhsil almaq imkanlarını genişləndirdi. Bu, feminizmin ik dalgası idi. Göründüyü kimi, bu dalğanın meydana çıxması və inkişafı, Böyük Britaniya dövlətinin strateji idarəetmə mexanizminə aid idi. Çünki Yeni Zelandiya və Avstraliya Böyük Britaniyanın himayəsi altında idi (bu günədək). 1918-ci ildə AXC-nin belə bir qərar verməsi də müsəlman ölkələri, ümumiyyətlə dünya üçün gözəl bir nümunə idi.

Dünyanın yenidən formatlanması üçün, feminizm xüsusi əhəmiyyətə malik idi. Çünki feminizm, qadın şəxsiyyətini patriarxal ailə kollektivindən təcrid edən individual şüuru formalaşdırırdı. Şəhərlərdə formalaşan yeni cəmiyyət, bir-biri ilə siyasi-iqtisadi maraqlar üzərində şəbəkə sistemi quran ənənəvi patriarxal ailələrdən deyil, yalnız özü və kiçik ailəsi üçün yaşayan pərakəndə fərdlərdən və kiçik monoqam ailələrdən ibarət idi. Bu cəmiyyətin kütləvi informasiya vasitələri ilə müəyyən bir ideoloji istiqamətdə idarə olunması daha asan idi. Cəmiyyət, əvvəlki kimi böyük ailələrin, tayfaların siyasi-iqtisadi maraqları üzərində deyil, siyasi-ideoloji qrupların mübarizəsi üzərində idarə olunurdu. Bu idarəetmə sistemi Ayın görünən tərəfi, onun görünməyən tərəfi isə, yenə ənənəvi monarxiya strukturu idi. Bu, milli dövlətçiliyin imperalizm mərhələsinə keçidini təmin edirdi. Liberal siyasi və iqtisadi dəyərləri qəbul etmədən buna nail olmaq

mümkün deyildi. Buna görə də, Böyük Britaniya və bir çox Avropa ölkələri transformasiyalara getməklə, öz ənənəvi sistemlərini də qoruyub saxlaya bildilər. Bu işdə, feminizm əsas ideoloji silaha çevrildi. Osmanlı və Çar Rusiyasının süqutu da feminizm vasitəsilə baş verdi.

XIX-XX əsrlərdə liberal dəyərlərin Avropada və digər ərazilərdə yayılması, ənənələrin zəifləməsinə, patriarxal ailə qurumunun ortadan qalxmasına və onlar üzərində qurulan siyasi sistemlərin çökməsinə şərait yaratdı. Qadınların ev-ailə mühitindən sosial mühitə çıxması və bu mühitdə onlara tələblərin yaranması, erkən evlilik ənənəsinin tədricən ortadan qalxmasına şərait yaratdı. Katolik kilsəsi 1917-ci ildə kanonik hüquq kodeksini qəbul edəndən sonra qızlarda evlilik yaşı 12-dən 14-ə, oğlanlarda isə 14-dən 16-ya qaldırdı (bu günədək eynidir). Katolikliyin geniş yayıldığı ölkələrdən olan İspaniyada yalnız 2015-ci ildə nikah yaşı 14-dən 16-ya qaldırıldı.

\*\*\*

XIX əsrin ortalarından başlayaraq, Çar Rusiyasının müxtəlif yerlərində feodal sistemi tədricən ortadan qaldıran kapitalist münasibətlər formalaşmağa başlamışdır. Bakıda neft sənayesinin meydana çıxması ilə, Azərbaycanda və ümumiyyətlə, Cənubi Qafqazda kapitalizm münasibətlərinin təməli qoyuldu. Bakı, XIX əsrin axırlarından başlayaraq, feodalizmdən kapitalizmə keçid etməklə yeni ictimai münasibətlərin mərkəzinə çevrildi. Artıq, sənayenin inkişaf etdirilməsi zərurətə çevrildi. Bunun üçün, əhəlinin savadlanması, peşəkarlığın artırılması və qadınların ucuz işçi qüvvəsi kimi ev-ailə işlərindən sənayeyə cəlb olunması gərəkirdi. Bu məsələlərin həllinin uzunmüddətli inkişafa buraxılması mümkün deyildir. Çünki Çar Rusiyası ərazisində yeni kapitalist münasibətlərin sürətli inkişaf etməsi, feodal sistemin üzərində bərqərar olan Çar Rusiyasının tezliklə çökməsinə, onun ərazisində bütün resursların ələ keçirilməsinə və yeni bazarların meydana çıxmasına yönəlmişdi.

Qərb hökumətləri Çar Rusiyasında öz strateji hədəflərinə daha tez nail olmaq üçün, “milli azadlıq” ilə yanaşı, “qadın azadlığı” ideyasından istifadə etdilər. Bu ideyaların yayılması və gerçəkləşməsi isə, marksist feministlərin üzərinə vəzifə kimi qoyuldu. Bu asan vəzifə deyildi. Çünki feodal rejimin və monarxiyanın qoruyucuları olan varlı mülkədarlara və xalqı aldadan ruhani zümrəsinə qalib gəlmək və əhalini, xüsusilə, qadını onların istismarından xilas etmək lazım idi.

1917-ci il oktyabr inqilabından sonra Rusiyada hakimiyyətə gələn bolşevik hökuməti markisizmin feminist nəzəriyyəsinə əsaslanaraq patriarxal cəmiyyəti ortadan qaldırmaq məqsədini qarşıya qoydu. F. Engels yazırdı ki, ailə təsərrüfatı sosializmdə ictimai əməyin ayrılmaz hissəsi olmalı, uşaqların tərbiyəsi ictimai səviyyədə həyata keçirilməli, qadınları istismar

edən ailə qurumu ortadan qalxmalı və cəmiyyət istismarın olmayacağı kommunizmə doğru sürətlə addımlamalıdır (20). Buna görə də bolşeviklər, ənənəvi ailənin keçmişin qalığı olduğunu irəli sürərək, ona qarşı mübarizəyə başladılar. Bunun üçün qadınlar, ailənin mülkiyyətindən çıxarılıb ictimai mülkiyyətə çevrilməli idi. Bu proseslər, Rusiya ərazisində daha ifrat şəkildə həyata keçirildi.

1917-ci il Oktyabr inqilabından sonra “ev əməyinin inqilabı dəyişməsi” qanunu, sonralar bütün SSRİ ərazisində, yəni Azərbaycan SSR-də də tətbiq olunmuşdur. Bu qanun, feodalizmin natural təsərrüfat sisteminin ortadan qaldırılmasına və onun, sosializmin kollektiv sənaye və aqrar təsərrüfat sistemi ilə əvəz olunmasına şərait yaratdı. Bu sistemdə formalaşan böyük (mürəkkəb) ailə modeli yeni sistemə keçidlə bağlı olaraq iflas etdi. Çünki sürətlə irəliləyən bu proseslərin qarşısını almaq istəyənlər, antisovet elementləri kimi ortadan qaldırıldı. Həmçinin, 1917-ci ildə qəbul edilən “vətəndaş nikahı, uşaqlar və vətəndaş vəziyyəti aktlarının qeydə alınması” barədə qanuna əsasən nikah və boşanmalar kilsənin əlindən alınaraq dünyəvi məhkəmələrə verildi, qadın və kişi arasında bərabərlik tanındı, qadınlar cəmiyyətin bütün sahələrində sərbəst fəaliyyət göstərmək imkanları əldə etdilər. Çar Rusiyasında pravoslav kilsəsinin boşanmalara qarşı sərt olduğu dövrlər 1760-1860 illəri əhatə edirdi. Çünki bu dövrlərdə kilsəyə dövlət dəstəyi güclü idi. Qalan dövrlər üçün, bunu söyləmək olmaz. Lakin, xristianlığa görə, boşanmaya səbəb olanın yenidən evlənməsi zina hesab olunurdu.

Çar Rusiyası ərazisində, həmçinin Azərbaycan ərazisində qadınların kütləvi şəkildə savadsız olması, ictimai həyatdan uzaq olması və feodal sistemin ənənələri ilə yaşaması, islahatların aparılmasını çətinləşdirirdi. Buna görə də, solçu feministlər (İ. Armant, A. Kollontay, A. Samoylova, K. Setkin və s) bu sahədə güclü təbliğat-təşviqat işlərinə cəlb olundular. Rusiyada qadınların sosial-iqtisadi həyata və yeni ideoloji sistemə cəlb olunması üçün, fəal qadınlardan ibarət feminist təşkilatlar (“qadın şuraları”, “qadın şöbələri”) yaradıldı.

Dünyada ilk dəfə Rusiyada 1920-ci ildə abortlar qanunla ləqəlləşdirildi və tibb müəssisələrində pulsuz abortlar həyata keçirildi. Halbuki, əvvəlki qanunlara görə, abort edən analar 3 il, həkimlər 6 il cinayət məsuliyyətinə cəlb olunurdular. 1924-cü ildə Leninqrاد şəhərində abort edən qadınların sayı 60.4% qədər artdı. Nikah yaşı hər iki cins üçün 18 yaş elan edildi (1917-ci ildə qadınlar üçün 16, kişilər üçün 18 elan edilmişdi).

1920-ci ildə boşanmalar qanunla ləqəlləşdirildi. Boşanmaq istəyən evli cütlüklərdən biri artıq məhkəməyə deyil, poçt ilə nigah qurumuna məktub göndərməklə öz istəyinə rahatlıqla nail olurdu. Həmin dövrdə bağlanan

nikahların orta davamlılığı 8 ay idi. Qadınların nikahda deyil, nikahdankənar uşaq dünyaya gətirmələri bolşevik hökuməti tərəfindən dəstəklənirdi. Belə uşaqlar dövlət kommunal qurumlarında böyüdülmə təbiyə edilirdi. 1923-cü ildə SSRİ-də doğulan uşaqların 50%-nin nikahdankənar olduğu bildirilirdi. Yəni, qadın, uşaq dünyaya gətirən bir maşın kimi, sənayeləşmə və kollektivləşmə prosesinə işçi resursunu təmin etməli, həmçinin, öz fiziki gücünü ucuz işçi qüvvəsi kimi, dövlətin iqtisadi həyatına sərf etməli idi. Yeni sistem, “qadın azadlığı” ideyası altında qadını ailənin və kişinin istismarından xilas edib, onu, dövlətin istismar aparıtına çevirirdi. Bunun üçün, qadını, ailə-ev təsərrüfatından xilas edən ictimai infrastrukturun yaradılması vacib idi. Feminist A. Kollontay yazırdı: “Fərdi təsərrüfatını itirməyinə görə “ağlamağa” dəyməz. Çünki qadının həyatı bununla daha zəngin, tam, xoşbəxt və azad olacaqdır.”(12, s.106). O, yazırdı: ““Vəzifəmiz fərdi məişəti asanlaşdırmaq deyil, ictimai məişət həyatını qurmaqdır... İndi yeməxanalar, körpə evləri və uşaq bağçaları kimi ictimai qurumların yaradılması vacibdir.” (13, s.23).

Rusiyada tətbiq olunan gender siyasəti “totalitar androginiya”, yəni, “cinsiz sovet insanı” modelinə uyğunlaşdırılırdı. Bu model, təhsildə və əmək sahələrində cinsə əsaslanmayan sistemin ortaya çıxmasına şərait yaratdı. Qadınların arasında tikintidə və dəmir yolunda fəhlələrin, ictimai nəqliyyat sürücülərinin, traktoristlərin, pilotların sayı artdı.

Marksist feministlər “seksual inqilab” layihəsini gerçəkləşdirmək üçün, müəyyən tədbirlər həyata keçirdilər. Xalq komissarlarının 1 yanvar 1918-ci il qərarında bildirilirdi ki, 17-30 yaşarası bütün qadınlar (5 uşağı olanlar istisna) zəhmətkeşlərin intim istifadəsinə verilir və buna etiraz edən ərlər ər statusundan məhrum edilirdi. Çoxkişilik qanunla təsbit olunurdu. Doğulan uşaqlar “körpələr evinə” verilir və 17 yaşına qədər orada təlim-təbiyə olunurdular.

1920-ci ildə “azad sevgi büroları” yaradıldı və onlar, “proletar seks” üçün müraciət edən kişiləri qadınla təmin edirdilər. Qadınların imtina etmək hüquqları yox idi. KİV-də təbliğ edilirdi ki, kişilər öz qadınlarını dostlarına, qadınlar isə, öz ərlərini rəfiqələrinə təklif etsinlər. Rusiyada bu duruma etiraz cəhdləri ortadan qaldırılırdı. Buna görə də, bir çox ailələr öz evlərini tərk edərək daha təhlükəsiz yerlərə sığınırtdılar.

1921-ci ildən başlayaraq 12-13 nəfərin bir yerdə ailə şəklində yaşadığı kommuna ailə modelləri, vətəndaş nikahları, homoseksual nikahlar, üçlü nikahlar yaradılırdı. Kommunal mənzil layihələri də bununla bağlı idi.

1925-ci ildə Moskvada “*Həyaya son!*”, “*Ailəyə son!*”, “*Nikaha son*” şüarları altında nudistlər cəmiyyəti yaradılır və onlar ictimai yerlərdə,

çimərliklərdə özlərini nümayiş etdirirdilər. Onlar paltarı burjua əlaməti və qeyri-təbii bir hal kimi qələmə verirdilər.

Bolşeviklərin Rusiyada həyata keçirdikləri kütləvi “seksual inqilab” eksperimentləri, Avropa tarixində belə müşahidə olunmamışdır. 20-30-cu illərdə Rusiyada ifrat yoxsulluq və açıqdan kütləvi ölümlərin artması, cinayətlərin pik həddə çatması, kannibalizm elementlərinin müşahidə olunması ilə yanaşı, seksual ifratın baş alıb getməsi cəmiyyəti tamamilə iflas həddinə yetişdirmişdir. Bolşeviklər (V. Lenin, L. Trotski, Karl Radek, feministlərdən Aleksandra Kollantay, İnessa Armand, Roza Zemlyaçki, Feni Drabkina, Mariya Şoyxet və s) cəmiyyəti bu yolla manipulyasiya edirdilər.

\*\*\*

Bu gün, Azərbaycanda olan milli ailə modeli, 18 yaş nikah müqaviləsinə və yumşaq patriarxal ənənəyə əsaslanan nuklear-monoqam ailə modelidir. Ailə, öz formasından asılı olmayaraq, cəmiyyətin xarakterini özündə əks etdirir və öz konservativliyi ilə dəyişən cəmiyyətin xarakterinə təsir göstərir.

XX əsrin 30-cu illərinədək Azərbaycanda feodal sistemdən sosialist sistemə (bəzi tədqiqatçılara görə dövlət kapitalizminə) keçid mərhələsində və sonrakı dövrün təsiri altında ənənəvi azərbaycan ailəsi həm struktur, həm də mahiyyət baxımından dəyişmişdir. Lakin, ənənəvi ailənin dəyərləri modernist-sosialist inkişafa öz təsirini göstərərək Azərbaycan SSR ərazisində ənənələrlə modernizmin müxtəlif səviyyəli sintezini təşkil edən yeni bir ailə fenomeninin ortaya çıxmasına səbəb olmuşdur. Bu sintezi, səviyyəsinə görə üç kateqoriyaya bölmək olar:

1. Həm ənənənin, həm də modernləşmənin orta səviyyəsini təmsil edən sinkretik ailələr (Gəncə, Sumqayıt və qismən Bakı kimi şəhərlərdə yaşayan qismən orta patriarxal ailələr).
2. Ənənənin zəif, modernləşmənin güclü olduğu subkültür ailələr (Bakıda yaşayan və gender bərabərliyinin daha çox müşahidə olunduğu “rusdilli” azərbaycanlı və qarışıq ailələr).
3. Ənənənin güclü, modernləşmənin zəif olduğu müasir ənənəvi ailələr (bölgələr və kənd yerlərində olan qismən sərt patriarxal ailələr).

Nuklear-monoqam ailə modeli, bütün dövrlərdə mövcud olan müxtəlif ailə formalarının (ailə icması, böyük ailə, patronimiya) strukturunu təşkil edən ilkin hissəcik qismində iştirak edir. Cism atomlardan təşkil olunduğu kimi, müxtəlif böyük ailə formaları da *ata+ana=övlad (lar)* formulundan ibarət kiçik nuklear (nüvə)-monoqam ailələrdən təşkil olunurlar. Bu baxımdan, nuklear-monoqam ailəni ilkin ailə forması hesab etmək olar. Ailənin və nikahın digər formaları isə, sonrakı dövrlərin sosial-siyasi hadisələri,

iqtisadi-coğrafi xüsusiyyətləri və digər amillərlə əlaqədar olaraq meydana çıxmışdır:

1. Nuklear-monoqam ailə - maddi təminatın və fiziki təhlükəsizliyin təmin olunduğu sosial mühitdə mövcuddur.
2. Nuklear-monoqam ailə - maddi təminatın və fiziki təhlükəsizliyin təmin olunmadığı sosial mühitdə digərləri ilə birləşərək böyük ailə (ailə icması, böyük ailə, patronimiya) şəklində öz varlıqlarını qoruyurlar.
3. Böyük ailələr bir sistem kimi öz maddi təminatını və fiziki təhlükəsizliyini təmin edə bilmədiyi təqdirdə, yenidən nuklear ailələrə bölünürlər. Bəzən, onlar öz ortaq təsərrüfat həyatını saxlamaqla patronimik birliklərini mühafizə edirlər.
4. Cinslər arasında balans kəskin şəkildə pozulduqda (müharibə, xəstəlik və digər səbəblərlə) cəmiyyətdə ilkin monoqam (təkkəbinliliy) nikah forması poliqamiya (kişi çoxkəbinliliyi) və poliandriya (qadın çoxkəbinliliyi) kimi nikah formalarına keçir.
5. Özünəməxsusluğun (genetik, dini, mədəni) və mülkiyyətin itirilməsi qorxusu endoqamiyaya şərait yaradır.
6. Kənar təhlükələrdən qorunmaq və inteqrasiya olunmaq zərurəti ekzoqamiyaya şərait yaradır.

XX əsrin 90-cı illərindən sonra qloballaşma proseslərinin təsiri ilə Azərbaycan ailə modelinin struktur və mahiyyətində bəzi dəyişikliklər baş verir. Biz, bu məsələləri mərhələli şəkildə tədqiq etməyi məqsəduyğun hesab edirik.

Azərbaycanda ailə qurumunun gender transformasiyası XX əsrdə dörd əsas mərhələdən keçmişdir:

1. 20-30-cu illərdə formasion keçidin ailə qurumuna təsiri;
2. İ. Stalinin hakimiyyəti dövründə SSRİ-də ailə siyasəti;
3. 50-80-ci illərdə SSRİ-də ailə siyasəti;
4. 90-cı illərdə formasion keçidin ailə qurumuna təsiri.

Demək olar ki, XIX-XX əsrə qədər Avropada və dünyanın bir çox yerlərində Roma hüququnun qızlar üçün təyin etdiyi 12 yetkinlik və nikah yaşı, dünyanın normasına çevrilmişdir. Bu ənənəni katolik kilsəsi, eynilə qədim və orta əsr dünyasının əksər xalqları (yəhudilər, çinlilər, yunanlar və s.) davam etdirmişlər.

Azərbaycan ərazisində də bu gün mövcud olan ailə qurumu demək olar ki, bu ərazilərdə XX əsrə qədər mövcud deyildi. Çünki Çar Rusiyası dövründə vergi sistemi tüstübaşına, yəni, həyatbaşına görə müəyyən edilirdi. Bu həyətlərdə bir nəslə təmsil edən bir neçə ailə bir arada yaşayırdı. Bu ailələr istehsal və təkrar istehsal obyektləri idilər. Onların ev təsərrüfatları bir olduğu kimi (bəzən ayrılırdı), əmək sahələri də kollektiv idi. Çünki bu



ailələr ayrı-ayrılıqda dövlət vergilərini vermək iqtidarında deyildirlər. Bu səbəbdən, böyük ailələr və patronimiyalar Azərbaycan ərazisində olduğu kimi, Çar Rusiyasının əksər ərazilərində geniş yayılmışdır.

Böyük ailələrdə böyüyən uşaqlar ailədaxili sistemdə sosiallaşdılar. Oğlan uşaqları atalarının, qızlar isə, analarının ənənəvi sosial-iqtisadi həyat tərzinin davamçısına çevrildilər. Buna görə də, təhsil almaq və savadlanmaq aktual deyildi. Əsas məqsəd, böyük ailənin, yəni nəslin varlığını qorumaq və davam etdirmək idi. Bunun üçün, oğlanlar atalarının ənənəvi sənətini dərinlən öyrənərək ailənin iqtisadi durumunu təmin etmək, qızlar isə, ev təsərrüfatını, analığı öyrənməklə nəslin artımını təmin etməli idilər. Dövlətin əhalidən istədiyi əsas şeylər, vergilərin vaxtında verilməsi və kişi əhalinin döyüşlərdə iştirak etməsi idi. Buna görə də, ailədə oğlan uşaqlarının çox olması və qızların erkən yaşlarda ərə getməsi, zərurətdən irəli gəlirdi.

Böyük ailələr və ümumi təsərrüfata əsaslanan patronimiyalar patriarxal idarəçiliklə idarə olunurdular. Azərbaycan və Qafqaz ərazisində geniş yayılan böyük ailələr və patronimiyalar nəslin ağsaqqalı tərəfindən idarə olunurdu. O, böyük ailə sisteminə birliyi və əmək bölgüsünü təmin edirdi. Nəslin qadınları üzərində rəhbərlik, onun həyat yoldaşına aid idi. Bu qadın, ağsaqqalın arvadı kimi digər arvadları, gəlinləri, qızları üzərində xüsusi səlahiyyətə malik olan, ağbirçək və ağabaçı statusu ilə yalnız ailə çərçivəsində tanınan qadın idi. Sonralar daha çox aktuallaşan qayınana statusu da öz kökünü buradan götürmüşdür.

Belə böyük ailələr və patronimiyalar çərçivəsində itaətsizlik etmək, ağsaqqal və ağbirçəyə qarşı çıxmaq praktikiki olaraq mümkün deyildir. Çünki nəslin digər nümayəndələri buna imkan verməzdilər. Buna görə də, patriarxal ağsaqqallıq qurumu bu nəsillər arasında ənənəvi olaraq ilahiləşdirilir və əcdadlar kultunun qorunub saxlanılmasına şərait yaradırdı. Azərbaycanın bir çox yerlərində mövcud olan qəbiristanlıqların və onlarda olan pirlərin (pir, ağsaqqal) məhz, böyük ailələr və patronimiyaların başçılarından qəbirləri olduğu şübhə doğurmur. Bu gün, Azərbaycanda böyük ailələr və patronimiyaların ortadan qalxmasına baxmayaraq, bölgələrdə onlarla bağlı bir çox ənənələr davam etdirilir (pirlərin ziyarəti).

Azərbaycanda əksər varlı bəy ailələri vergi toplamaq və əhalini idarə etməklə məşğul olduqları üçün, maddi sıxıntı çəkmirdilər. Onların övladları əhalinin digər təbəqələrindən fərqli olaraq, ev şəraitində (əsasən qızlar) və ya xarici ölkələrdə yaxşı təhsil almaq imkanlarına malik olurdular. Onların savadlı olması və xarici dillərə yiyələnməsi, onların dövlət işlərinə cəlb olunmasına şərait yaradırdı. Buna görə də, XIX əsr Azərbaycan ziyalılarına diqqət yetirsək, onların əksəriyyətinin bəy nəslindən olduğu üzə çıxır.

Məhz, bəy nəslində və oradan çıxan ziyalı təbəqəsində böyük ailə modeli tədricən nuklear ailə modeli ilə əvəzlənirdi.

XIX əsrin ortalarından artıq Azərbaycanda şəhər yerlərində (yəni, sosial-mədəni inzibati mərkəzlərdə) bu cür nuklear ailələr mövcud idi. Müasir ailələrdə yaşayan və tərbiyə alan insanlar öz düşüncələri və həyat tərzləri ilə, yaşadıkları cəmiyyəti bir neçə il qabaqlayırdılar. Çünki onların maddi imkanları, dünyagörüşü və savadları imkan verirdi ki, Şərq ilə Qərb sivilizasiyaları arasında müəyyən müqayisələr aparsınlar və modernləşmənin qeyri-ənənəvi individual dəyərlərini öz həyat tərzlərinə tətbiq etsinlər.

Azərbaycanda “qadın azadlığı” ideyaları XIX əsrin ortalarından başlayaraq yerli maarifçilər vasitəsilə yayılmağa başlayırdı. Lakin, XX əsrin əvvəllərində Bakıda kapitalist münasibətlərin yaranması, bu məsələnin daha çox gündəmə gəlməsinə səbəb oldu. Çünki qadınların sənayedə çalışması lazım idi. Bunun üçün, onların savadlanması və ev-ailə işlərindən azad olması zəruri idi. Kapitalizm, urbanizasiya proseslərini sürətləndirdi. 1860-cı ildə Azərbaycan əhalisinin 12.2%-i şəhərlərdə yaşayırdı. Bakının əhalisi isə, sürətlə artırdı. 1820-ci ildə Bakıda 2.500 nəfər yaşayırdısa, 1905-ci ildə bu rəqəm 206.000, 1917-ci ildə isə 231.100 nəfər olmuşdu. 1897-ci ildə Bakı quberniyası əhalisinin 20%-i şəhərdə cəmləşmişdi (3, s.44).

Milli dövlətçilik ideyası ətrafında səfərbər olan azərbaycan ziyalıları başa düşürdülər ki, müasir Azərbaycan milli dövlətinin qurulması və inkişafı, qadınların azad olması və savadlanması ilə birbaşa bağlıdır. Çünki savadsız və kölə qadın, cəmiyyət üçün azad və ziyalı insan tərbiyə edə bilmədiyi kimi, qadının zülmü və istismarı üzərində qurulan cəmiyyətdə də, heç bir vaxt sosial ədalət qurula bilməzdi.

Maarifçi Həsənbəy Zərdabi yazırdı: “Osmanlı dövləti ki, qeyri-islam dövlətlərindən Avropa əhlinə yavuqdur, bu səbəblərə bir neçə ildir ki, nizami-külliyə qoyub, məktəbxanalar bina edib... ancaq ol məktəbxanalarda ancaq kişilər oxuyur, ünas tayfası elmdən bixəbərdir. Çünki tərbiyənin binası ana ilədir, uşaq 7-8 yaşına gəlincə, ona ana tərbiyə edir, ona binaən ünas tayfası tərbiyətsiz qaldığına görə Osmanlı dövlətinin kişilərə elm öyrətməyindən o qədər də nəfə olmur.” (21).

Deməli, zamanın tələblərinə cavab verə bilməyən cəmiyyətlər tarix səhnəsində iştirak etmək şansını itirirlər. Buna görə də, yerli ziyalılar “qadın azadlığı”nı milli məsələnin ayrılmaz hissəsi kimi qəbul etdilər. Həmin dövrdə yaşayan Azərbaycan ziyalılarının (M. Ə, Sabir, C. Cəbbarlı, C. Məmmədquluzadə), ictimai xadimlərinin əsərlərinə və ifadələrinə diqqət etsək, vəziyyətin nə qədər gərgin olduğunu anlaya bilərik.

Milli azadlığın qələbəsinə, demokratiyanın inkişafını qadın hüquqlarının bərpasında görən M. Ə. Rəsulzadə yazırdı: “Ailə əsarəti və ailə istibdadı üzərində təkamül tapan millətlər, heç bir vaxt ailə hürryyəti, ailə səadəti üzərində qurulan millətlərlə mübarizə apara bilməzlər.... Qadın bir millətin nisbi-mühitini təşkil edir. O ailə isə hüquqsuz və mərifətsiz olubsa, millətin yarısı xəstə və məzlumdur - deməkdir.” (7, s. 55)

Dövrünün maarifçisi E. Sultanov yazırdı: “Mən hər cür təcavüzkarlığa, hər cür təzyiqə və cinsindən asılı olmayaraq insan azadlığının məhdudiyyətinə nifrət edirəm. Müsəlman qadınlarının hüquq bərabərliyini açıqcasına təbliğ etdiyim üçün məscid minbərlərindən mənə lənət yağdırırdılar.” (5, s.44)

“Molla Nəsrəddin” jurnalının 1909-cu il tarixli 28-ci sayında yazılırdı: “Biz müsəlmana fərzdir, nəinki, oğlan məktəbi, xeyir, bizlərə vacibdir qız məktəbi, çünki balalarımızın tərbiyəsi anaların əlindədir...”

“Molla Nəsrəddin” jurnalında “Qızdırmalı” imzası ilə verilmiş “Milli zamanə libaslarımız” adlı yazıda qız uşağı məktəbə gedərsə, onun ərə getmək vaxtının ötəcəyindən ehtiyat edən avam valideynlər satıra atəsinə tutulurdu: “Bu gün eşitdim ki, Bakıda təzə açılmış müsəlman qız məktəbinə 31 qız gəlib... o məktəbə qəbul olunan qızların yaşı 4 yaşdan əskik deyil. 4 yaş müsəlman qızı üçün tamam məktəbə gəlmək vaxtıdır. Çünki 4 yaşda məktəbə gedər, 4 il də oxuyar, olar 8 yaşda. 8 yaş da düz ərə getmək vaxtıdır.” (6, s. 33).

“İqbal” qəzetində “Qızların etirazı” adlı məktubda həmyaşıdlarının qoca kişilərə zorla ərə verilməsinə etiraz edən bir qrup qız yazırdı: “Əgər 18-20 yaşlı cavanlara cəbrə 50-60 yaşlı qarı övrətlər verilsə idi, o zaman kişilər cavan qızların qocalara verilməsini bilərlər idi.” (6, s. 34)

Hüseyin Cavid yazırdı: “Bir çox mübarək ağızlar, qadınların tərbiyə görür-görməz itaətsiz olacaqlarını söyləməkdən çəkinməyirlər, əcaba məktəb, təlim və tərbiyə insana itaətsizlikmi öyrədir? Yaxud insaniyyət, şəfqət, mərhəmət, nəzafət-övlada məhəbbət, böyüklərə itaət nə olduğunu təlim edər? Bir də cəbrə təzyiqə nə hacət, artıq iyirmi ilə otuzu hesab etmək üçün anaların təsbihləri ilə, qızların barmaqlar ilə komediya çıxarmaları çəkilir bir dərd deyildir. Azacıqda utanıb qızarmalıyıq.” (6, s.34)

Göründüyü kimi, cəmiyyətdə qadınları ailədə istismar edən və onu, cəmiyyətin köləsinə çevirən hakim təbəqələr əsasən ruhanilər zümərəsindən və varlı mülkədarlardan ibarət sosial-siyasi qüvvələr idi. Mövcud sistemin qorunub saxlanması həm onların, həm də onları dəstəkləyən Çar Rusiyasının mənafeyinə xidmət edirdi. Onları, Çar Rusiyasının müsəlmanları ruslaşdırmaq və xristianlaşdırmaq siyasəti narahat etmirdi. Çar Rusiyası, əhalini itaətdə saxlayaraq yerlərdə öz siyasətinin

gerçəkləşmənin və sosial bazasının gücləndirmənin ən effektiv yolunu müsəlman ruhanilər və feodallar ilə ittiafaqda görürdü (1, s.119).

Komendant üsul idarəsinin ədalətsiz və rüşvətxor məhkəməsindən şəriət məhkəməsinə sığınan sadə xalq, bu məhkəmənin də onlar tərəfindən idarə olunduğunu bilmirdilər. Savadsız xalq mollaların, qazilərin verdiyi fətvaları, hökmləri şəriət hökmü kimi qəbul edirdilər. Ancaq bu hökmlərin ruhanilərin şəxsi mənafeyinə və Çar mütləqiyyətinə xidmət etdiyindən xəbərsiz idilər. Yüksək rütbəli çar məmurlarından biri etiraf edirdi ki, “Müsəlman əyalətlərinin idarə edilməsini tədqiq edərkən idarə edənlərin azgınlığından və xalqın əzabından insan əqli dəhşətə gəlir. Burada insanlıq tamamilə tapdanmış, yüksək ədalət yaddan çıxmışdır, qanun ancaq zülm etmək aləti olmuş, acgözlük və azgın özbaşınalıq dairə rəislərinin, komendantların, pristovların və digər rəhbər şəxslərin fəaliyyətinin əsasıdır.” (14)

Yenə həmin mənbədə bildirilir ki, “Polis və məhkəmə səlahiyyətinə malik olan feodallar özbaşına olaraq vergi verməyənləri kişi-qadın olmasına baxmadan ölənədək döyür, hər şeyini, hətta paltarlarını da müsadirə edirdilər.” (14)

Təbii ki, xalq bu zorakılığa dözməyərək dəfələrlə üsyan qaldırmışdı.

Ömər Faiq yazırdı: “İtaət, zülmə, döyülməyə səbr edib boyun əyməyimiz, əziyyətə, korluğa, söyülməyə, əzilməyə, qorxmağa, qanacaqsızlığa öyrənib adət etməyimiz, məhz bizim öz günahımız, öz qəflətimiz, bizlərə qarşı görülən zümlərə, həqarətləri qanmayıb, zalımlara, müstəbidlərə köməkçi olduğumuz, bizi ən ziyadə səfil və sərkərdən qoyanlara ən ziyadə məhəbbətlə itaət edib, yeri düşəndə kömək etməyimiz, özümüzlə edilən zümlərin zülm olduğunu qanmayacaq dərəcədə korluğumuz, cəhalətimizdir.” (İrşad qəzeti 1906 № 245)

Mirzə Cəlilin kefli İskəndəri ölülərinin dirilməsini istəyənlərə deyir: “Ondan ötrü ki, arvadlarınızın hamısını yumruq altında öldürübsünüz, ölü qardaşlarınızın arvadlarını almısınız, ölü dostlarınızın yetimlərinin malını yemisiniz. Razi olmazsınız ki, dirilib gəlsinlər və sizin əməllərinizi görüb desinlər. Tfu, sizin üzünüzə...” (4, s.108)

Yaxud, Şeyx Nəsrullah azyaşlı qız uşaqları ilə siğə edir və mövhumata qapılan müsəlman cəmiyyəti buna normal baxır. Anasına “yazıq anam” deyərək müraciət edən və zavallı 9 yaşlı bacısı Nazlının halına acıyan İskəndər obrazı, Cəlilin gözüylə cəmiyyətin bütün eyiblərin görür və gördüyü üçün daim kədərlənir. İskəndər, xalqı tilsimə salan dəyərlərlə mübarizə apara bilmir və xalqı bu tilsimdən qurtara bilmir.

Hüseyn Cavid isə, müstəmləkəçilərin və onların əlaltılarının sadə xalqın başına gətirdiklərinə və qurduqları mövcud vəziyyətə qarşı üsyankar İblis obrazı ilə çıxaraq bu tilsimi sındırmağa çalışır və deyir:

“İblis kimdir? Cümlə müsibətlərə bais olan insan

Bəs, cümlə müsibətlərə bais olan insan kimdir, İblis”

Lakin, ruhanilər arasında da maarifçilik ideyalarını dəstəkləyənlər vardır (Mirzə Əbu Talib, axund Mir Mahmud Kərim, Mircəfər, axund Molla Ruhulla Məmməd zadə və s). Patriarxal mürəkkəb ailə modeli, din ilə deyil, feodal sistemin iqtisadi-siyasi xarakteri ilə bağlı idi. Bu ailə və cəmiyyət modelinə din donu geyindirməyə çalışan patriarxal sistem, əslində, bu yolla ona hüquqi və əxlaqi don geyindirməyə çalışırdı. Çünki onlar, bu yolla varlanıb qubernatorlardan vəzifələr əldə edirdilər.

1901-ci il oktyabrın 7-də “Kaspi” Cənubi Qafqaz şeyxülislamı Axundzadə Məhəmməd peyğəmbərin (səs) “elm öyrənmək həm müsəlman kişiyyə, həm də müsəlman qadınına vacibdir” sözlərini xüsusi vurğulayaraq demişdi: “Bu tarixi sitatlardan məqsədim budur ki, nə din, nə şəriət təhsil və tərbiyə sahəsində qadınların hüquqlarını məhdudlaşdırmır. Belə olsaydı, İslamda bu qədər şöhrətli müsəlman qadını yetişməzdi. Əgər bu vaxta qədər Zaqafqaziyada qızlara təhsil verilməyibsə, bunun səbəbi təkcə məktəbin yoxluğu deyil, həm də kök atmış ziyanlı adətlərdir.” (21).

1917-ci ildə Behbud ağa Şahtaxtlı “Kaspi” qəzetində XX yüzilliyin ilk illərindən mətbuatın qadın azadlığı uğrunda başladığı mübarizədən bəhs edərək yazırdı: “Təkbizbolunmaz faktlarla sübut edildi ki, müsəlman qadınının özünəməxsus şəkildə “mədəniyyəti” - ətraf aləmdən təcrid olunması şəriətin hökmü yox, uzaq keçmişdən bizə miras qalan biabırçı adətlərlə bağlıdır. Lakin müsəlman qadınların hələ hamısı çadranı tərk etməmişlər. Çox vaxt adət qanundan güclü olur. Bunu birdən-birə yox, təcridən aradan qaldırmaq lazımdır” (21).

“Qadın azadlığı” hərəkəti 1918-ci ildə qurulan AXC hökuməti tərəfindən artıq həyata keçirilirdi. AXC hökuməti, Azərbaycanda qadınların seçib seçilmək hüququnu tanımaqla, onların cəmiyyətin həyatında fəal olmasını dəstəkləyirdi. Əvvəlki illərə nisbətən ölkədə qadın və kişilər arasında savadlılıq səviyyəsinin təcridən artması, 1919-cu ildə Bakı Dövlət Universitetinin yaradılması, AXC dövlət strukturlarına qadınların cəlb olunması (Şəfiqə Əfəndiyeva, Aynul Usubbəyova) və ümumiyyətlə, AXC hökumətinin qadın azadlığı məsələsini milli siyasətin təməl prinsipi kimi qəbul etməsi bunun bariz nümunəsi idi. Yəni, Azərbaycan SSR qurulmasaydı belə, AXC bu işləri daha uğurlu şəkildə həyata keçirəcəydi. Atatürkün Türkiyədə həyata keçirdiyi “qadın azadlığı” siyasəti, eynilə

Azərbaycan dövlətində də həyata keçiriləcəydi. Lakin, Azərbaycanın tarixi qədəri fərqli oldu.

\*\*\*

Bolşeviklərin və solçu feministlərin 20-30-cu illərdə Rusiyada həyata keçirdikləri “seksual inqilab” layihəsinin SSRİ dövlətinə daxil olan Azərbaycan SSR ərazisində reallaşdırılması mümkün deyildi. Çünki o dövrdə Azərbaycan ərazisində islam dininin və patriarxal ənənələrin təsiri çox güclü idi. Bolşeviklər, müsəlman əhalinin “seksual inqilab” layihəsinə qarşı sərt müqavimət göstərəcəyindən və nəticədə, Rusiyanın müsəlman coğrafiyasında öz geostrateji mövqelərini itirəcəyindən ehtiyat edirdilər. Buna görə də, müsəlmanların yaşadığı ərazilərdə bu siyasətin başqa bir səviyyədə ehtiyatla həyata keçirilməsi gərəkirdi.

1921-ci ildə Moskvada keçirilən I Ümumrusiya iclasında deyirdi ki, “Şərqi milli bölgələrində olan qadınlar arasında təbliğat-təşviqat işləri şərq xalqlarının mədəni və çoxözlü iqtisadi inkişaf formalarına uyğun şəkildə aparılmalıdır.” (15)

Bolşeviklər və feministlər müsəlman coğrafiyasında ilk növbədə islam dininin və patriarxal ənənələrin təsirinin ortadan qaldırılması, qadınların çarşabdan xilas edilməsi, qadın azadlığı ideyası altında onları ailə-ev işlərindən azad edib ictimai işlərə cəlb edilməsi istiqamətində fəaliyyət planı hazırladılar. Azərbaycanda və digər müsəlman coğrafiyasında bu işləri idarə edən bolşeviklər və feministlər (K. Radka, E. Armant, A. Kollontay, K. Setkin və s), həmin işləri daha ifrat bir səviyyədə Rusiya, Ukrayna və digər xristian respublikalarında həyata keçirirdilər.

1921-ci ildə Azərbaycan SSR-nin ilk konstitusiyasında bütün sahələrdə qadın və kişilərin bərabərliyi barədə qanun (maddə 79) qəbul olundu. Çoxarvadlılıq, erkən evlilik, məcburi nikah halları cinayət hesab edildi və qızlar üçün nikah yaşı 16 yaş təyin edildi.

Əslində, bu qanunların qəbul edilməsi cəmiyyət üçün müsbət hal idi. Azərbaycan ərazisində 1872-ci ilədək cahil ruhanilərin verdikləri dini fətveyə görə evlilik yaşı qızlar üçün 9, oğlanlar üçün 12 hesab olunurdu. 1872-ci ildən sonra qızlar üçün 13, oğlanlar üçün 15 oldu (16, s.24).

Çoxarvadlılıq, erkən evlilik, məcburi nikah hallarından ən çox narazı olanlar da müsəlman qadınlar idi. Lakin, onlar qorxduqları üçün bu hallara qarşı açıq etiraz edə bilmirdilər. 1921-ci Bakı qurultayına qatılan 1188 qadın nümayəndədən 815 nəfəri Bakıdan olan azərbaycanlı qadınlar idi. Onların əsas şikayətləri 9-12 yaşında qızların ərə verilməsi məsələsi idi.

Müsəlman ölkələrində sosializm sistemini qurmaq üçün, müsəlman qadınları yeni sovet sistemi quruculuğuna cəlb etmək lazım idi. Əks təqdirdə, müsəlman ölkələrində sovet sosialist sisteminin qurulması

mümkün olmazdı. Qadınlar patriarxal sistemin çökməsini istəməsəydilər, bolşeviklər öz istəklərinə nail ola bilməzdilər. Çünki ruhanilərin və mülkədarların təhriki ilə kişilər öz ailələrini qorumaq üçün müqavimət göstərəcək və bir araya gələrək sistemin kök salmasına mane olacaq idilər. Lakin, belə olmadı.

Qadınların böyük bir qismi sistemin zülümlərinə dözmədilər və xilas yolunu sosializm sisteminin yaranmasında gördülər. Onların sayı az deyildi. Tədricən sayları artırdı. Çünki artıq qadınlar çoxarvadlılıq, erkən evlilik, məcburi nikah, zorakılıq və hüquqsuzluq hallarına tab gətirə bilmədilər. Onların mövcud sistemə qarşı feminist inqilabına qoşulması və sosializmin gerçəkləşməsi prosesinə cəlb olunması, əslində, qadınları hər cür hüquqlardan məhrum edən cahil ruhani təbəqəsinin günahı idi. Onlar, islam dininin qadınlara verdiyi hüquqları təmin etsəydilər, Azərbaycanda və digər müsəlman ölkələrində bolşevizmin qələbəsi mümkün olmazdı. Bolşeviklər, patriarxal cəmiyyətlərin zəif nöqtəsinin məhz qadın məsələsini olduğunu anladığı üçün, feminizm strategiyası ilə onlara hücum etdi.

20-30-cu illərdə postsovet məkanında, həmçinin Azərbaycan ərazisində feodalizmdən sosializm sisteminə keçidlə bağlı baş verən fundamental dəyişikliklər, şüurları və həyat tərzlərini sürətlə dəyişməyə vadar edən çox ağır proseslər idi. Bunu, boşanma səviyyəsinin ən yüksək olduğu 1935-1943 illərin statistikasına da təsdiq edir. Biz, bu illərdən əvvəlki statistikaya malik olmadığımız üçün, 1935-1943 illərin statistikasına əsaslanırıq. Lakin, əvvəlki illərdən bu proseslərin başladığını və 30-cu illərdə yüksək həddə çatdığını söyləyə bilərik.

Öz acınacaqlı durumundan narazı olan qadınlar Azərbaycanın müxtəlif yerlərində yaradılan qadın klublarına sığır və orada bir araya gəlirdilər. Bu klublar, onların dərdlərinin müzakirə olunduğu, çıxış yollarının göstərildiyi, hüquqlar uğrunda siyasi mübarizə yollarının başladığı ictimai-siyasi mərkəzlər olmaqla yanaşı, qadınların sosial-iqtisadi müstəqilliyinə şərait yaradan müxtəlif sənətlərin (toxuculuq, xalçaçılıq, əl işi, təbii sənət) və yazıb-oxumağın öyrədildiyi, kitabxaların və dərnəklərin olduğu (dram, xor, balet), artel və emalatxanaların fəaliyyət göstərdiyi mərkəzlər idi.

Qadın mərkəzləri, qadınların həyatında ailə ilə cəmiyyət arasında körpü rolunu oynayırdılar. Yəni, cəmiyyətə açılmaq istəyən qadınlar qadın klublarına gəlir və burada əldə etdikləri bilik, dəstək vasitəsilə cəmiyyətin həyatına yönəldilirdilər. Hətta, bu klublar uşaqlara təlim-tərbiyə verən ilk baxça funksiyası da daşıyırdılar. Yəni, yeni cəmiyyət modeli bu klublarda formalaşırdı. Bu klubların daşdığı çoxşaxəli funksiyalar tədris onlardan ayrılaraq müstəqil fəaliyyət göstərməyə başladılar. 1924-cü ildə Bakıya gələn Klara Setkin bu klublarla tanış olduğdan sonra, onları Şərq

qadınlarının inqilabi iradəsinin dayaq nöqtələri adlandırmışdır (16, s.52). Klara Setkin bu qadınlara müraciətdə yazırdı: “Biz Sizinlə birlikdə hiss edirik, Sizin mübarizəniz necə ağırdır və Sizə necə böyük qurbanlar vermək lazım gəlir. Ancaq, biz görürük ki, Sizin azadlıq və iradənin və sizin bəşəriyyətin azad və mədəni nümayəndələrini tərbiyə etmək cəhdiniz bütün düşmən söylərindən güclüdür. Biz inanırıq ki, siz qalib gələcəksiniz.” (2, s.290-291)

Həqiqətən də, qadın klubları və təşkilatları, ənənəvi sistemin içində meydana çıxan “qara dəliklər” idi. Artıq, cəmiyyət ənənəvi sistemdən digərinə bifurkasiya etmək mərhələsinə yetişmişdi.

Sovet şərqində ilk qadın klubu 1920-ci ildə yaradılan Ə.Bayramov adına klub idi. Bu klubda bir araya gələn fəal qadınların əksəriyyəti müsəlman idi (2, 199). Qadınlar kluba gedərkən diqqəti cəlb etməmək üçün, tikiş emalatxanalarına getdiklərini və orada sənət öyrəndiklərini, savad artırmaq məqsədilə etdiklərini bildirirdilər. Cəmiyyəti yeni sistemə uyğunlaşdırmağa çalışan qadın klubları çətin şəraitdə işləyirdilər. Aktivistlərdən olan Ceyran Bayramova yazırdı: “Klubun iclaslarına qadınlar ilk ayda ehtiyatla gəldirilərdi. Çünki onları təqib edirdilər. Kluba gələnlərə böhtan atırdı, onlara tüpürür, daşa basırdı, bəzi kişilər isə, ölümlə təhdid edərək boşanırdılar. Çox çətin idi” (17)

İctimai keçid prosesi şüurlarda ənənəvi patriarxal stereotiplərin tədricən ortadan qalxmasına və yeni gender dəyərlərinin davranış normalarına çevrilməsinə səbəb oldu. Bu keçid prosesində boşanmaların və ailə cinayətlərinin sayının çox olması təbii idi. Çünki ənənəvi patriarxal stereotiplər çərçivəsində formalaşan kişilər qadınların (qızlarının, həyat yoldaşlarının, bacılarının və s) işləməsinə özləri üçün faciə hesab edirdilər. Çünki ictimai qınaq buna imkan vermirdi. Bu, ən yaxşı halda boşanmalarla, evdən qovulmalarla nəticələnirdi.

Cəmiyyətdə baş verən gender transformasiyası qadınların qurtuluşu və inkişafı, həmçinin cəmiyyətin modernləşməsi üçün çox mühüm bir hadisə idi. Çünki mürəkkəb ailələrdə qadınlar böyük bir ailənin hüquqsuz bir üzvü kimi, kollektiv ailə təsərrüfatının reproduktiv işçisi və onun əmək qüvvəsini təmin edən ana qismində iştirak edirdilər. Onların bu strukturda kənarda heç bir yeri və rolu ola bilməzdi. Strukturun daxilində mövcud olan patriarxal iyerarhiya sistemi, onun böyük ailənin baş patriarxının (qayınata) və onun xanımının (qayınana) iradəsinə tabe olmağı vadar edirdi. Kişilər nəslə (əmək qüvvəsini) artırmaq məqsədilə poliqamik ailə modelini qoruyub saxlayırdılar. Gələcək əmək qüvvəsi kimi, oğlan övladı dünyaya gətirən qadınların bu strukturda nüfuzu digərlərindən daha çox olurdu. Xüsusilə, erkən evlilik və çoxarvadlılıq qadınların şəxsiyyətinə yönələn ağır zərbə idi.



Qadınların bu sistemə qarşı çıxması və ona etiraz etməsi mümkün deyildir. Təbii ki, belə bir mühitdə boşanmaların olması da mümkün deyildir (Ər evi, gor evi). Bu baxımdan, 20-30-cu illərdə yeni ictimai proseslərlə gələn gender transformasiyası, qadınların həyatında böyük bir irəliləyiş idi.

Qadınlar bütün çətinliklərə baxmayaraq, mübarizə aparırdılar. Onlar deyirdilər: “Kluba gəldik, emalatxana yaratdıq, çadranı çıxardıq, savadsızlıqdan azad olduq, bəs sonra? Başqa qadınlara da kömək etmək lazımdır.” (16, s.52). Buna görə də, onlar imtahan verərək kəndlərə yollanırdı və orada qadınların maariflənməsi istiqamətində fəaliyyət göstərirdilər. Qadınların maarifləndirilməsi işində “Şərq qadını” jurnalı böyük rol oynayırdı.

Əli Bayramlı adına qadın klubu 1 il ərzində (1920-1921) 20 min qadını öz ətrafında toplamış və 75 aktivist hazırlamışdı. 1926-1932-ci illərdə 150 min azərbaycanlı qadın kluba cəlb olunmuşdu (16, 56). Artıq, 1927-ci ildə Azərbaycanda 4 min qadın çalışırdı (ümumi işləyənlərin 4.5%-i) (2, 121). 1930-cu ildə kolxozlarda işləyən qadınların ümumi sayı 37%, 1933-cü ildə respublika xalq təsərrüfatında çalışan qadınların ümumi sayı 24% idi (2, s.111). Qadınlar dövlət işlərinə və siyasi işlərə cəlb olundu.

1927-ci ilin sonunda Azərbaycanda 14846 nəfər qadın həmkarlar ittifaqının, 2504 nəfər sovetlərin üzvü idi, 3349 nəfər qadın ali və orta məktəblərdə, texnikumlarda təhsil alırdılar. Onlardan bir çoxu rəhbər sovet, təsərrüfat və həmkarlar ittifaqı işinə irəli çəkilmişdi (2, s.288).

1929-1931 illərdə 324 qadın (əksəriyyəti azərbaycanlı) rəhbər vəzifəyə gətirilmişdi (2, s.78-79). Azərbaycan SSR-də digər respublikalardan fərqli olaraq daha çox qadın deputat seçilmişdir (2, s.92). 1939-cu il deputat seçkilərində Azərbaycanda seçilən deputatların təqribən 35% (8943) qadın idi (2, s.98). Lakin, dindar ailələr, bəy nəsiləri sinfi düşmən kimi ayrışdırılıya məruz qalır və təqib olunurdular.

Çalışan qadınların müəyyən peşə biliklərinə və savada malik olması gərəkdir. Bunlar, böyük mübarizənin, praktiki işlərin və fədakarlıqların nəticəsi kimi meydana çıxmışdı. Çünki XX əsrin əvvəllərində Azərbaycan əhalisinin savadsızlıq səviyyəsi 96.7% idi. XIX əsrin sonunda təhsil alan 2237 qadınlardan cəmi 20 nəfəri azərbaycanlı idi. Əhalinin savadı 1926-cı ildə 18.5% idisə, 1939-da 73.3%-ə qalxdı. Qadınlar arasında savad 1926-1939-da 3.1%-dən 54.7%-ə yüksəldi (16, s.56).

1926-1931-ci illərdə Azərbaycanda dövlət orqanlarına seçilən  
qadın (qalm xətlə) və kişilərin (nazik xətlə) sayı (% ilə)

| İllər                        | 1926                      | 1927                        | 1928                        | 1929                        | 1930                        | 1931                      |
|------------------------------|---------------------------|-----------------------------|-----------------------------|-----------------------------|-----------------------------|---------------------------|
| Rayon icra komitələri        | 927 – 90.3%<br>104 – 9.7% | 1447 – 89.5%<br>144 – 10.5% | -                           | 1682 – 84.5%<br>308 – 15.5% | 1330 – 87.5%<br>190 – 12.5% | -                         |
| Kənd sovetləri               | -                         | 86.3 %<br>13.7 %            | -                           | 81 %<br>19 %                | -                           | 81.6 %<br>18.4 %          |
| Kənd soveti sədriləri        | 1249 – 99.2%<br>11 – 0.8% | 1029 – 97.8%<br>23 – 22.2%  | -                           | 931 – 88.9%<br>116 – 11.1%  | -                           | 919 – 96%<br>33 – 4 %     |
| Bakı Soveti tərkibi          | -                         | -                           | 1306 – 83.6%<br>251 – 16.1% | -                           | 1316 – 79.3%<br>342 – 20.7% | -                         |
| Bakının rayon soveti tərkibi | -                         | -                           | 572 – 81.7%<br>131 – 8.3%   | -                           | 1128 – 76.1%<br>355 – 23.9% | -                         |
| Bakı şəhər soveti tərkibi    | -                         | Başqaları<br>8.6%           | Ermənilər<br>11.6%          | Ruslar<br>37.5%             | Türklər<br>42.12%           | Cəmi 2004<br>76.9 – 23.1% |
| Gəncə şəhər soveti tərkibi   | -                         | Başqaları<br>1.2 %          | Ermənilər<br>23 %           | Ruslar<br>13.1%             | Türklər<br>62.5%            | Cəmi 465<br>84.3 – 15.7%  |
| Nuxa şəhər soveti tərkibi    | -                         | Başqaları<br>2.5%           | Ermənilər<br>5 %            | Ruslar<br>2.5 %             | Türklər<br>90 %             | Cəmi 159<br>81.1 – 18.8%  |

1920-ci ildən başlayaraq Azərbaycan SSRİ dövlətinə daxil olmaqla, sürətlə sosializm quruculuğu sisteminə keçid etmişdir. Bu dövrdə “qadın azadlığı” və qadınların hüquqlarının təmin olunması adı altında, onların ucuz əməyindən yararlanmaq məqsədilə evdən təhsilə, ictimai işlərə, sənayeyə cəlb olunması prosesi başladı. Ucuz ictimai işə mərkəzlərinin, pulsuz uşaq baxçalarının açılması da qadınların evdən sosial həyata cəlb olunmasını təmin etmək üçün şərait yaratdı.

Qadınların istehsal və cəmiyyətin həyatına qatılmasını təmin etmək üçün, uşaq baxçaları, məişət xidmətlərinin sayı artırıldı. Bakıda 1927-ci ildə 21 baxçada 1278 uşaq, 1940-cı ildə 236 baxçada 19 min uşaq (40% azərbaycanlı) tərbiyə olunurdu. Gəncə uyezdində isə, 1927-ci ildə 607 baxçada 22.400 uşaq var idi. Lakin, baxçalarda şərait çox bərbad olduğu üçün, qadınlar ora öz şəxsi hesabları və fədakarlıqları ilə yardım edirdilər. İctimai işə sektoru da inkişaf edirdi. 1933-cü ildə 1268, 1940-cı ildə 2.308 oldu. Əgər, 1930-cu ildə işləyən ailəli qadın ev işlərinə həftədə 40 saat sərf edirdisə, 1963-cü ildə bu – 29,8 saat idi (**16, s.70**).

1929-cu ildə AK(b)P MK prezidiumu çadra geyimini qadağan edən qərar qəbul etdi. Kişilərə isə, papaqla kinoteatr və digər mədəni yerlərdə gəzmək qadağan edildi. 1928-ci ildə 12573 nəfər, 1929-cu ildə isə, 20387 nəfər qadın çadranı atdı. Sonrakı illərdə daha da artıdı (**16, s.62**).

1917-ci ildə Bakıda Zaqafqaziya müsəlmanlarının qurultayına bir qrup çadrasız üzuaçıq qadın gələrək orada çıxış etmiş, orada iştirak edən ruhanilər qrupu hiddətlənərək zalı tərk etmişlər. Onlar, o gündən etibarən

cəmiyyəti ayağa qaldırmağa müvəffəq olmuşlar **(16, s.31)**. Bunlar göstərirdi ki, cəmiyyət qadınların çadranı atmasına çox sərt yanaşırdı. Çünki həmin dövrlərdə əhalinin sıx yaşadığı yerlərdə qadınların əsas geyim forması çadra idi. Kənd yerlərində çadra deyil, yaşmaq bağlanırdı **(16, s.26)**. Buna görə də, 1929-cu ildə çadra geyiminə qoyulan qadağa, kişilərin ayağa qalxmasına səbəb oldu. Kişilər fəal qadınları sevmir, onları təhqir edir, ərləri onları boşayırdılar. Bu dövrdə qadınlara qarşı zorakılıq halları, boşanmalar yüksək olmuş və etirazlar baş qaldırmışdı **(16, s.78-79)**.

Bolşevik ideoloqlar təhlükəni anlayaraq siyasəti bir qədər yumşaltmış və maarifçilik yoluyla bu siyasəti davam etdirməyi qərara almışlar. Lakin, çadranı atmaq istəyən qadınların sayı artırdı. 1930-cu ildə Bakıda Ə.Bayramov adına klubun tikiş fabrikinin işçisi Səriyyə Xəlilova çadranı ataraq fabriyə işləməyə getdiyi üçün, atasının əli ilə öldürülmüşdü. Bu hadisə, ölkədə qadınların kütləvi mitinqinə səbəb oldu. Əslində, bu hadisə, qadınlara qarşı zorakılıq edən kişilərə qarşı müəyyən tədbirlərin görülməsinə və çadraya qarşı hərəkətin genişlənməsinə şərait yaratdı. Rəhbərlik 1930-cu ildə qadınların öldürülməsini əksinqilabi akta bərabər tutulan qərar çıxardı.

C.Cabbarlının "Sevil" əsəri yeni sosialist cəmiyyətin qadın modelini Sevil obrazında ifadə edirdi. Bu əsər, teatrın repertuarından düşmüşdü, hətta film çəkilişdi. Lakin, bunlara baxmayaraq, Azərbaycanda çadranı atan bir çox qadınlar yaxınları tərəfindən qətlə və zorakılıqlara məruz qaldılar. Çünki əhalidə əsrlərlə formalaşan patriarxal düşüncə sürətlə baş verən sosial dəyişiklikləri qəbul etmək iqtidarında deyildi. Cəmiyyətdə baş verən hadisələr, onlarda şok effekti yaradırdı. Bunu qəbul edə bilməyənlər isə, dövrə uyğunlaşmaq istəyən qadınlara qarşı zorakılıq edir, onları öldürür və ya ən yaxşı halda onları boşayırdılar.

Feminizasiya proseslərinin əsas mərkəzi Bakı şəhəri idi. Bakı, beynəlmiləl şəhər olduğu üçün, burada islahatların aparılması daha rahat idi. 1925-ci ildə Bakıda rus əhalisi 159491, müsəlmanlar 138265, ermənilər 78763 nəfər təşkil edirdilər. Bu dövrdə Azərbaycan əhalisinin və müsəlmanların əksər hissəsi kəndlərdə yaşayırdılar. Çünki bu dövrdə sənayeləşmə prosesi zəif inkişaf etmişdi.

20-30-cu illərin dərin iqtisadi böhranı, insanların kütləvi şəkildə aclıq və xəstəliklərdən məhv olmasına şərait yaratmışdı. Rusiyada bu özünü daha faciəvi şəkildə biruzə verirdi. Azərbaycanda 1920-1922-ci illərdə əhalinin sayının azalmış (xüsusilə, kəndlərdə), 30-cu illərdə isə sürətlə artmışdır. O dövrdə, qadın və kişilər arasında gender balansının normal olduğu müşahidə olunur (cədvəl 1).

Cədvəl 1. 1913-1940-cı illərdə Azərbaycan

əhalisinin sayı (min nəfər ilə)

| İllər | Ümumi əhali | Şəhər əhalisi | Kənd əhalisi | Kişilər | Qadınlar |
|-------|-------------|---------------|--------------|---------|----------|
| 1913  | 2339.2      | 55.9          | 1783.3       |         |          |
| 1917  | 2353.7      | 560.2         | 1793.5       |         |          |
| 1920  | 1952.2      | 405.8         | 1546.4       |         |          |
| 1922  | 1963.0      | 485.8         | 1377.2       |         |          |
| 1926  | 2313.7      | 649.5         | 1664.2       | 1212.4  | 1101.3   |
| 1939  | 3205.2      | 1156.8        | 2048.4       | 1642.6  | 1562.6   |
| 1940  | 3274.3      | 1212.3        | 2062.0       |         |          |

Sənayenin inkişafı, Azərbaycanın aqrar ölkədən tədricən sənaye ölkəsinə çevrilməsinə, müasir kapitalist Bakı şəhərinin inkişaf etməsinə, urbanizasiya proseslərinin güclənməsi nəticəsində əhalinin kəndlərdən şəhərlərə axışmasına və şəhərlərdə sürətli sosializm quruculuğu prosesinin təsiri altında ənənəvi dəyərlərin tədricən ortadan qalxmasına səbəb oldu. Kəndlərdən şəhərlərə işləməyə gələn insanlar artıq yeni mühitə uyğun olaraq nuklear monoqam ailə modelinə keçdilər. Bu prosesin tədricən sosializm quruculuğu kimi bütün ərazilərə yayılması və gənclərin şəhərlərə meyl etməsi nəticəsində ənənəvi patriarxal, mürəkkəb və böyük ailə strukturu çökdü və onun üzərində formalaşan gender stereotipləri tədricən (xüsusilə şəhərlərdə) iflasa uğradı. Çünki bu ailələrin təməlini təşkil edən kollektiv feodal təsərrüfatı ortadan qalxdı.

Ənənəvi kollektivçilik, cəmiyyətin istismar olunmasına mane olurdu. İqtisadi inkişafın əsasında dayanan sosializm kollektivçiliyi, feodal kollektivizmindən fərqli olaraq əmək kollektivizmi və ya dövlət kapitalizmi idi (P. Frani, E. Memdel, Q. Dreyper, B. Rissi). Burada da, fərqli insanların həyatı sosializm yarışmaları ilə kollektiv əməyin tərkib hissəsinə daxil olur və əmək kollektivi bir sosialist ailə modelinə çevrilirdi. Hər iki halda, insan yaşamaq üçün işləmirdi, işləmək üçün yaşayırdı. Feodal təsərrüfatında qadının əsas fəaliyyəti qapalı böyük ailə və geniş ev işləri çərçivəsində məhdudlaşırdısa, sosializm sistemində onun əməyi ailə və ev işlərinin fəvqünə çıxırdı. Həmin dövrlərin tarixi və statistik materialları göstərir ki, gender transformasiyası mərhələsində bir çox ailələr dağılmış, ailə münasibətləri zəminində çoxlu cinayət halları baş vermişdir. Patriarxal cəmiyyət qadınların işləməsini və onların cəmiyyətdə fəal olmasını əxlaqsızlıq, məənviyyətsizlik kimi dəyərləndirirdi. C. Cabbarlının “Sevil” əsəri, bu keçid mərhələsini aydın şəkildə əks etdirir.

20-30-cü illərdə Azərbaycanda baş verənlər böyük feminist inqilabı idi. Bu inqilabı həyata keçirən bolşeviklərin əksəriyyəti feminist ideologiyasının

daşıyıcıları idilər. Lakin, onlar, Rusiyada və digər xristian torpaqlarında etdikləri “seksual inqilabı” Azərbaycanda və digər müsəlman torpaqlarında həyata keçirə bilmədilər. Başladıqları işlərin yarımçıq qalmasından qorxduqları üçün, onlar, ehtiyatla hərəkət etdilər və müsəlman ölkələrində “seksual inqilab” layihəsini müvəqqəti olaraq təxirə saldılar. Əvəzində, onlar, islam dinini dəyərlərini ortadan qaldırmaq, qadınları çadradan çıxarmaq və onları ailədən ayıraraq istehsala cəlb etmək məqsədini qarşıya qoydular. Onlar, öz məqsədlərinə müəyyən qədər nail olsalar da, sonadək nail ola bilmədilər. Çünki SSRİ-də Stalin rejiminin meydana çıxması ilə, onların strateji layihələrinə son qoyuldu. Lakin, 20-30-cu illərdə Azərbaycanda hüquqi və sosial səviyyədə aparılan işlər erkən evlilik məsələsini ortadan qaldırdı. Belə halların baş verməsi ehtimalı sıfıra endi. Çünki dövlət bu qəbildən olan halları burjuaziyanın və antisosializmin qalıqları kimi təqib etməyə başladı.

\*\*\*

İ. Stalin 1929-cu ildə öz rəqiblərinə (Trotski, Zinovyev, Kamenski) qalib gələrək, hakimiyyəti ələ keçirdi və rəqiblərindən fərqli olaraq tədricən fərqli siyasət həyata keçirməyə başladı. Rəqiblərinin ona mane olacağını bilərək, onları və onların birbaşa, dolayısı təsiri altında olan qrupları ortadan qaldırmaq qərarına gəldi. Heç bir qruplaşmada olmayan minlərlə günahsız insanlar daxili siyasi çəkişmələrin qurbanına çevrildilər. Bu hadisə, tarixə repressiyalar dövrü kimi düşdü.

Repressiyalar dövründə “SSRİ-də qadın məsələsi həll olunmuşdur” rəsmi tezi əvvəlki feminist proseslərin qarşısına sədd çəkdi. Əvvəllər mövcud olan qadın təşkilatları ləğv olundu və bir çox üzvləri həbs edildi. Yeni yaradılan qadın təşkilatları isə, dövlətin yeni gender siyasətinin təmsilçisinə çevrildilər. Bu dövrdə yaranan “İctimaiyyətçi qadınlar hərəkəti”nin liderləri (əsasən, məmurların həyat yoldaşları) qadını ərinin, ailəsinin və dövlətin dayacağı kimi müdafiə etdi və dövlətin nəzarəti altında patriarxal siyasətin həyata keçirilməsinə xidmət etdi. Çünki bu siyasət totalitar dövlətin təməlinin güclənməsinə şərait yaradırdı.

1929-cu ildə İ. Stalinin hakimiyyətə gəlməsi ilə bu siyasətə son qoyuldu. Artıq 30-cu illərdən başlayaraq, İ. Stalinin hakimiyyəti dövründə bu özbaşınalığın qarşısının alınması prosesi başladı. Çünki totalitar dövlətin qurulması üçün, patriarxal ənənələrə dayanan ənənəvi ailəni bərpa etmək gərəkirdi.

1934-cü ildə homoseksual əlaqələri qadağan edən cinayət qanunu qəbul edildi. 1935-ci ildə SSRİ-də kontraseptiv vasitələrin istehsalı və onların istifadəsi dayandırıldı. 1936-cı ildə boşanmalara məhdudiyyət qoyan qanunlar çıxarıldı (1944-cü ildə boşanmalar məhkəmələrə həvalə edildi),

abortlar qadağan olundu. Çünki kontraseptiv vasitələr, abortlar və boşanmalar SSRİ-də təbii artıma mənfi təsir göstərmişdi. Bu tədbirlər nəticəsində abortlar və boşanmaların səviyyəsi sürətlə aşağı düşdü.

Bu dövrdə SSRİ ərazisində repressiyalara başlandı. 1938-ci ildə "Azərbaycan qadını" (əvvəlki "Şərq qadını") jurnalının bir çox müxbir və yazı müəllifləri həbs olundular. Bundan başqa bir çox qadın fəallar istintaqa cəlb olundu (2, s.91).

Görünür, SSRİ hökuməti 1933-cü ildə Almaniya hakimiyyətinə gələn faşist rejiminin qarşısındakı müharibə təhlükəsini anlamış və əhalinin artımı istiqamətində tədbirlərin görülməsini vacib bilmişdir. Dövləti möhkəmləndirmək üçün, 20-30-cu illərin rüsvayçılığına son qoymaq gərəkirdi. II Dünya Müharibəsi ərəfəsində həlak olanların yerini doldurmaq üçün, nikahların artırılması və boşanmaların çətinləşdirilməsi istiqamətində 1944-cü ildə yeni qanunlar və xüsusi komissiyalar yaradıldı. Bununla yanaşı, müharibə ərəfəsində və sonra, nikahdankənar uşaqların doğulmasına şərait yaradıldı. Həmin uşaqlar anaların və qismən dövlətin öhdəliyinə götürüldü.

II Dünya müharibəsi dövründə qadınlar arxa cəbhədə, yəni, ölkə təsərrüfat həyatının bütün ağır sahələrində gücləndirilmiş iş rejimində işləməyə başladılar. Bu dövrdə, cəmiyyətin sosial-iqtisadi həyatının idarə olunması və mövcud olması qadınların üzərinə düşdü. Qadınlar döyüşdə olan həyat yoldaşlarının yerinə işləyib öz uşaqlarına təkbaşına tərbiyə verdilər. Müharibədən sonra kişilərin sayı xeyli azaldığı üçün, bir çox ailələr atasız, yəni, anaların himayəsi altında böyüdü. Bu isə, atasız böyüyən və ana tərbiyəsi altında formalaşan bir nəslin meydana çıxmasına səbəb oldu. Artıq, bu nəsil, qadını həm ailə başçısı, həm də sosial statusa malik bir şəxsiyyət kimi tanıdı. Bu isə, cəmiyyətdə patriarxal ənənələrin qırılmasına və cəmiyyətdə feminləşmə prosesinin başlamasına təkan verdi.

Təkcə 1941-ci ildə Azərbaycanın neft hasilatı və neft emalı sənayesi müəssisələri fəhlələrinin üçdə biri cəbhəyə getmişdi. Maşınqayırma, dəmiryol, su nəqliyyatı, kolxoz və sovxozlarda da vəziyyət belə idi. Sonrakı illərdə cəbhəyə gedənlərin sayı daha da artdı. Onların yerini qadınlar və uşaqlar tuturdu. Bu durum, qadınların kütləvi şəkildə kişi işlərinə cəlb olunmasına şərait yaratdı. 1942-ci ildə 16 min cəbhəçinin həyat yoldaşı sənaye müəssisələrində, onlardan 11 min nəfəri neft sənayesində işləyirdi (2, s.12).

Azərbaycan əhalisi 1940-cı ildə 3304.1 min nəfər idi. 1945-ci ildə onun sayı 17.65 % azalmışdı (2, s. 17). Müharibədən sonrakı ilk illərdə Azərbaycan SSR-də əhali zəif artırdı. 1950-ci ildə respublikada 2859 min nəfər yaşayırdı, bu da 1940-cı ildəkindən 415 min nəfər az idi. Azərbaycan

əhalisindən yüz minlərlə döyüşçü, müharibədən sonrakı ilk ağır illərin iqtisadi, sosial və mənəvi çətinlikləri üzündən çoxlu insan dünyasını dəyişmişdi. 50-ci illərdə Azərbaycanda əhalinin sayı artdı, 1960-cı ildə 3816 min, 1970-ci ildə isə artıq 5117 min nəfərə çatdı. Azərbaycanlıların sayı 2494.4 mindən 3776.8 minə yüksəldi. 1959-cu ildə əhalinin 48% kişilər, 52% qadınlar təşkil edirdisə, 1970-ci ildə bu göstəricilər kişilərin xeyrinə 1% dəyişmişdi. Əhalinin tərkibindəki sosial dəyişikliklərin mühüm meyillərindən biri şəhər əhalisinin sürətlə artımı olmuşdu. 1950-ci ildə əhalinin 44%, 1970-ci ildə isə, artıq 50% şəhərlərdə məskunlaşmışdı (2, s.173).

Müharibədən sonra 50-ci illərdə Qərbi ölkələrində kontraseptiv vasitələrin meydana çıxması ilə “azad sevgi” dalğası genişləndi. Yeni yaranan xippi hərəkatı bu dalğanın avanqardına çevrildi. Yəni, 30-40 il əvvəl SSRİ-də baş qaldıran dalğa Qərbdə özünə yol açdı.

SSRİ-də isə, müharibədən sonra, dövlət, əvvəllər vəzifədə və istehsalda öndə olan qadınları geri döən kişilərlə əvəz etdi (18, s.12). Kişilərin sayı azaldığı üçün, onların cəmiyyətdə dəyəri artdı. Ölkədə iqtisadi qıtlıq, gender əmək bölgüsünü aktuallaşdırdı. Qadınlar evdə yemək, geyinmək və məişətlə bağlı, kişilər isə, təmir, dülgərlik işləri ilə əlaqədar bütün ehtiyacları ödəməklə ənənəvi əmək funksiyalarını yerinə yetirməyə başladılar. Bunlar, ənənəvi gender əmək bölgüsünü gündəmə gətirdi və bununla, qadınlar daha çox ailə-ev işlərinə cəlb olundular. “Evdar qadın”, “qəhrəman ana”, “böyük ailə” anlayışları cəmiyyətdə əvvəlki dövrlə müqayisədə fərqli bir dəyər qazandı.

Maraqlıdır ki, bu proseslərin baş verdiyi bir ərəfədə, SSRİ özünün iqtisadi inkişafının ən yüksək dövrünü yaşamış (1945-1960) və boşanmaların sayı kəskin şəkildə aşağı düşmüşdür. Müharibədən sonra kişilərin sayının qadınlara nisbətdə xeyli aşağı düşməsi, boşanmaların azalmasına təsir edən əsas amillərdən biri ola bilərdi.

İ. Stalinin ailə siyasətini, Qədim Roma imperatoru Oktavian Avqustun ailə siyasəti ilə, həmçinin, həmin dövrün sosial-mədəni durumu ilə müqayisə edə bilərik. Oktavian Avqustun kimi, İ. Stalin də dağılan ailə qurumunu bərpa etmək və onu nəzarət altına almaq üçün, ailəni dövlətin himayəsi altına aldı. Dövlət, total patriarxlığın təmsilçisi oldu. İ. Stalinin “şəxsiyyətə pərəstisi” kultu ilə, Oktavian Avqustun özünü tanrı elan etməsi arasında oxşarlıq vardır. Hər iki lider, qadınların patriarxal rejimə itaətkarlığı üzərində totalitar rejimi qurdu. Qədim Roma ilə SSRİ arasında olan paralellər belə deməyə əsas verir ki, Stalin, SSRİ-ni Qədim Romanın varisi kimi görürdü.

Bu paralellər bir daha təsdiq edir ki, totalitar rejimlər qadını ya patriarxal ailənin, ya da birbaşa patriarxal dövlətin diktəsi altına alaraq öz idarəetmə rejimlərini qururlar. Eyni zamanda, qadının istismarı üzərində bərqərar olan bu cür totalitar sistemlər, qadınların inqilabı ilə ortadan qaldırılırlar (Romanı ilk xristianların, cahiliyyə sistemini ilk müsəlmanların, Çar Rusiyasını solçu feministlərin yıxdığı kimi). Bu mexanizm, müəyyən sosial qruplar tərəfindən idarə olunsa da, onu, bir tarixi sosiofiziki qanunauyğunluq kimi də dəyərləndirmək olar.

\*\*\*

İ. Stalinin dövründə SSRİ-də çox ciddi bir rejim formalaşmışdır. Onun ölümündən sonra (1953) hakimiyyətə gələn N. Xruşov bu ciddiyyəti tədricən ortadan qaldırdı. Tədricən SSRİ-də Qərbin təsirləri özünü biruzə verməyə başladı. 1950-ci ildə abortları qadağan edən qanun ləğv edildi, övlad dünyaya gətirmək hüququ və doğuşa nəzarət funksiyası analara və tibb müəssisələrinə verildi. Lakin, kontraseptiv vasitələrin olmaması və hamilə qadınlar üçün tibbi xidmətin aşağı səviyyədə olması, abortların qarşısını alırdı. Cəmiyyətdə boşanmalara görə ictimai qınaq ortadan qaldırıldı, geyim formaları sərbəstləşdi, nikandankənar uşaqların sayı artdı. Stalin kommunkalarının Xruşov fərdi evləri ilə əvəz olunması şəxsi ailə həyatının formalaşmasına təkan verdi. Artıq, ailə qapalı və müstəqil bir məkana sahib olmaqla öz müstəqilliyini qazandı.

1953-cü ildə İ. Stalinin vəfatı və onun rejiminin süqutu nəticəsində SSRİ-də patriarxal sistem öz klassik liderini itirdi (İ. Stalin öz geyim və davranışları ilə bu imici yaratmağa çalışırdı). 50-60-cı illərdə N. Xruşovun hakimiyyəti dövründə cəmiyyətdə demokratikləşmə prosesi başladı. Lakin, Stalinin vəfatından sonra 1990-cı ilədək Azərbaycanda boşanmaların sayı aşağı tempdə artmağa başladı (0.3 - 2.0).

60-70-ci illərdə Azərbaycanda müasir ailə modeli formalaşmışdı. Bu prosesin sürətlənməsində inzibati-amiranə idarəçilik sistemi ilə yanaşı, təhsilin inkişafının və qarışıq nikahların çox olmasının öz rolu olmuşdur.

60-70-ci illərdə dövlət, tənha analara, boşanmış qadınlara yardım edir, hamilə qadınlara, analara müəyyən güzəştlər verir və “analıq ideologiyası” siyasəti həyata keçirirdi. Ailədə və iş həyatında balans qoruyub saxlayan qadınlar “işləyən ana” statusu ilə ölkənin gender rejimini müəyyənləşdirdi (11, s. 33). Ölkədə sosial-iqtisadi vəziyyət və ictimai şəur elə formalaşmışdı ki, ailədə qadınların işləməsi zəruri idi. Körpələr evi və uşaq baxçaları bu işdə qadınlara yardım edirdi. Lakin, onların maddi-texniki səviyyəsi, tibbi xidmət səviyyəsi ailələrin tələblərinə cavab vermirdi. Buna görə də, qadınların çoxu uşaqlarını daha çox nənələrə həvalə etməyə üstünlük verirdilər. Əksər hallarda, ailədə qadınların pensiyada olan anaları uşaqlara



baxırdı. Bu dövrdə qadınlar qayınana ilə birgə yaşamağa normal hal kimi baxırdılar. Bu cür matrifokal və ya patrifokal ailələrdə yaşamaq daha əlverişli idi. Çünki qadınlar həm ailə-ev işlərində, uşağa baxmaq məsələsində təcrübəli qadınlara ehtiyac duyduqları kimi, eyni zamanda, ağır gender əmək bölgüsündə əlavə qadın əməyinə tələbat hiss edirdilər. Bu, onların həm sosial, həm də ailə yükünü bir qədər yüngülləşdirirdi.

İş həyatının önə çəkilməsi, “qadının maskulinləşməsi” və “qadının evə dönməsi” ideyasının ortaya çıxmasına şərait yaratdı. Mövcud durumun dəyişməsi üçün, məişət texnikasının təkmilləşdirilməsi, xidmət sahələrinin artırılması, sosial infrastrukturun inkişaf etdirilməsi məsələsi gündəmə gəldi. Çünki qadınlar ev işlərinə kişilərdən 2-3 dəfə daha çox vaxt sərf etdikləri halda, iş həyatında paralel şəkildə güc sərf edə bilmirdilər. Bu da, onların peşəkarlıq imkanlarını məhdudlaşdırırdı.

Azərbaycanda müasir nuklear-monoqam ailə qurumu XX əsrdə, cəmiyyətin modernləşmə mərhələsinə daxil olduğu və tədricən bu proses daxilində inkişaf etdiyi ərəfədə formalaşmışdı. Bu proseslər, əsasən Azərbaycan SSR dövründə baş verdi. Çünki ailə qurumu, SSRİ dövlətinin nəzarəti altında olmuş və ailə siyasəti, dövlət siyasətinin ən vacib məsələsi hesab edilmişdir. II Dünya müharibəsindən 90-cı illərədək SSRİ və Azərbaycan SSR ərazisində həyata keçirilən ailə siyasəti, müasir azərbaycan ailə modelinin təməlini təşkil etmişdir. Dövlətin həyata keçirdiyi yumşaq patriarxal ailə siyasəti, anahq dəyərinin həm ailə, həm də cəmiyyət müstəvisində paralel şəkildə qorunmasına və inkişaf etdirilməsinə yönəlmişdir. Bu özünü, uşaqların sağlamlığının qorunması, təhsil alması, tərbiyə olunması, sosiallaşması məsələlərində, həmçinin, ailənin bir çox problemlərinin həll olunmasında anaların və dövlətin paralel məsuliyyətində biruzə verirdi.

Dövlətin həyata keçirdiyi sosial siyasət sayəsində ana və uşaqlar dövlətin əksər xidmətlərindən pulsuz yararlanı bilirdilər (ödənişli dekret məzuniyyətləri, uşaq pulları, məktəbəqədər və məktəbdənkənar uşaq baxçaları və s). Lakin, xidmət səviyyəsi tələblərə cavab vermədiyi üçün, analar əlavə yardıma ehtiyac duyurdular. Bu, nənələr qurumunu yenidən gündəmə gətirdi. Nənələr, legitim gender müqaviləsi əsasında uşaqları ənənəvi mədəniyyətin elementlərini ötürməklə, nəsillərarası əlaqə yaratdılar. Ənənəvi olaraq, ana və nənələr ailənin bütün məsələlərindən (ev işləri, uşaq tərbiyəsi) məsuliyyət daşımaqla yanaşı, işləməklə ailənin maddi təminatında da mühüm rol oynadılar.

Beləliklə, SSRİ-də tətbiq olunan ailə siyasəti, qadının ailədə rolunu daha da artırdı. Ailə qurumunun varlığı ana ilə dövlətin idarəsi altına keçdi. Kişilər isə, bu qurumdan tədricən uzaqlaşdırıldılar. Bu durum, modernləşməni yaşayan bütün cəmiyyətlər üçün xarakterikdir. Daha çox modernləşən və

sosial siyasət həyat keçirən cəmiyyətlərdə durum daha kritikdir. Bu durum, ailədə uşaqların sayının azalmasını və ailə qurumunun uşaqmərkəzli olmasını təmin etdi. Qadınların sosial-iqtisadi həyatda fəallaşması, kişilərdə feminləşmə proseslərinin artmasına səbəb oldu. Kişilərdə erkən ölüm, xəstəliklərin artması, şəraitə uyğunlaşmamaq, depressiya, sərxoşluq və narkomanlığa aludəçilik, qadınların qayğısına ehtiyac və digər hallar bunu göstərdi.

60-90-cı illərdə boşanmaların sayının aşağı temple artan xətt üzrə davam etməsi, həmin dövrlərdə istehsal risklərinin artması, bazarın məhdudlaşması, rublun öz səmərəliliyini itirməsi ilə bağlı ola bilərdi. SSRİ rəhbəri Y. Andropovun komandası mövcud böhrandan çıxış yolunu kapitalizm və sosializmin konvergensiyası nəzəriyyələrində axtarırdı. Lakin, bu addım 80-ci illərdə M. Qorbaçov tərəfindən başqa bir formada “Perestroyka” adı altında ortaya çıxdı. Bu addım, sovet iqtisadiyyatını tamamilə yox edib, onu qlobal kapitalizmə təslim etdi.

80-ci illərdə Qorbaçovun hakimiyyətə gəlməsi və “qlasnost”, “perestroyka” adı altında həyata keçirilən siyasət, SSRİ-də yeni bir mərhələnin başlanğıcını ortaya qoydu. Bu proses, paralel şəkildə ənənələrin dirçəlməsinə və postliberal dəyərlərin ortaya çıxmasına səbəb oldu. Bir tərəfdən, keçmişdən olan və kənardan gələn erkən evlilik, çoxarvadlılıq, siğə, digər tərəfdən, vətəndaş nikahı, gec evlilik, nəsilvermə əmsalının azalması, valideynlikdən imtina və digər hallar ilə müşayiət olunan müasir durum mürəkkəb xarakter daşıyır. Bu iki proses arasında 50-ci illərdən formalaşmağa başlayan Azərbaycan ailə modeli deformasiya olunur. Çünki Qərbdən gələn gender siyasəti, dövlətin ənənəvi patriarxal ailə modelini möhkəmləndirmək istiqamətində səlahiyyətini məhdudlaşdırır. Nəticədə, ölkədə gender rollarında dəyişikliklər baş verir. Ənənəvi qadın və kişi obrazları barədə olan stereotiplər ortadan qalxır.

\*\*\*

SSRİ-nin süqutu Azərbaycanın müstəqil bir dövlət kimi beynəlxalq aləmə inteqrasiya olunmasına şərait yaratdı. Məhz, bu dövrdən başlayaraq Azərbaycan BMT-nin gender bərabərliyi proqramlarına qoşuldu və bununla bağlı müəyyən öhdəliklər götürdü. Gender bərabərliyi, bir tərəfdən maarifçilik yoluyla, digər tərəfdən yeni qanunların qəbul olunması ilə ölkə ərazisində sosial-hüquqi status əldə etdi.

SSRİ-nin süqutundan sonra qapalı cəmiyyət dünyaya açıldı və bazar iqtisadiyyatı, demokratiya fenomenləri ölkəyə daxil oldu. Qərbdən və müsəlman ölkələrindən gələn təsirlər nəticəsində sovet dövründə formalaşan cəmiyyət sürətlə öz monoton formasını dəyişərək qloballaşmağa doğru istiqamətləndi. Kommunizm ideologiyasının monoton pərdəsi altında

gizlənən şüuraltı arxetiplər fəallaşaraq cəmiyyəti polikültür mərhələyə istiqamətləndirdi. Liberal proseslər dərinləşdikcə, fərqliliklər də artdı. Gender bərabərliyinin inkişaf etməsi, qadınların sovet dövründə formalaşan ənənəvi gender rollarının qismən dəyişməsinə səbəb oldu. Cəmiyyətdə baş verən sosial-iqtisadi, sosial-mədəni və siyasi dəyişikliklər ailənin də xarakterinə müəyyən qədər təsir göstərdi. Ənənəvi və yeni sistemlərin sintezindən müxtəlif sübkültürlər və ailə tipləri meydana çıxdı. Bunlar özünü müqavilə nikahı, poliqamiya, erkən evlilik kimi qeyri-ənənəvi ailə modellərində biruzə verdi.

### **Ədəbiyyat:**

1. Azərbaycan tarixi. Cild 4. Bakı "Elm" 2007.
2. Azərbaycan tarixi. Cild 6. Bakı "Elm" 2007.
3. Əmrahov M.İ. XX əsrdə Azərbaycanda milli-azadlıq hərəkatı. Ali məktəblər üçün dərslik. - Bakı: ADPU-nun nəşriyyatı, 2009.
4. Kamal Camalov. Mollanəsrəddinçilərin maarifçilik ideyaları. Bakı: Elm və təhsil, 2015.
5. Maqşudov İ. Q. Eynəli bəy Sultanovun həyat və yaradıcılığı: Fil. elm. ...dis. Bakı, 1963, (226 s).
6. Mirzə Ələkbər Sabir, Hophopnamə. Bakı, "Turan" nəşrlər evi, 2002.
7. Rəsulzadə M.Ə. əsərləri ( 1909- 1914) Bakı. 2001.
8. Аристотель. Политика / Пер. С. А. Жебелева, под ред. А. И. Доватура. Сочинения: В 4 т. М.: «Мысль», 1983.
9. Бессмертный Ю. Л. Брак, семья и любовь в средневековой Франции // «Пятнадцать радостей брака» и другие сочинения французских авторов XIV – XV вв. – М.: Наука, 1991.
10. Грациан, болонский монах // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона : в 86 т. (82 т. и 4 доп.). — СПб., 1890—1907.
11. Здравомыслова ЕА. Темкина А.А. Гендерная система // Тезаурус терминологии гендерных исследований. М.: Восток—Запад, 2003.
12. Коллонтай А.М. Революция быта // Искусство кино. 1991. № 6. С. 105—.
13. Коллонтай А.М. Семья и коммунистическое государство. М. 1918.
14. Колониальная политика Российского царизма в Азербайджане. Том 1. М.-Л. 1936. с.359.
15. Коммунистка 1921, № 12-13.
16. Мурадова А. Вовлечение женщин Азербайджанской ССР в органы государственной власти (20-30-ые годы XX века) Bakı, Nurlan, 2007. (176 səh).
17. Молодежь Азербайджана, 27 апреля, 1989.

18. Мерзлякова Г.В. Героини второго фронта: О вкладе женщин автономных республик РСФСР в победу в Великой Отечественной войне. Ижевск, 1992.
19. Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов (книги I—III). / Пер. с англ, вводная статья и комментарии Е. М. Майбурда. — М.: Наука, 1993. — 572 с.
20. Маркс К., Энгельс Ф.; Избранные произведения (Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства). В 3-х т. Т. 3. - М.: Политиздат, 1986, - 639 с.  
[http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Sociolog/engels/index.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/engels/index.php)
21. Qasımova A. Qadın azadlığının qarçısı. [www.azerbaijan-news.az/index.php?mod=3&id=73662](http://www.azerbaijan-news.az/index.php?mod=3&id=73662)
22. [https://ru.wikipedia.org/wiki/Минимальный\\_возраст\\_](https://ru.wikipedia.org/wiki/Минимальный_возраст_)
23. [https://ru.wikipedia.org/wiki/Брак\\_в\\_Древнем\\_Риме](https://ru.wikipedia.org/wiki/Брак_в_Древнем_Риме)
24. <https://ru.wikipedia.org/wiki/Конкубина>

**Zeynəddin Şabanov**

### **İdarəetmə və hakimiyyət məsələlərinə retrospektiv baxış**

Müasir dövrdə cəmiyyətin öyrənilməsi, onun idarə edilməsi ən vacib məsələlərdən biridir. İdarəetmə cəmiyyətin mənafeələrinin həyata keçirilməsi mexanizmi, qarşıya qoyulmuş məqsədə çatmaq üçün təsiretmə vasitəsidir. İdarəetmə dedikdə, cəmiyyətin şüurlu, elmi idarə olunmasının mahiyyəti nəzərdə tutulur. Bu işə cəmiyyətin və təbiətin obyektiv qanunlarını, inkişafın mövcud cəhətlərini nəzərə almağı tələb edir.

İdarəetmə, hər hansı bir obyektə, prosesə müxtəlif vasitələrlə təsir edib, onu mövcud vəziyyətdən arzu olunan vəziyyətə gətirə bilmək fəaliyyətidir (7, c.164). Elmi idarəetmə bu təsir vasitələrini elmin dərinədən köməyi ilə hazırlamağı və həyata keçirməyi nəzərdə tutur. Bir sıra müəlliflərin də qeyd etdiyi kimi idarəetməni menecment termininin ekvivalenti olaraq götürmək, onları eyniləşdirmək olmaz.

İdarəetmə sisteminin öz məqsədlərinə nail olmasında informasiya mübadiləsinin ayrıca, bəlkə də müstəsna rolu vardır. Burada sistem daxili və sistemin ətraf mühitlə əlaqələrində özünü ifadə edən informasiya böyük əhəmiyyət kəsb edir. Hər iki qrup informasiya növü idarəetməyə böyük təsir göstərdiyindən onların təhlili, ümumiləşdirilməsi sosial dərkətmə süzgəcindən keçirilməsi çox əhəmiyyətlidir. Yalnız bu təyinatda ictimai həyata təsir göstərən hadisə və prosesləri, amilləri düzgün müəyyənləşdirmək, eyni zamanda, onları cəmiyyətin pozitiv mənafeələri istiqamətində yönəltmək mümkündür. Bu baxımdan cəmiyyətin intellektual özünəməxsusluğu məsələsi olduqca aktualdır. Belə ki, çağdaş dövrdə sosial

münasibətlərin inkişafı, onun mövcudluq mahiyyətinin öyrənilməsi mütləq müvafiq elmi prinsip, təsəvvür və normalar sisteminə əsaslanmalıdır (4, s.192).

İdarəetmə anlayışı altında müəyyən subyekt tərəfindən ya cəmiyyətə bütövlükdə, ya da onun ayrı-ayrı sahələrinə (sosial, siyasi, mədəni, iqtisadi, hüquqi və s.) olan təsir başa düşülür. Bunu, həmçinin həmin üsulla insanların gündəlik həyat fəaliyyətinə şüurlu sosial-tənzimləyici təsir kimi qiymətləndirmək olar. Əlbəttə ki, sosial idarəetmənin mahiyyəti və formaları cəmiyyətin siyasi və iqtisadi təşkil olunma səviyyəsindən, dövlətin idarəetmə formalarından, qanunların aliliyinin gözlənilməsindən və s. asılıdır (8, c.241). Burada hüquqi dövlətin mahiyyət etibarilə önəmli əhəmiyyət daşıyan prinsiplərinə əməl olunması ayrıca vurğulanmalıdır. İdarəetmənin pozitiv nəticələri məhz bu zəmində özlərini ifadə edə bilər.

İdarəetmə münasibətləri konkret keyfiyyət müəyyənliyinə malikdir və o, real idarəetmə proseslərini əks etdirir. İdarəetmə münasibətləri idarəetmə sahəsində çalışan adamların fəaliyyəti ilə əlaqədar olduğundan bu münasibətlərin xarakteri və istiqaməti həmin fəaliyyətin məzmunundan xeyli dərəcədə asılı olur. İdarəetmə münasibətləri strukturunda subordinasiya və koordinasiya münasibətləri mühüm yer tutur. Subordinasiya rəhbərlik-təbəçilik münasibətlərindən irəli gəlir və adamlar arasında rəsmi, xidməti münasibətlər formasında təzahür edir. Bu münasibətlərə sosioloji-psixoloji amillər mühüm təsir göstərir (1, s.203).

Çağdaş dövrdə cəmiyyətin siyasi idarə olunmasının təşkilində reallığın və elmi tövsiyələrin nəzərə alınması başlıca şərtidir. Elmilik, ilk növbədə, obyektiv imkanların nəzərə alınması ilə, real siyasət və cəmiyyətin inkişafındakı qüvvələr nisbətinin nəzərə alınması ilə əlaqədardır. Ona görə də elmi idarəetmə cəmiyyətin qanunlarından, insan amillərindən, maddi-texniki amillərdən optimal şəkildə istifadə olunmasını, idarəetmə qarşısında qoyulan vəzifələrə nail olmaq məqsədilə şüurlu şəkildə ardıcıl, planauyğun təsir vasitələrinin həyata keçirilməsini tələb edir. Burada ayrı-ayrı adamların məqsədi ilə ümumi məqsədlərin də təmin edilməsi mühüm şərtidir.

İdarəetmədə ən başlıca məqsəd və vəzifə cəmiyyətin obyektiv imkanlarından istifadə olunmasını təmin etməkdir. Cəmiyyətin potensialından mümkün qədər səmərəli istifadə edilməsi, müxtəlif fərdlər və qrupların fəaliyyətinin düzgün təşkil edilməsi və müvafiq məqsədə çatmaq üçün səfərbərliyə alınması kimi mühüm amillər, əslində idarəetmənin ən başlıca vəzifəsidir.

İdarəetmə nəzəriyyəsi bir elm kimi XIX əsrin sonu, XX əsrin əvvəllərində yaransa da idarəetmə anlayışının, idarəetmə münasibətlərinin meydana

çıxması və inkişafı böyük bir tarixi dövrü əhatə edir. İdarəetmə insanların bir-birləri üzərində ağalılıq etməsi, hökmranlıq münasibətlərindən törəmiş, özünün sadə formasından (quldarlıq idarəçiliyi) ən mürəkkəb mərhələsinə qədər (demokratik idarəçilik) inkişaf etmişdir. Şübhəsiz, əsrlər boyu idarəetmə elmi nə cür adlandırılmasından asılı olmayaraq özünəməxsusluğu ilə fərqlənmişdir (9, c.214). Ötən dövrlərin təcrübəsi də bizə deməyə əsas verir ki, insanlar, bəşər cəmiyyəti idarəçilik sistemi olmadan yaşaya bilməz. Hətta ibtidai insanlar belə bəsit şəkildə də olsa, idarəçiliyə ehtiyac duymuş və bunun da nəticəsində bəşər cəmiyyətinin həyatında mühüm hadisələr baş vermişdir. Buna nümunə kimi, cəmiyyətin siniflərə, kastalara, təbəqələrə bölünməsinə (qullar və quldarlar və b.), dövlətin yaranmasını və s. göstərmək olar. Deməli, bəşər cəmiyyətinin təfəkkürlü təbəqəsi ən qədim dövrlərdən çağdaş zamanımızadək ədalətə, qanunun aliliyinə əsaslanan sivil cəmiyyətdə yaşamaq, daxili azadlığını təmin edə bilən, hüquqi dövlətə qovuşmaq arzusu ilə yaşamışdır. Tarixin ən müxtəlif təkamül mərhələlərində insanlar xalqın hakimiyyət üzərində dominantlığına əsaslanan idarəçilik haqqında düşünmüş, fərdi azadlıqlarının təmin olunmasına can atmışdır(2, s.194).

Cəmiyyət, dövlət və idarəetmə haqqında ilk fikirlər həm Qədim Şərq yazılı abidələrində, həm də mütəfəkkirlərin əsərlərində də öz əksini tapmış, gələcək nəsillər üçün ideya mənbəyi rolunu oynamışdır. Qədim Misir, Babilistan, Hind, Çin, Azərbaycan, İran, ərəb mənbələrində cəmiyyətin strukturu, onun idarə olunması haqqında kifayət qədər məlumatların olması onu sübut edir ki, sosial-siyasi fikirlər daim Şərq mütəfəkkirlərinin diqqət mərkəzində olmuşdur.

Qədim Misirin siyasi-fəlsəfi fikirlərində mərkəzi yeri fironların həyatı, onların hakimiyyətlərinin və idarəetmədə istifadə etdiyi prinsiplərin təsviri tutur. Plutarx «İsida və Osiris haqqında» əsərində (e.ə.IV minillik) göstərir ki, misirlilər Ra allahını dünyanın yaratıcısı hesab edirdilər və o uzun illər hakimiyyət etdikdən sonra özü hakimiyyətdən əl çəkir. İnsan cəmiyyətini Osiris və İsida idarə etməyə başlayırlar. Bu illər ərzində onlar insanlar arasında səmimi münasibətlərin bərqərar olmasına çalışır və mədəniyyəti təbliğ edirlər. Osirisin ölümündən sonra hakimiyyət insanların əlinə keçir və onlar (fironlar) düşündükləri kimi cəmiyyəti idarə etməyə başlayırlar. Fironlar idarəetmə məsələlərində zülmkarlığı, amansız istismarı və zalımlığı ilə fərqlənirdilər. Onlar özlərini hakimi-mütləq elan edir və hamını özlərinə tabe edir, şəxsiyyətlərini müqəddəsləşdirirdilər(14, c.254).

Qədim Misrin yazılı abidələrindən olan «Herakleopol çarının öz oğluna nəsihətləri»ndə varlılar və yoxsullar arasında böyük fərq olduğu göstərilir. Belə ki, yoxsul kimə isə mənsubdur, o idarə olunandır, heç vaxt başqasının

sərvətinə göz dikə bilməz. Yoxsulları orduya cəlb etmək də məsləhət bilinmir, çünki onlar orduda qarışıqlıq sala bilər. Varlığının isə hər şeyi var, onun heç nəyə ehtiyacı yoxdur və buna görə də o öz imkanlarından istifadə edərək yoxsulları idarə edir.

«Ptaxetepin nəsihətləri» digərlərindən bir qədər fərqlənir. Onun məsləhətinə görə rəislərə tabe olmaq, onların qarşısında əllərini aşağı salmaq, belini əymək gərəkdir. Belə olarsa, "sənin evin öz qaydasında olacaq, şikayətinə baxılacaq". Rəisin əleyhinə çıxanın vəziyyəti isə ağır olacaq. Burada bugünkü totalitar şüura xas olan keyfiyyətlərin rüşeymləri özünü biruzə verir. Çünki, sadalanan hallar ancaq sərt determinasiyaya tabe etdirilmiş totalitar idarəetmədə mövcud ola bilər.

Sonralar vəziyyət bir qədər dəyişilir, siyasi fikirdə zülmə bərabər ədalətin də ilkin rüşeymləri görünməyə başlayır. "Qırmızı nitqli kəndli" nağılında əmlakı oğurlanmış kəndlinin məhkəməyə müraciət etməsi və oğrunun bəraət qazanmasından danışılır. Məhkəmədə hüququ pozulmuş kəndli ölkədəki özbaşnalıq, fironların yanlış idarəetmə siyasəti barəsində məşhur nitqini söyləyir və bu nitq firona çatır. Fironun əmri ilə iş yenidən baxılır, kəndlinin əmlakı özünə qaytarılır, oğru cəzalandırılır.

"İpuserin nəsihətləri"nə görə, qullar qiyam etməməli, onlar ağasına itaət göstərməlidirlər. Qullar "ayağa qalxanda" ölkədə anarxiya baş verir, taxıl biçilmir, qida çatışmır, qan tökülür. İpuser ölkənin yoxsulluğunun səbəbini dövlət idarəetmə aparatının düzgün qurulmamasında görür və ümumi rifah üçün bərabərsizliyin saxlanılmasını və mərkəzləşdirilmiş güclü dövlət aparatının yaradılmasını təklif edir(12, c.304).

Qədim Babilistanda cəmiyyətin idarə olunması ilə bağlı ilkin mənbələr böyük maraq kəsb edir. Bunların içərisində ən mötəbəri Babil hökmdarı Hammurapinin qanunlarıdır. Həmin qanunların girişində qeyd olunur ki, bu qanunlar "ölkədə ədalətin zəfər çalması, zülmü və qanunsuzluqları məhv etmək, güclünün zəifi incitməməsi üçün dərc olunur". Hammurapi özündən sonra gələcək hökmdarlara da məsləhət görür ki, onun qanunlarından istifadə etsinlər. Bu qanunlarda bütün mübahisəli məsələlərin məhkəmələr yolu ilə həll olunmasının vacibliyi göstərilir. Məhkəmələr isə ədalətli olmalıdır. Hammurapi qanunlarında sələmçilik məhdudlaşdırılır və borclu yoxsulların vəziyyəti yüngülləşdirilir.

Babilistanda mövcud olmuş ictimai-siyasi fikri təhlil edərkən bu qənaətə gəlmək olar ki, hələ qədim dövrdə burada cəmiyyət və onun idarə olunması, ədalətli idarəetmə və hökmdarların zülmü haqqında müəyyən fikirlər formalaşmışdı. Nağıl və əfsanələrdə cəmiyyətin düzgün idarə olunması barəsində fikirlər tərənnüm edilir, idarəetmədə ədalətə əsaslanmaq tövsiyə

olunurdu. Zülm, ədalətsizlik, istibdad, istismar və hüquqsuzluq kəskin tənqid olunur və bu bəlalardan qurtarmağın yolları göstərilirdi.

Y.Rüstəmov yazır ki, Qədim Hindistanda cəmiyyət 4 təbəqəyə (kasta, varna) bölünmüşdü: 1. Brəhmənlər-kahinlər. 2. Kşatriilər-döyüşçülər. 3. Vayşilər-mülkədarlar, kəndlilər və sənətkarlar. 4. Şudralar-kasıblar və tam yoxsullar. Dövlətin idarə olunması ilə ancaq brəhmənlər və kşatriilər məşğul ola bilərdi, şudralar isə digər üç təbəqəyə tabe idilər (3, s.277).

Qədim Hindistan dövlətçiliyinin yaranmasında ilk qaynaq rolu oynayan «Manu qanunları»nda dünyanın və cəmiyyətin meydana gəlməsi, müxtəlif cəza tədbirləri, sülh və müharibə şəraitində ölkənin idarə olunması barəsində dəyərli fikirlər ehtiva olunub. Burada hökmdarın funksiyalarının ilahi xarakteri haqqında ideya da öz əksini tapıb. Eyni zamanda qədim hind abidələrində bildirilir ki, siyasi hakimiyyətin başçısı iki üsulla seçilə bilər: birincisi, hakim allahlar tərəfindən yaradılır və ikincisi, hakim xalq tərəfindən seçilir. Hakim və təbəələr arasında isə müqavilə bağlanır.

Qədim hind siyasi-fəlsəfi fikrində monarxiya və respublika idarəetmə forması haqqında məlumatlar da tapmaq olar. Mənbələrdə monarxiya «şahlıq» termini ilə ifadə olunur. Monarxist olmayan siyasi təşəkküllər «sanqxa», «qana», «şreni» kimi sanskrit sözləri ilə müəyyən olunur. Ancaq onların «respublika»ya adekvat olması şübhə doğurur. «Sanqxa» qeyri-monarxist birliklərin konfederasiyalarına uyğun gəlir. «Qana» isə müstəqil qeyri-monarxist dövlətdir, bununla belə, bu termin tayfa, toplantı kimi də başa düşülür (10, c.252).

Hindistanda idarəetmə sisteminin formalaşmasında ən mühüm rollardan birini də mütəfəkkir, filosof Siddxarta Qautama - Budda (e.ə. VI əsr) oynamışdır. Onun yaratdığı buddizm ideologiyası qədim hindlilərin idarəetmə təfəkkürünə böyük təsir göstərmiş və bu günə qədər də öz aktuallığını qoruyub saxlayır.

E.ə. VIII əsrə qədim Çin abidəsi «Şu-tszin» əsərində Səma mandati (tyanmin) ideyasında belə bir fikir öz əksini tapmışdı ki, Səmanın mandati dəyişdirmək və geri almaq hüququ var. Eyni zamanda Səmanın nəinki yerdəki işlərə qarışmaq hüququ var, həm də Səma yerdəki işləri tənzimləyir, layiqlilərə idarə etmək üçün mandat verir. Səma mandati ancaq xüsusi qabiliyyəti (**de**) olan şəxslərə verir və hakimiyyət sülalə üzrə davam edir. Bu sülalədə **de** qabiliyyəti zəiflədikdə Səma yenidən işə qarışır, mandati bu sülaləyə mənsub olan şəxsdən alaraq, daha çox **de** qabiliyyəti olan şəxsə verir.

Qədim abidədə öz əksini tapmış bu fikirlərdən məlum olur ki, çinlilər dövlətin idarəetmə işlərinə ciddi yanaşır, bu sahədə ancaq xüsusi idarəçilik qabiliyyəti olanların fəaliyyət göstərməsini məqbul hesab edirdilər. Həmin



traktatın «Kan-çao» fəslində hökmdar öz kiçik qardaşına əyaləti idarə etmək qaydalarını başa salır. O bildirir ki, idarə edərkən müdrik və ehtiyatlı olmalı, xalqın qayğısına qalmalı, bilikli adamlardan öyrənməyi davam etdirməli, insanları sülhə sövq etməli, qanun-qaydalara əməl etməlidir. Əgər bir nəfər qəsdən və bilərəkdən qaydaları pozubsa, onu mütləq cəzalandırmaq lazımdır (**10, c.258**).

Beləliklə, «Şu-tszin» tarixi-siyasi konsepsiyasına görə Çinin siyasi mənzərəsini bir neçə prinsip təşkil edir: Səma mandatına əsaslanan Yer idarəetməsi; Yerdə ancaq müdriklər və **de** qabiliyyəti olanlar idarə etməlidir; hökmdar ədalətli, səy göstərən olmalı və təbəələrin qeydinə qalmalıdır (**10, c.259**).

Qədim Çinin ən böyük mütəfəkkiri olan **Kun Fu Sinin** etik-siyasi təlimində də dövlət və cəmiyyətin idarə olunması məsələlərinə böyük yer verilmişdir. «Lun-yuy» («Söhbətlər və mülahizələr») kitabında Koufusi dövləti böyük ailəyə bənzədərək qeyd edirdi ki, ailəni ata idarə etdiyi kimi, dövləti də hökmdar idarə etməlidir, bununla belə idarəetmə işlərində hökmdara kömək lazımdır. O, köməkçilər kimi məmurlara xüsusi yer ayırırdı. **Kun-fusiyə görə, «Hökmdar - hökmdar, təbəə - təbəə, oğul - oğul olmalıdır»**. Əks halda cəmiyyətdə qarışıqlıq yarana bilər və bu dövlətin təkamülündə böyük maneəyə çevrilər. Kunfusunin fikrincə, dövlətin başında əsas vəzifəsi təbəələri şəxsi nümunəsi ilə tərbiyə edən müdrik adamlar dayanmalıdır. Kunfusi cəmiyyətdə harmoniyanın saxlanması üçün insanlar arasında qarşılıqlı hörmət və ədalətin olmasının tərəfdarı idi və o qeyd edirdi ki, məhz belə harmoniyanın olması cəmiyyətdə sabitliyin və nizamın olmasına şərait yaradar. Kunfusi aristokratik idarəetmə tərəfdarı kimi çıxış edərək sadə insanların dövlət idarəetməsində iştirakının əleyhinə idi.

**Lao-Tszı** «Dao de tszin» («Dao və de haqqında kitab») əsərində **daonu** səma, təbiət və cəmiyyətin qanunlarının müəyyənədicisi kimi təqdim edərək göstərirdi ki, daoya münasibətdə hər şey bərabərdir. **Dao** ən ümumi qayda və hər şeyin əsasıdır. Cəmiyyətdəki çatışmazlıqlar, yoxsulluq və xalq kütlələrinin üsyana və qiyama qalxmasını Lao-tszı cəmiyyətdə dao prinsipinin pozulması ilə əlaqələndirirdi. Daoçular cəmiyyətin idarə olunmasında bacarıqlı və maariflənmiş şəxslərin iştirakını alqışlayırdılar: «Maariflənmiş şah idarə etdikdə, onun fədakarlığının təsiri bütün dünyaya yayılır, lakin sanki, bu onun özündən gəlmir, onun hakimiyyəti bütün şeylərə keçir, ancaq o adamlar bu hakimiyyətdə dayaq axtarırlar. O, şöhrətlə hökmdarlıq edir, lakin heç kim ona tərif söyləmir və hər kəsə o, öz zövqünə uyğun yaşamaq imkanı verir» (**12, c. 299**).

Cəmiyyətin idarə olunması və burada baş verən hadisələri özünə-məxsusluqla təsvir edən Lao-tszı xüsusi qabiliyyəti olanları idarəetmə işinə

buraxmağı lazım bilirdi. Onun fikrincə, dövləti idarə edən zaman ədalətliyin gözlənilməsi, xalqın incidilməməsi, cəzalandırma tədbirlərində rəhmlik əsas meyarlardan sayılır. Lao-tszi Hobbs, Lokk və Russodan demək olar ki, min il əvvəl dövlətin ictimai müqavilə əsasında yarandığını öz doktrinasında ifadə etmişdi: «Qədimlərdə insanlar yarananda və hələ qanunlar mövcud olmayanda, hər kəsin öz fərdi mülahizəsi var idi. Bir nəfərin - bir, iki nəfərin - iki, on nəfərin - on, nə qədər adam var idi, bir o qədər də mülahizələr vardı. Hər kəs öz mülahizəsinə əsaslanır və başqalarının fikrini təkzib edirdi və beləliklə, hamı hamının əleyhinə idi. Ata və oğul, kiçik və böyük qardaş bir-birinə nifrət edirdi. Aralarında razılıq olmadığına görə ailələr dağılırdı. İnsanlar bir-birinə zərər vurmaq üçün su, od və zəhərdən istifadə edirdilər. Güclülər gücsüzlərə köməkdən imtina edir, zənginlər artığının atılmasına hazır idilər, ancaq başqalarına vermirdilər, ağıllılar öz biliklərini heç kimlə bölüşmürdülər. İnsan ailəsində heyvan və quşlar aləmində olduğu kimi kaos mövcud idi». Zaman keçdikcə insanlar bu xaosu başa düşmüş, özlərinə rəhbər seçmiş, ona müəyyən hüquqlar vermişlər. Rəhbər öz hüquqlarından istifadə edərək idarəetmə zamanı məmurlardan istifadə etməyi qərara almış, onlara müxtəlif funksiyaların həyata keçirilməsini həvalə etmişdi. Beləliklə, dövlət və normal idarəetmə qaydaları formalaşmışdı. Əsərdə idarəetmə prinsipləri özünü aşağıdakı kimi tapmışdır: "Hər kəs yaxşı və pis haqqında eşidərsə rəisə məlumat verməlidir. Rəisin doğru saydığını hamı doğru, yanlış hesab etdiyini hamı yanlış hesab etməlidir. Əgər o səhv edirsə, təbəçiliyində olanlar onun səhvini düzəltməlidirlər; əgər təbəçiliyində olan müvəffəqiyyət qazanarsa, rəhbər onu irəli çəkməlidir. Aşağıların yuxarılarla həmrəy olması elə aşağıdakılar tərəfindən bəyənilir və yuxarıdakılar tərəfindən mükafatlandırılır. Əgər kimsə yaxşı və pis haqqında eşidərsə və bu barədə rəisə məlumat verməzsə, əgər rəisin doğru hesab etdiyi doğru, yanlış hesab etdiyi yanlış sayılmazsa, əgər müvəffəqiyyət qazananlar irəli çəkilməzsə, əgər kimsə aşağıdakılarla həmrəy olub yuxarıları nəzərə almazsa - hamısı yuxarılar tərəfindən cəzalandırılacaq və xalqın mühakiməsinə veriləcəkdir". Qeyd olunan fikirlərdən bu nəticəyə gəlmək mümkündür ki, Lao-tszi cəmiyyətin idarə olunmasında ədalətin bərqərar olması ilə bərabər həm də idarə edən elitanın böyük hüquqlara malik olmasını lazım bilirdi.

**Faszya («qanunçular»)** məktəbinin fəlsəfi-siyasi traktatı sayılan "Şan Tezyun Şu («Şan vilayətinin hökmdarının kitabı»)» b.e.ə IV-III əsrlərdə lehizmin məşhur nəzəriyyəçisi və dövlət xadimi Qunsun Yan (Şan Yan) və onun davamçıları tərəfindən tərtib edilib. Əsərin «Xalq haqqında düşüncə» adlı beşinci fəslində deyilir: «Əgər ölkədə kaos varsa, deməli, işlərin gedişi yalnız hökmdar tərəfindən həll olunur. Ölkəni idarə edən rəiyyətin mül-

ahizələrini dəyərləndirməlidir. O zaman ki, hər şey hökmdarın mülahizələri əsasında həll olunur, hərc-mərclik yaranır və belə hallarda deyirlər: «Nizam yaratmaqda ləngiyən ölkə parçalanacaq». Ona görə də həmin yolla gedən ölkədə məmurlar hökmdara qulaq asmadan yaxşı idarəçilik həyata keçirərlər, xalq isə məmurlara və qanunlara riayət edir».

İlk lehistlərin təlimini üç yerə ayırmaq olar: Şan Yan qanuna, Şen Buxay hakimiyyətə, Şen Dao isə idarəetməyə üstünlük verən cərəyanların nümayəndələri kimi fikir və mülahizələrini söyləyirdilər. Onların fikirlərini ümumiləşdirən Xan Fey isə «qanun əsasında idarəetmə» ideyasını daha da inkişaf etdirdi.

**Şan Yan** qanuna üstünlük verərək qeyd edirdi ki, qanun xalqın həyatıdır və dövləti idarə etmək üçün əsasdır. Onun fikrincə, hökmdarın köməkçilərindən tutmuş sadə insanlara qədər, eyni cinayətə eyni cəza tətbiq edilməlidir. Əvvəllər yaxşı işlər görüb, sonralar isə zərərli fəaliyyətlə məşğul olanlar üçün də heç bir yumşaqılıq olmamalıdır. Şan Yan əsas diqqətini qanuna yönəltsə də, eyni zamanda idarəetmə sənəti və hakimiyyətin əhəmiyyətini yüksək qiymətləndirirdi. Filosof qeyd edirdi: «İdarəetmə metodunu bilən hər kəsin idarəetməyə və hakimiyyətə haqqı çatır».

**Xan Fey** Şan Yan tərəfindən irəli sürülmüş qanun əsasında dövlətin idarə olunması nəzəriyyəsini daha da inkişaf etdirmişdir. Ona görə, fərmanlar və qanunlar külliyyatı dövlət orqanlarında yaradılır. Cəza və cərimə qarşısındakı qorxu hissi xalqın qəlbində olmalı, qanuna əməl edənlər mükafat, qanunu pozanlar isə cəza almalıdırlar. Xan Fey mükafat və cəzanı qanunun məğzi adlandırır, ölkəni idarə etmək üçün lazım olan "iki vasitə" olduğunu söyləyirdi. Ona görə, mükafat mülki başlanğıc, cərimə isə hərbi başlanğıcdır. Lehistlərə görə, qanun nəinki kobud qüvvə, eyni zamanda "hədiyyə və mükafatdır", yəni qanun kobud qüvvə ilə "sədəqələrin" birgə nəticəsidir. Xan Fey qeyd edirdi ki, qanun hamı üçün açıqdır, lakin idarəetmə sənəti hökmdarın "daxilindədir". O, bu sənətdən ölkəni idarə etmək və təbəələri öz əlində saxlamaq üçün istifadə edir. «Əgər hökmdar idarəetmə sənətinə qabil deyilsə, onda ətrafındakılar onu aldadacaqlar». İdarəetmə sənətinin əsas vəzifəsi sadıq və «kələkbaz» məmurları bir-birindən fərqləndirmək, onların qabiliyyətini yoxlamaq, idarəetməni gücləndirmək üçün onların nailiyyət və nöqsanlarına nəzarət etməkdir (**12, c.300**).

Ümimiyyətlə, qədim Şərq fəlsəfi fikrində cəmiyyətin idarə olunması haqqındakı ideyaları təhlil edərkən ziddiyyətli məqamlarla üzləşirik. Belə ki, eyni dövrdə, lakin müxtəlif məkanlarda yaşayıb-yaratmış mütəffəklərin fikir və ideyaları arasında nə qədər oxşar cəhətlər olsa da, bir o qədər də fərqli cəhətlər mövcud olmuşdur. Belə ziddiyyətlərin əsas səbəbini dövrün

sosial idrakının inkişaf səviyyəsi və ölkələrdəki ictimai-siyasi vəziyyətin təsirində axtarmaq lazım gəlir.

**Qədim Yunanıstan.** İdarəetmə ilə bağlı qədim dövrdə daha mükkəməl fikirlər, mühakimələr Qədim Yunanıstanda və Romada irəli sürülmüş və bir sıra nəzəriyyələr yaranmışdır. İdarəetmə ilə bağlı ilk fikirlər yeddi yunan müdriki (Fales, Solon, Pittak, Biant, Periandr, Kleobul və Hilon) tərəfindən səsləndirilmişdi. Onlara görə, cəmiyyətin idarə olunmasının əsasını ədalət və qanunlar təşkil edir. İlk dəfə əfina Solon e.ə.594-cü ildə yeni qanunlar yaratmış və demokratiya elan etmişdir. Ona görə, xalq qanundan zalım hökmdardan qorxdugu kimi qorxmalı, dövlətin qayda və qanununa tabe olmalıdır (4,s.45).

**Pifaqor (e.ə.580-500)** isə demokratiyanı tənqid edərək, idarəetmənin aristokratik idealını əsaslandırmışdır. Pifaqor və pifaqorçuların ideali ədalətli dövlət qurmaq idi. **Heraklit** də demokratiyanı tənqid edərək, sosial-siyasi bərabərsizliyi ümumi mübarizənin mütləq və qanunauyğun nəticəsi kimi qiymətləndirmişdir.

**Demokrit (e.ə. 460-370)** isə demişdir: «Onun üçün (Demokritin özü üçün) azadlıq köləlikdən nə qədər yaxşıdırsa, demokratik ölkədə yoxsul yaşamaq mütləq hakimiyyət dövründə xoşbəxt yaşamaqdan bir o qədər üstündür». Ona görə, insanların tərbiyəsi dövlətin idarə olunmasında mühüm yer tutur. O deyirdi ki, dövlətin mənafeyi hər şeydən üstün olmalı, ağılsız, bacarıqsız adamlar idarəetmədən uzaq tutulmalı, bu işə ağıllı, fərasətli insanlar cəlb olunmalıdır.

**Sokrat (e.ə.469-399)** idarəetmədə qanunları vacib, əbədi və dəyişməz saymışdır. O, ədalət və qanunu eyniləşdirirdi. Demokratiyanın əleyhdarı olan Sokrata görə, demokratiyadan istifadə edən fırıldaqçılar, anarxistlər hakimiyyətə gələrək dövlətdə anarxiya yarada bilərlər. Onu düşündürən başlıca məsələ qanunlara ciddi şəkildə əməl olunması və dövlətin bacarıqla idarə olunması idi. O, aristokratiya (əslə-nəcabəti olan insanların hakimiyyəti) tərəfdarı idi.

**Platon (e.ə. 427-347)** da müəllimi Sokrat kimi demokratiyanı tənqid etmiş və ideal dövlət təlimində («Dövlət» əsərində) «ideal dövlət»in üç sosial qrupun birliyindən əmələ gəldiyini yazmışdı: 1. İdarə edənlər. 2. Ölkəni müdafiə edənlər. 3. İstehsalçılar. Ona görə ideal dövlətdə ya hökmdar bacarıqlı, qabiliyyətli, ağıllı olub dövləti qanunsız da idarə etməlidir, ya da hökmdar qanunlara tabe olub bu keyfiyyətlər olmadan da dövləti idarə edə bilər.

Onun fikrincə, demokratik dövlətdə hətta qabiliyyətin çatsa da, idarəetmədə iştirak etmək vacib deyildir. Ona görə, demokratik idarəetmədən tiraniya yaranır. Platona görə, demokratiya xoşagələn və cazibədar təsiri bağışlasa

da, zəruri idarəciliyə malik deyil. Platonun fikrincə, nə vaxta qədər dövlətləri filosoflar idarə etməyəcəklər, yaxud hökmdarlar nəcibliklə və ürəkdən filosofluq etməyə başlamaycaq və dövlət hakimiyyəti fəlsəfə ilə birləşib bir araya gəlməyəcək, o vaxta qədər dövlət fəlakətlərdən qurtula bilməyəcəkdir.

M. Əkbərov yazır ki, Platonun siyasət fəlsəfəsi, ideal dövləti və ya utopiyası Platonun nəhəng siyasət filosofu olmasının göstəricilərindəndir. Pelopennes savaşının (e.ə. 431-404-cü illərdə Afina və Sparta çarlığı arasında) cəmiyyətdə yaratdığı qarşıdurma, sofist təlimin rezonansının nəticəsində “dövlət siyasəti necə olmalıdır?”, “hökmdar necə olmalıdır?” kimi sualların yaranması Platonu hərtərəfli bir siyasət fəlsəfəsi və onun nəticəsi ola biləcək bir ideal dövlət nəzəriyyəsi üzərində düşünməyə vadar etmişdir. Əslində isə, bu suallar artıq o vaxt onun həyat məsələsinə çevrilmişdi (6, s.113).

Tək siyasi deyil, bir çox fəlsəfi, o cümlədən, əxlaqi problemlərin yer aldığı “Dövlət” əsərində, eləcə də sonradan yazdığı “Dövlət adamı”nda, fikirlərini yenidən təftiş edərək nizama saldığı “Qanunlar”da Platon öz siyasət fəlsəfəsini sistemli şəkildə inkişaf etdirmişdir. Platon “Timey” adlı qarışıq və mürəkkəb dialoqunda “Dövlət” əsərinin bir hissəsinin xülasəsini vermiş, Sokrat, Timey, Kritiy və Hermokratın iştirakçı olduğu bu hissədə öz idealizminin sisteməlik öçerkini hazırlamış və kosmosun mifoloji dialektikasını qurmuşdur. Daha sonra Platon elə buradaca ideal dövlət haqqında dialoqları davam etdirmiş və onu əsaslandırmağa çalışmışdır.

Platon öz siyasət fəlsəfəsində, qanunların şərhində açıq-aşkar şəkildə Sparta qanunları və onun dövlət sistemindən ilham almışdır. Ümumiyyətlə, yunanların çoxu Spartanı qayda-qanunlarla yaşayan, sabitliyin intişar tapdığı və əski zamanların dəyərlərini qoruyub saxlayan dövlət - şəhər kimi görürdü. Vətəndaşlarının əsas məşğuliyyəti savaş sayılan Sparta, aşağı - təhkimli təbəqəni (ilotları) istismar edir, bəzən onları cismani cəhətdən məhvə qədər gətirib çıxarırdı. Bu dövlətdə qızıl-gümüş qanunlarla qadağan olunmuşdu və yalnız dəmir pullardan istifadə olunurdu. Hələ aristokratlıqdan ibarət demokratik ünsürlərlə tamamlanmış dördpilləli Sparta idarəetmə sistemində də, Platon müəyyən struktura malik olan qanunların dövlətin fundamental əsasını təşkil etməsini göstərmişdir. Bu arxitektura aşağıdakı kimi təsvir edilmişdir:

1. Müxtəlif nəsillərə mənsub olan iki hökmdar;
2. Kübarlar içərisindən ömürlük seçilmiş hökmdarlarla birlikdə 30 nəfərlik Ağsaqqallar Şurası;
3. Xalq Yığıncağı (bütün vətəndaşların iştirakı!) – qanunlara səs vermə;

4.Hökmdarlara nəzarət edən çağdaş konstitusiya məhkəməsinə bənzər beş nəfərlik qurum, yəni eforlar(6, s.101).

Spartada uşaq və gənclərin tərbiyəsinin əsas məzmunu xüsusi məktəblərdə təhsil verməklə, əsasən sağlam əsgər yetişdirmək təşkil edirdi. Qız və qadınların vəziyyəti və hüquqları da oğlan və kişilərin vəziyyəti ilə oxşar idi; yəni, digər yunan şəhər-dövlətlərindən kəskin dərəcədə fərqlənirdi. Məşhur yunan tarixçisi Plutarx (e.ə.46-120-ci illərdə yaşamışdır) da Spartanı tərənnüm edir, onun kommuna tipli ümum-yaşayış qaydalarını təsvir edirdi. Aristotel (“Siyasət”) Spartaya düşmən münasibətdə idi, Spartanın böyük qüsurlarından, görünəndən qat-qat pis olduğundan (qadınlara çox hüquq verildiyindən?!) bəhs edirdi.

Platona görə, M.Əkbərov bildirir, dövlət əməyin ictimai bölgüsünə və ixtisaslaşmaya olan ehtiyaclardan yaranmışdır (“Dövlət”). İlk cəmiyyətlər pozulmamışdı, qanunlar və dövlət isə hələ mövcud deyildi, lakin bununla belə insanların istəkləri və ixtisaslaşması tədricən artmış və bütün bunlar anlaşılmazlıqların və narazılıqların yüksəlməsinə, daha sonralar isə savaşların baş qaldırmasına yol açmışdı. Bu vaxt savaş aparanlara və idarə edənlərə ehtiyac xeyli artmışdı. Cəmiyyətə kənardan hücum təhlükəsi olduğundan, təhlükəsizlik və qorunma həyatı vacib məsələyə çevrilmişdi. O qeyd edirdi ki, demokratiya çoxluğun ağılsızlığıdır; belə ki, bu vaxt ata uşaqlarından, müəllim şagirdlərdən, kişilər qadınlardan qorxurdular. Beləliklə, burada yalnız ölkəni bürümüş “qorxunc demokratiya” deyil, həm də, zülm və istibdad, zənginlərin və ya hərbcilərin hakimiyyətinə əsaslanan dövlət tiplərində insanların təbii bərabərsizliklərə əsaslanmadığı səbəbləri də təbii hesab edilmirdi(6, s. 98).

Platonun fikrincə, ideal dövlət üç zümrədən ibarət olmalıdır: filosoflar idarə etməli, hərbcilər qorumalı, sənətkarlar və əkinçilər maddi nemətlər yaratmalıdırlar. Bu halda hərə öz işi ilə məşğul olmalı, başqasının işinə qarışmamalıdır; bu isə, Platonun təbircə, elə ədalətin özüdür. Tanrı idarəedənlərin ruhunu qızıldan, hərbcilərin ruhunu gümüşdən, sənətkarlar və əkinçilərinkini isə mis və dəmirdən düzəltdi; Platon israr edirdi ki, bunları insanlara daim aşılamaq lazımdır və bu zaman onlar gec-tez bu ideyaya alışacaq və ona inanacaqlar. O, Sokratın dili ilə qeyd edirdi ki, filosoflara hörmət edilməməsi - cəmiyyətin müdriklikdən uzaq olmasıdır. Platonun təsvir etdiyi utopik dövlət incəsənət və ədəbiyyatı təftiş edirdi, pedaqoji cəhətdən ziyanlı olanların cəmiyyətdəki ictimai fəaliyyətini qadağan edirdi. O tələb edirdi ki, uşaqlara bədən tərbiyəsi və ruh təhsili (ədəbiyyat, musiqi və incəsənət – yəni geniş mənada mədəniyyət) verilməlidir. Onun zənnincə, musiqi insanları cəsurluğa səsləməli, idarəedənlərin təhsilində isə riyaziyyat və fəlsəfə əsas yer tutmalıdır.

Platona görə, tanrıları və qəhrəmanları zəif və qüsurlu göstərmək olmaz. Bu baxımdan hamını, bütün şairləri, o cümlədən, Homeri təftiş etmək, senzuradan keçirmək və ya qadağan etmək lazım gəlir; uşağın tərbiyəsini pozan, onda qorxu hissi yaradan və ya onu sentimental edən hər şey yaramazdır, hər şeydə ölçünü gözləmək lazımdır. Platona görə əgər dövlətimizi Homer muzasının (musiqisinin) öhdəsinə buraxsaq, orada qanun və loqos əvəzinə həzz və əzab meydan açardı.

Platon qanunlarına görə, dövlətdə aristokratları aşağılayan əsərləri oxumaq və ya tamaşaya qoymaq olmaz. İdarəedənlər- filosoflar və hərbcilər üçün özəl mülkiyyət yoxdur, özəl mülkiyyət həsəd və düşmənçilik hissi yaradır. Onlar bir yerdə yaşamalı və bir yerdə yeməlidirlər. Maddi nemət yaradanların mülkiyyəti ola bilər, amma onların həddindən çox zənginləşməsinə və yoxsullaşmasına yol vermək olmaz. Maraqlıdır ki, burada bəzi fikirlərin təkcə idarəedənlərəmi, yoxsa hərbcilərəmi aid olduğu qaranlıq qalmışdı. Platon zənn edirdi ki, ailənin təşkili də daxil olmaqla, hər şey dövlətin əlində olmalıdır. Kişi-qadın əlaqələri də tənzimlənməli, yaxşılar yaxşılarla, zəiflər zəiflərlə ilişkilər qurmalıdır və bu vaxt hökumətin tövsiyəsinə etiraz etmək olmaz. Qızlar da oğlanlar kimi tərbiyə olunmalıdırlar. Qadınlar idarəetmədə kişilərlə eyni hüquqa malikdir və onlar həm idarəedən, həm də hərbcisi ola bilərlər. Dövlət vətəndaşların tərbiyəsi ilə məşğul olmalı, uşaqlar isə xüsusi təhsil və tərbiyə sistemi ilə yetişdirilməli və onlar istedadından asılı olaraq bir zümrədən digərinə (aşağı və ya yuxarı) keçməlidirlər. Qadınlar 25-40, kişilər isə 50-55 yaş arasında evlənərkən nikah qanuni sayılır və onlar uşaqları olmaq hüququ qazanırlar, əks təqdirdə, onlar azad hesab edilsələr də, uşaqlarının olaması qanuni sayılmır.

Sonralar, “Qanunlar” əsərində Platon bu “mükəmməl dövlət nümunəsini”, ideal dövlət utopiyasının mütləqliyini xeyli yumşaltmışdı. Məsələn, mülkiyyət və qadın ortaqlığını aradan qaldırmış, mülkiyyətin xalqın istifadəsinə verilməsini, filosof olmayan dövlət başçısının filosof müşavirə ehtiyacını irəli sürmüş, yaxşı dövləti səciyyələndirən bir sıra kəmiyyət təhlilləri aparmış, çoxsaylı bürokratik işlərin təsvirini və təsnifatını verməyə çalışmışdır. O həm də sənət adamlarına qarşı senzuranı tövsiyələrlə əvəzləməyi mümkün saymış, xüsusi mülkiyyət və sərbəst ailə siyasəti, siyasi hüquqların zümrə üzrə deyil, əmlak dəyərinə uyğun olaraq aparılması, əkinçiliyin qullara aid edilməsi və sair kimi qanunları məqbul hesab etmişdir.

Platonun ideal dövlət quruluşu (yaxşıdan pisə doğru) dörd növdən ibarətdir: şərəf dövləti, zənginlik dövləti (olıqarxlıq və ya plutokratlıq), xalq dövləti (demokratlıq) və tiranlıq (istibdad, zorakılıq) dövləti. Şərəf dövləti savaşa,

ruha deyil, bədən tərbiyəsinə, şan-şöhrətə önəm verən bir dövlətdir; o aristokratik dövlətin bir qədər pozulmuş şəkli. İdarədən siniflə zəhmətkeşlər arasındakı ziddiyyətlər, idarəedənlərin geniş əhali kütləsinin hesabına zənginləşməsi nəticəsində şərəf dövləti zənginlik dövlətinə çevrilir. Böyük sərvətə sahib kiçik azlığın dövlətində pozitiv qanunların rolu azalır və insanların şərəf və ləyaqəti kiçilir. Bu dövlətdə yaşayanların əksəriyyəti çox yoxsul və kölə vəziyyətinə düşür. Dilənçi vəziyyətində olan çoxluğun zənginlərə olan nifrəti inqilabla nəticələnir və hər kəsin azad olduğu xalq hakimiyyəti bərqərar olur. Lakin digər tərəfdən, hər kəs azad olduğu üçün nə istəsə danışır, qabiliyyəti olmayan da dövlət işlərində yer alır, filosoflar isə dövlət işlərindən kənarda qalırlar; deməli onlar fəlakətin astanasında dayanırlar. Tarixin zəruri hesab etdiyi qanunlara əsasən bir tiranın və ya istibdadçının “xilaskar” kimi meydana gəlməsi tiranlıq dövlətini yadır. Buradan Platon belə qənaətə gəlmişdir ki, qanunların cəmiyyətdəki dəyişmələri özündə əks etdirməsi üçün, başçı - filosofun qanunları hər zaman dəyişdirmək hüququ olmalıdır. Lakin hakimiyyət başında hər zaman yanılmaz filosof olmur, odur ki, yazılı qanunların təsbit olunması zərurəti meydana gəlir(6, s.29).

Platona görə, hətta qanunlara əsaslanan pis hökumət belə qanunlara əsaslanmayan hər hansı hökumətdən daha yaxşıdır. Məsələn, bir başçı dövləti qanunlar əsasında idarə edirsə (monarxiya), bu, tək adamın qanunsuz idarə sistemindən (tiranlıqdan) yaxşıdır; eynilə, azlığın qanunlarla idarə etdiyi aristokratlıq sistemi azlığın qanunlarsız idarə etdiyi oliqarx sistemindən yaxşıdır. Qanunlara uymayan rejimlərin içində yaxşısı (nisbətən) demokratik olandır (“Dövlət adamı”). Əsl müdrikləri tapmaq və hakimiyyəti onlara vermək praktik olaraq mümkün deyildir.

B. Russell bunu demokratiyanın digər quruluşlardan üstün olduğunun sübutu olaraq qəbul edir. Platonun “Fərd cəmiyyətin üzvi bir hissəsidir” deməsi, insanın öz hissələrinin üzvi birləşməsindən ibarət olması kimi bənzərliyə baş vurmaı mühafizəkar və hətta təhlükəli görünür. Əslində fərd cəmiyyətin tam üzvi parçası deyil, fərdin öz dünyası, düşüncələri, hətta var olduğu cəmiyyətdən başqa, fərqli cəmiyyətə keçmək imkanı və hüququ vardır...”

Göründüyü kimi, özünün son əsəri olan “Qanunlar”da Platon elə bir dövləti təsvir etməyə çalışmışdır ki, o, qədim Yunanıstanın dövlətçilik reallıqlarından çox, ideal dövlətin atributlarına əsaslansın. Öz məqsədlərinə görə Platonun “Qanunlar”ındakı dövlət teokratiya (“teokratiya”- hərfi mənası allaha pərəstiş deməkdir) mahiyyəti daşıyır. Məsələn, o qeyd edir ki, “qoy bizdə bütün şeylərin meyarı əsasən allah olsun”; “dövlətdə də “ən əsas məsələ hər bir insanın allahlar haqqında olan dürüst təsəvvürüdür”, “insanın



həyatda xoşbəxt və ya bədbəxt olması...” da bundan asılıdır. Çünki qanunlara görə, “allaha və onun mövcudluğuna inanan heç bir adam şərfəsiz bir iş tutmaz və qanunazidd söz deməz.” Platona görə, ideal tipli cəmiyyət odur ki, “orada insanların davranışının əsas hərəkətverici qüvvəsi maddi qaygılar və stimullar deyil, mənəvi prinsiplərdir. Dövlət azad vətəndaşlar arasında əmək bölgüsünə arxalanır. Məhz əmək bölgüsü vətəndaşların hər bir təbəqəsindən olan insanların fəaliyyətinin cəmiyyət ucun daha faydalı olmasına zəmanət verir. Ailə və xüsusi mulkiyyət bir-birinə zidd maraqların mənbəyidir və bu səbəbdən onlar cəmiyyətin vəhdətini pozurlar. Cəmiyyətin vəhdətinin ali formasına nail olmaq ucun döyüşçülər və idarəçilər arasında şəxsi mulkiyyəti ləğv etmək, arvadların və uşaqların ümumi olmasını tətbiq etmək, böyüməkdə olan nəslin tərbiyəsini dövlətə həvalə etmək lazımdır. Platonun ideal cəmiyyəti filosofların hökmrənlik etdiyi, əsgərlərin isə özlərini təkmilləşdirmək və mənəvi rəşadətə daha yüksək pilləsinə çatmaq qabiliyyətinə malik olduğu yunan dövlətidir.”

Bu baxımdan, Platonun dialoqlarından olan “Dövlət” və “Qanunları”nı ümumiyyətlə dövlət haqqında utopik fikirlərə dair Avropa tarixində mühüm yer tutan əsərlər sırasına daxil etmək olar. Bu utopik dövlətin mühüm cəhətlərindən biri - onun insan və cəmiyyət həyatının ən kiçik hissələrini belə nəzərdən qaçırmadan və fərdi insan həyatının maksimum reqlamentləşdirilmiş unifikasiyasını tətbiq etməklə “ideal qaydalar”ın yaradılmasından ibarətdir.

Dövlət haqqında Platondan sonrakı əsrlərdə dünya alimlərinin istinad kimi qəbul etdiyi bu dövlət tipi nə qədər aktual görünmüş olsa belə, onlar eyni müvəffəqiyyətlə də bu dövlət tipini öz “qeyri-demokratik” xarakterinə görə kəskin tənqid etməkdən çəkinməmişlər. Postplaton dövrünün tarixçi alim və filosofları “ciddi qanunlar”a əsaslanan və Platonun təsvir etdiyi dövlət tipini nəinki Sparta və qədim Yunanıstanın dövlət tiplərinə, Qədim Şərq (məsələn, Misir) despotiyasına bənzətmiş, onlar bu tip quruluşu hətta “katolik monastır”la və ya Paraqvarda mövcud olan “yezuitlərin dövləti” ilə də eyniləşdirmişlər. Rusiyalı alim, filosof Aleksey Fyodoroviç Losev (1893-1988) Platonun “Qanunlar”ını “müəyyən mənada “fəlsəfi intihar” adlandırır və buradakı qanunların isə utopik kazarma rejimində olan dövləti idarə etməyə lazım gəldiyini söyləyirdi. O yazırdı: “Bəşəriyyətin fikir tarixində bundan böyük kazarma utopiyasına rast gəlmək çətinidir.” Lakin daha sonralar, XX əsrin birinci yarısında və ortalarında alimlərin digər bir hissəsi, məsələn: Bertran Rassel, Semyon Lüdviqoviç Frank, Karl Popper, Arnold Toynbi və başqaları Platonun bu dövlət tipinin faşist, kommunist və qeyri-demokratik tiplərdən fərqləndiyini sübut etməyə çalışmışlar. Bununla

bərabər, Platonun qurmaq istədiyi, daha doğrusu ictimai-siyasi və iqtisadi strukturunun portret təsvirini verdiyi dövlətin uğursuz bir model olduğunu da düşünənlər olmuşdu. Məsələn, Vladimir Solovyev yazırdı: “Platon, ən yaxşı dövlət nümunəsi düşünürdü: lakin təəssüf ki, filosofun ruhunda siyasətə və həyata yeni həvəs yaradan Eros, öz qanadlarında onda bu həvəsdən daha dəyərli olan əvvəlki yaradıcılıq eşqini də alıb apardı. Xeyli mürəkkəb həyatı məsələlər qarşısında Platon geri çəkilsə də, təslim və məğlub olmadı; o, etdiyi bütün cəhdlərə baxmayaraq, heç bir siyasi və sosial dəyişikliklərə nail ola bilmədi. Bir çoxları bunu onun utopizmi ilə bağlasa da, əslində, məsələ bununla deyil, onun qurduğu dövlət tipində həqiqi və progressiv başlanğıcların yer almaması və bunun insanlar üçün lazımsız və maraqsız olması idi”. Müəllif daha sonra yazır ki, “şüurlarda Sparta və Afina vətəndaşlığının mənasızlığı haqqında fikir formalaşdığı zamanlarda bu modelə uyğun dövlət yaratmaq düşüncəsi o qədər də marağa səbəb ola bilməzdi, çünki ... kollektiv həyat məzmununa Platon heç bir əxlaqi istiqamədən yanaşmırdı; odur ki, burada hər hansı bir faktiki düzəliş və həyatın təkmilləşdirilməsi yönündən və siyasi nəzəriyyələrdən söhbət gedə bilməzdi. Ümumi sosial quruluşun bəzi hissələrinin dərinliyinə nəzər salsaq, onun səthi xarakterinin və real etik prinsiplərdən uzaq olmasının şahidi olarıq” (3, s. 135).

Platonun əsərlərində qanunlarla dövlətin münasibətlərində hər şey ideal sosial nəzəriyyə şəklində ehtiva edilməmişdir. Doğrudur, qanunlar və onlarla idarəçiliyin zəruriliyi bu nisbətdə ən əlamətdar xüsusiyyət hesab olunurdu və Platon bir addım da olsun bu prinsipdən, yəni dövlətin qanunlarla idarə edilməsi prinsipindən geri çəkilmirdi. Platonun prinsipinə görə normal cəmiyyəti filosoflar idarə etməlidir; bu halda o, aparıcı siyasi rol oynayan fəlsəfi məktəbə müraciət etməyi zəruri hesab edirdi. Platon böyük Yunanıstanın Pifaqor Məktəbinə müraciət etmişdi. Platonun cəhdinin Timeylə kosmoloji dialoqunda əks olunan ilk nəticəsi onun bu istiqamətdə Pifaqor Məktəbi ilə tanış olmasından daha əhəmiyyətli rol oynayırdı. Timey kimi Filebin də bu sahədəki işləri Pifaqor Məktəbinin təsirindən asılı olmayaraq, Platon fəlsəfəsindəki dünyagörüşünə daha yaxın idi. Timeydə mərkəzi məkan ideal olanla real dünyanı birləşdirənə, başqa sözlə desək, Erotə məxsus idi.

Platonun qanunlara dair praktiki fikirlərinə gəldikdə isə, pifaqorçular ona ancaq dolayı yol ilə dəstək ola bilərdilər. Onların zəifləmiş və qorxudulmuş, qanunları demokratik uçurumlar üzərində təsis etməli olduqları dövlət daha ciddi siyasi qərarlar qəbul etmək üçün risk etməyə imkan vermirdi. Odur ki, bu dövlətin xarakterini hansı qanunlarla idarə olunması səciyyəsinə verərkən unutmamalıyıq ki, pifaqorçular Platonu geniş əlaqələri və gücü

olan Sirakoza, yəni ancaq zalım Dionsiyanın qapısına qədər yönəldə bilərdilər. Bundan daha səmərəli bir yol ya mövcud deyildi, ya da hələ yetişməmiş şəkildə mövcud idi. Sonrakı təcrübələr də sübut etdi ki, Böyük Dionisiya mübahisəsiz olaraq əsl zülmkarın biri olmuşdur; bəlkə də bundan Böyük Dionsiyanın Platonla rahat davranmasından hələ xeyli əvvəl şübhələnmək lazım idi; çünki sonda bu əlaqələr onunla nəticələndi ki, Dionisiya Platon kimi filosofu qul kimi bazarda satdırdı. Belə vəziyyət Platonun “heç bir insan ona aid olan şəxsi mülki hüquqlarından məhrum edilə bilməz”, - kimi iddiasından nəinki geri çəkilməyə faktiki sübut yaratdı, bu fakt həm də düşünüən bir mütəfəkkir üçün yaxşıca dərs oldu. Lakin Platon başına gələn bu hadisədən dərs almadı və o, Sokratı xatırlamaq əvəzinə mövcud olan əxlaqi normaların və qanunların hakimlik etdiyi dövləti düşünməkdə davam etdi və nəticədə zalım Dionsiyanın “rahat” davranışlarını nümunə kimi götürərək Kiçik Dionisiya modelini yaratdı və təbii olaraq iqiqaət səhv etdi.

Göründüyü kimi, qanunlarla idarə olunan dövlətin təbii mənzərəsi heç də birmənalı, möhkəm və real həyat şəraitində yaşamağa qadir olan bir model olmamışdır. Lakin bununla belə, Platon dövlətin qanunlarla (hətta, utopik-volyuntarist olsa belə) idarə olunması ideyasında daim ısrarlı olmuşdu.

Nəhayət, Sirukuzda tamamilə məyus olan Platon öz ardıcıl dövlət prinsipini həyata keçirmək üçün müdrik Minosun vətəni olan Kritə müraciət edir və sanki bu məkanda “rahat hakimlik” edə bilmək gözləntisi ilə Krit cəngəllikləri daxilində gələcəkdə yaradacağı şəhər üçün “Qanunlar”ı və on üçüncü məktubu olan “Qanunlardan sonra”nı yazmışdır. Platonun bu son yaradıcılığı sözün əsl mənasında mükəmməl idi. Burada Sokrat nə əsas fəaliyyət göstərən bir sima, nə də danışan surət kimi göstərilir; o sanki müəllif tərəfindən tamamilə unudulmuş olsa da, Sokratın bu dialoqlarda öz müdrik ifadələri və təfsirləri ilə iştirakı latent (“görsənməyən”) olaraq qalır. Biz bu dialoqlardakı fikirlərdə oğurluğun və edamın klassifikasiyası, quldarlıq dövrünün təsviri kimi ümumi dəyişilməz fikir toplusunu nəzərdə tutmuruq (məsələn, qeyd olunur ki, cəmiyyət qanunlarını müəyyən simalarda pozan insanlara edam cəzası verilir). Platonun fikrincə, bu birbaşa Sokratı və onun fəlsəfəsinə məxsus olan postulatları inkar etməkdir, çünki bu cəzanı həyata keçirən insan allahla və digər cəmiyyət qanunları ilə münasibətdə nisbətən avtoritet nüfuza malikdir. Halbuki, əvvəlki şərhimizdən də göründüyü kimi, Platon idarəçilik nöqtəyi-nəzərdən teokratik qanunlara zidd gedərək fərdlərin idarəçiliyinə özünəməxsus fəlsəfi yaradıcılıqla yanaşmış, legal olaraq mövcud dini-vətəndaş qanunlarına azad münasibət göstərmiş və öz müəllimi Sokratı sanki “öldürmüşdür”. Qanunların və dövlətin idarəçiliyi məsələlərini araşdıran Platon,

“Apologiya”, “Qorgiy” və “Fedon” kimi əsərlərində yarım əsrlik bir müddətdə az qala qanunlarına sitayiş etdiyi bir müdrik şəxsi – Sokratı, özünün kor-koranə, saxta və kölə inamlarına qurban vermişdir (**3, s. 46**).

Nəhayət, qanunların dövlət idarəçiliyinin fundamental əsası hesab etməsi Platonun fəlsəfəsində ən təzadlı yollarla həyata keçirilmişdir; bir tərəfdən teokratiyanı dövlət idarəçiliyinin əsası hesab edən Platon, daha sonra onu etik-vətəndaş münasibətlərinə qədər sadələşdirmiş və sanki öz utopizmi ilə şüurlarda leqallaşdırmaq istədiyi dövləti “qurmağa” çalışmışdır.

Platonun dialoqlarında qanunların dövlətin idarə edilməsində nə kimi forma və xüsusiyyətlərə malik olmasını nəzərdən keçirməyə çalışaq. Fəlsəfi ədəbiyyatda bu xüsusiyyətlərin ən ibrətamiz araşdırıcılarından biri Diogen Lauretsiyə məxsusdur. O yazırdı: “Platonun dialoqu iki ümumi formaya malikdir: nəsihətamiz (hyphlglticos) və ardıcıl (zltlticos). Nəsihətamizlik forması öz növbəsində iki - nəzəri və ptaktik hissəyə bölünür; nəzəri olan fiziki və məntiqi, praktik olanlar isə etik və siyasi qruplara ayrılırlar. Ardıcıl olanlar isə öz növbəsində təmrinedici (tapşırıq) və rəqabət (yarış) formasındadır; təmrinedici formada olanlar isə dolambac və sınaq şəklində, rəqabətçil olanlar isə subutedici və təkzib formasındadır...”. Müəllif sözünə davam edərək yazır ki, “...bu dialoqların digərləri tərəfindən iki qrupa, dramatik və təhkiyə (nəql) formalarına böldüyünü və üçüncülərin isə həmin dialoqların bu iki tipin qarışığı formasında olmasını iddia edirlər, ...lakin bu qruplar onun dialoqlarının səhnələşdirilmiş və fəlsəfi tiplərə bölündüyünü söyləyirlər.” Diogenin fikrincə, “dialoqların fiziki formasına Platonun “Timey” əsərini, məntiqi formasına “Politik”, “Kratil”, “Parmenid”, “Sofist”, etik formasına “Apologiya”, “Kriton”, “Fedon”, “Fedr”, eləcə də “Meneksen”, “Klitofont”, məktub formasına “Fileb”, “Gipparx”, “Rivals (Rəqiblər)”, siyasi formasına “Dövlət”, “Qanunlar”, “Minos”, “Qanundan sonra” “Atlantida”, daha sonra “Alkiviad”, “Feaq”, “Lisid”, “Laxet”, test formasına “Evtifron”, “Menon”, “İon”, “Xarmit”, “Feitet”, sübutedici formasına isə yalnız “Protaqor”, təkzib formasına “Evidem”, “Qorgiy”, “Hippiy” daxildirlər. Dialoqlar, onların mövcudluğu və bölünməsi haqqında bunları bilmək vacibdir.” Bundan əlavə, bir sıra əhəmiyyətli müzakirələr də mövcuddur. Məsələn, bəziləri Platonu doqmatik filosof adlandırırsa da, digərləri bunu inkar edir. Lakin faktik olaraq, doqmatik filosof doqmaları qəbul edən, qanunverici isə qanunları yaradanlardır. Doqma ikili formadadır: xəyali və görünən. Xəyali olan mövcud olandır, görünən olan isə ehtimal olunandır. Maraqlı görünsə belə, Platonun “qanunlarla idarə etmək istədiyi” dövlət tipi bu iki cəhətin hər ikisini özündə birləşdirmək istəyən bir tipdir (**6, s. 63**).

Beləliklə, Platon şeylər və əldə olunanlar haqqında öz fikirlərini söyləyərkən onların yalan olduğunu bildirir, aydın olmayan şeylər haqqında isə hökm verməkdən çəkinir. “Qanunlar”da o öz fikirlərini dörd personajın - Sokrat, Timey, Afinalı qonaq və Eleyalı qonağın dili ilə ifadə edir. Timey və Sokratın simalarından çıxış edərək, Platon özünün xüsusi doqmalarını yaradır. Yalan fikirləri isə Frisimaksin, Kalliklin, Polun, eyni zamanda Qorqiy və Protaqorun, həmçinin Gippiy və Evtidemin və digərlərinin simalarda inkar edir. Adətən sübut etmək üçün o, induksiya üsulundan istifadə edirdi. Bu üsul da ikilidir. İnduksiya – mövcud həqiqətlərdən yeni həqiqətlər əmələ gətirən əsaslandırıcı düzgün təbliğatdır. İnduksiyanın iki forması vardır: biri istiqamətinə görə, ikincisi isə nəticəsinə görə. İstiqamətinə görə induksiya zamanı bütün suallara verilən cavab əkslik təşkil edir. Məsələn, “mənim atam sənin atandır, yoxsa deyildir?; əgər sənin atan mənim atam deyilsə, onda sənin atan ata deyil. Əgər sənin atan mənim atam kimi olsaydı, onda sənin atan mənim atam olardı.” Yaxud, “əgər insan canlı məxluq deyilsə, onda o ya daşdır, ya da ağacdır. Lakin, o nə ağacdır nə də daşdır, çünki hər iki varlıqlar özləri tərpənməyə qadir deyil. Əgər onlar canlı olsaydılar, özləri tərpənə bilərdilər. Bu induksiya üsulu Platon tərəfindən doqmaların təqdimatı üçün deyil, mübahisələr üçün istifadə olunmuşdur.”

**Aristotel (e.ə.384-322)** isə hesab edirdi ki, idarəetmə, siyasətlə məşğul olanlar etik-əxlaqi qabiliyyətə malik olmalıdır. O, «Siyasət» əsərində dövlətin yaranmasına iki əsas səbəb göstərmişdi: 1. Nikah münasibətləri. 2. Ağ-a-qul münasibətləri. Ona görə, insan cəmiyyəti üç sinifdən ibarət olmalıdır: 1. Zəngin varlıqlar. 2. Orta sinif. 3. Son dərəcə kasıblar.

Aristotel demokratiyanı idarəetmənin ən pis formaları arasında ən yaxşısı hesab etmişdir. Demokratik idarəetmədə hakimiyyət əksəriyyəti təşkil edən yoxsul və əsil-nəcabətsiz vətəndaşlara məxsus olacaqdır. O iddia edirdi ki, demokratiyanın ən yaxşı forması ən az demokratik olanıdır; belə demokratiyada insanların çoxu yoxsul deyil və yoxsulların bərabər hüquqları yoxdur. Aristotelə görə ədalət bərabərlikdir, ancaq hamı üçün yox, yalnız bərabərlər üçün bərabərlikdir. Aristotelə görə, həm idarə etməyi, həm də tabe olmağı bacarmaq alqışa layiqdir. Vətəndaş fəziləti layiqli idarə etmək və tabe olmaq bacarığıdır.

Ona görə, demokratiyanın növləri bərabərlik, əmək senzi, vəzifə tutmaq hüququ, qanunun aliliyi və sadə xalqın ali hakimiyyətidir. Xalq demokratiyada çoxluqda qaldığından və onun qərarları həlledici olduğundan, belə dövlət quruluşu demokratikdir. Aristotelə görə, qanunun aliliyi qorunmadığı demokratik quruluşda xalq qanunla idarə olunmur və özü monarx olur, monarxiya qaydaları ilə idarə edib despota çevrilir.

Deməli, idarəetmə forması kimi ilk dəfə qədim yunan şəhərlərində meydana çıxan demokratiya bəşər cəmiyyətinin aktual, mürəkkəb və ciddi məsələlərinin həll olunmasının birgə müzakirələrinə yol açan, alternativliyə şərait yaradan idarəetmə sistemidir. Bu idarəetmə sistemi:

- xalqın hakimiyyətin mənbəyi kimi tanınmasına əsaslanmaqla, ona dövlət işlərində iştirak hüququ verir,
- vətəndaşları real hüquq və azadlıqlarla təmin edir;
- insanların dövlətin idarə edilməsində iştirak etməsi hüququnu təmin edir;
- fikrini sərbəst ifadə etmək, eşidilə bilmək imkanı yaradır;
- insanların özünü ifadəsinə, hüquqlarını və istəklərini qanuni yolla gerçəkləşdirmək arzusuna cavab verir;
- təşəbbüslərə, azad yaradıcılığa stimül yaradır.

**Orta əsrlərdə və yeni dövrdə idarəetmə təfəkkürünün inkişafı.** Orta əsrlərdə Avropa və Asiya ölkələrində əsas idarəçilik formaları uyğun olaraq xristianlıq və islam dinlərinə əsaslanırdı. Özəlliklə Avropa ölkələrində xristianlıq cəmiyyətin bütün təbəqələri arasında idarəçiliyin əsası sayılırdı. Ruhani-Tanrı (teoloji) hakimiyyəti bütün hakimiyyətlərdən üstün sayılır və onlar son qərar verən rolunda çıxış edirdilər. Ona görə də orta əsrlərdə Avropada idarəetmə təfəkküründə ciddi yeniliklər baş vermədi.

Ancaq Avropa xalqlarından fərqli olaraq orta çağda Asiyada, o cümlədən Yaxın Şərq ölkələrində idarəetmə ilə bağlı mühüm müddəalar ortaya atıldı və bir sıra nəzəriyyələr yarandı. Fikrimizcə, bu dövrdə idarəetmə təfəkkürünün inkişafı **Məhəmməd peyğəmbər (s.ə.v.) (570-632)** və onun təbliğ etdiyi İslam dini ilə bağlıdır. İslamın əsasını Allahın kitabı olan Qurani-Kərim və sünnə təşkil edir ki, onlar da bir yerdə şəriət adlanır. Bu dinə görə, yer üzündə öz həyatlarını idarə etmək və daim abadlaşdırmaq insanların vəzifəsidir. Peyğəmbər şəxsən özü qərar qəbul etməməlidir. O, ümumun razılığına uyğun iş görməlidir. Bunu, Quranın ayələri də təsdiq edir: «İşlərini məşvərlə həll eləyirlər», «onlarla məsləhətləş», «Sən onlara hökm eləyən deyilsən». İslama görə, insan seçmək hüququna malikdir. İnsanın Tanrı qanununu qəbul etməməyə haqqı var, bu halda o özü Allah qarşısında cavab verməli olacaq: «De ki, Rəbbinizin dərgahından gəlmiş haqq. İnanmaq istəyən inansın, istəməyən dansın onu», «dində məcburiyyət yoxdur». Ailənin idarə olunması ilə bağlı müqəddəs kitabda deyilir: «(Ailədə) kimin gücü nəyə çatırsa onu öz boynuna götürsün», «(Ailədə kişi ilə arvad) işlərini məşvərlə və ümumi razılıqla (etməlidirlər)» (4, s.112).

Hədislərin buyurduğuna görə, Peyğəmbərimiz (s.ə.v.) isə demişdir: «Heç kəs günah sayılan göstərişlərə tabe olmamalıdır», «icmadakı rəy müxtəlifliyi Rəbbimizin rəhminin nişanəsidir». Peyğəmbərin (s.) bir

kəlamında isə öz hüquqlarının müdafiəsinə qalxan adamlardan bəhs olunur: «Kim şərlə üz-üzə gəlsə silahla ona qarşı vuruşsun, gücü çatmırsa qoy şəərə qarşı fikrini açıq söyləsin, ona da gücü çatmırsa onda bu şəri öz ürəyində bağlasın. Amma bu, iman gətirməyin ən zəif təzahürü olacaqdı».

İslamın meydana gəlməsi ilə bir çox xalqların (ərəblər, türklər, farslar və b.) həyat tərzində, dövlətçilik ənənələrində, idarəetmənin müxtəlif sahələrində yeniliklər, islahatlar baş verdi. İslamla bağlı bir çox təriqətlər, məzhəblər meydana çıxdı ki, bütün bunlar cəmiyyətin həyatında, onun idarə olunmasında ziddiyyətlərə, fikir ayrılıqlarına yol açdı. Ancaq bu ziddiyyətləri yalnız mənfi yöndən dəyərləndirmək doğru olmazdı.

**Safliq qardaşları.** X əsrdə Bəsrə şəhərində meydana gəlmiş "İxvan əs-Səfa" ("**Safliq qardaşları**") öz təlimlərində idarəetməyə də böyük diqqət verərək onu bir neçə növə böldürlər: peyğəmbərcəsinə idarəetmə, hökmdar idarəetməsi, insanlar birliyinin idarə olunması, xüsusi idarəetmə, şəxsi idarəetmə.

Peyğəmbərcəsinə idarəetməni qardaşlar ən yaxşı idarəetmə növü kimi xarakterizə edirdilər. Onların fikrincə, belə idarəetmədə ən əsas olan hamının riayət etdiyi qanun və xalis ənənələrdir. Burada ədalət və xeyirxahlıq üstünlük təşkil edir, zərərli fikirlər, adətlər və ədalətsiz fəaliyyət sərf-nəzər olunur.

"Hökmdar idarəetməsi"ni qardaşlar idarəetmənin başında duran şəxs ilə bağlayırdılar. Onların fikrincə bu idarəetmə ədalətli və doğrucul hökmdar tərəfindən aparılır. Belə idarəetmədə hökmdar daima xalqla razılaşır, müntəzəm olaraq onların qayğıları ilə maraqlanır, cinayətkarları cəzalandırır, xeyirxah insanları təltif edir, idarəetmə zamanı ancaq qanunlara arxalanır və həmin xüsusiyyətlərinə görə xalq öz hökmdarına hörmət edir.

İnsan birliklərinin idarə olunmasına gəldikdə, qardaşlar ölkənin, şəhərin əmir tərəfindən idarə olunmasını nəzərdə tutaraq, əmirlərdə xüsusi qabiliyyətlərin olmasını zəruri hesab edirdilər. Əmirlər insanların qabiliyyətlərini qiymətləndirə bacarmalı, onların biliklərinin səviyyəsinə bələd olmalı, insanların nə işlə məşğul olmalarını, onların adət-ənənələrini, psixologiyasını bilməlidirlər (**11, c. 58**).

Xüsusi idarəetmə dedikdə, qardaşlar insan tərəfindən öz evinin idarə olunmasını nəzərdə tuturdular və qeyd edirdilər ki, ailənin idarə olunması böyük məsuliyyət kəsb edir.

Şəxsi idarəetmə insanın öz-özünü dərk etməsi, hər kəsin özünün hərəkətinə, sözlünə, davranışına nəzarət etməsi kimi başa düşülürdü. Qardaşlara görə, əsl idarəetmə öz-özünü idarəetmədən başlayır.

Ümumiyyətlə, "Saflıq qardaşları" na görə, idarəetmə ədalətə əsaslanmalıdır və idarə olunanların hüquq və maraqları qorunmalıdır.

**Məhəmməd Fərabi.** Orta əsrlər İslam Şərqində idarəetmə təfəkkürünün inkişafında ilk yerlərdən birini türk filosofu **Məhəmməd Fərabi (870-950)** tutur. Fərabinin fikrincə, bir-birinə olan ehtiyac insanları birləşməyə sövq etmişdir və beləliklə də dövlət əmələ gəlmişdir. Filosof cəmiyyəti üç yerə bölürdü: böyük, orta və kiçik. Böyük cəmiyyət dünyada yaşayan bütün xalqların, insanların birliyi. Orta cəmiyyət hər hansı xalqın yaxud millətin birliyi. Kiçik cəmiyyət isə şəhər əhlini birləşdirir. Fərabə iki cür dövləti bir-birindən fərqləndirirdi: xeyrixah və cahil. Əgər xeyrixah dövlətin əhalisi bir-birinə kömək edir, burada ədalət və nizam hökm sürsə, cahil dövlətdə isə nizamsızlıq, zülm və istibdad təşəkkül tapır. Fərabiyə görə, həmin dövlətlərin xeyrixah və cahil olmasının səbəbi isə burada aparılan idarəetmə siyasəti ilə sıx bağlıdır. Belə ki, məqsədindən asılı olaraq iki cür idarəetmə mövcuddur: 1) insanları həqiqətən xoşbəxtliyə aparan idarəetmə; bu zaman həm dövlət, həm də xalq xeyrixah olur. 2) insanları yanlış yollarla xoşbəxtliyə aparan idarəetmə; nəticədə xoşbəxtliyin əksi alınır və həmin dövlət və onun əhalisi cahil olur.

Ümumiyyətlə, dövlətin idarəetmə formalarına gəldikdə isə Fərabə onları dörd yerə bölürdü: monarxiya, aristokratiya, diktatura və demokratiya. Mütəfəkkirə görə demokratik idarəetmənin mövcud olduğu ölkədə hökmdarı xalq seçir. Belə dövlətdə rəhbər ilə tabe olanı fərqləndirmək mümkün olmur. Başqa sözlə həmin ölkədə anarxiya hökm sürür. Heç kəs bir-birindən asılı olmur, hamı azaddır, hər kəs istədiyini edir. Fərabə belə dövləti cahil dövlət adlandırırdı. Mütəfəkkirə görə cəmiyyətdə ədalət və hüquq bərabərliyi zəruri olsa da hələ tam inkişaf etməmiş və mədəni səviyyəsi aşağı olan ölkələrdə demokratik idarəetmə forması mövcud ola bilməz (12, c. 235).

Fərabə diktaturanın da əleyhinə çıxaraq, idarəetmədə qanunlara əsaslanmağın zəruriliyi fikrini önə çəkirdi. Filosofun fikrincə, ən yaxşı idarəetmə forması monarxiyadır. O yazırdı: «Ancaq müdrik və maarifçi hökmdar xalqı xoşbəxtliyə və bərabərliyə apara bilər, belə hökmdar ədalətli və humanist olmalıdır». Fərabə çox dəqiqliklə idarəetməni xüsusi sənət növü adlandırırdı. O qeyd edirdi: «İdarəetmə sənəti özündə iki əsas hissəni ehtiva edir: idarəetmənin ümumi qanunlarının nəzəri dərki və dövlətin idarə olunmasında praktik fəaliyyət. İnsan bunlara uzunmüddətli siyasi praktika, müşahidə və təcrübə ilə nail olur. Ümumi biliyin təcrübə ilə birliyi müvafiq hadisələrdə hərəkət metodunu müəyyənləşdirməyə imkan verir».

Fərabiyə görə, idarəetmə mürəkkəb sənət olduğu üçün, hər kəs bu sənəti öyrənmə bilməz və idarə edə bilməz. Belə ki, idarə edən şəxsdə müəyyən



qabiliyyətlər olmalıdır. Filosof bu cür on iki qabiliyyətin olduğunu qeyd etmişdir: müdriklik, dövlət idarəetmə qayda-qanunlarını bilmək, bu qanunları yaradıcılıqla tətbiq etmək bacarığı, hər b sənətini bilmək, ədalət, həqiqəti sevmək, dərin mühakimə yürütmək qabiliyyəti və s. Eyni zamanda, mütəfəkkir bir nəfərdə bütün bu qabiliyyətin təşəkkül tapmasının müşkül məsələ olduğunu bildirirdi. Bu qabiliyyətlər bir neçə nəfərdə ola bilər. Ona görə də, idarəetmədə bir nəfər deyil, bir neçə nəfər, yaxud kollektiv iştirak etməlidir. Fərabinin bu fikirlərində hələ o dövrdə hakimiyyətin bölünməsi prinsipinin müxtəlif ifadələrlə irəli sürülməsi və bu bölünmənin zəruriliyini konkret dəlillərlə göstərilməsi qənaətinə gəlmək olar. Məhz, həmin qabiliyyətlərinə görə hökmdar və ona yaxın olanlar cəmiyyətin sosial stratifikasiyasında birinci pillədə dururlar. İkinci pillədəkilər birinciyə, üçüncü pillədəkilər ikinciyə tabedir və bu bölüm cəmiyyətdə öz vəzifəsini yerinə yetirən, ancaq xidmət etməyən səviyyəyədək davam edir. Xidmət edənlər axırıncı pillədə dururlar. Beləliklə, "ikinci müəllim" cəmiyyətdə təbə edən və təbə olanları göstərilən qaydada müxtəlif kateqoriyalara bölür.

Aristotel və Paltonun nəzəriyyələrindən faydalanan və bu iki dahi filosofun nəzəriyyələrini uyğunlaşdırmaq istiqamətində səy göstərən Əl-Fərabî, sivil hikmətə nail olmaq işində onlara oxşar hərəkət etmişdir. Lakin siyasi mövzulara münasibətdə o, Platonu daha çox diqqət mərkəzində saxlamışdır.

Əl-Fərabî də Aristotel kimi belə hesab edirdi ki, insanın yaranışı elə bir formadadır ki, bəşər övladı kamilliyin ən ali mərtəbəsinə çatmaq üçün həmişə bəzi işlərin və tədbirlərin görülməsinə ehtiyac duyur. Bunun üçün isə yalnız fərdi xarakterli səylər kifayət etmir. Buna görə də hər bir insan öz təbii fitrəti və zatından irəli gələn kamilliyə çatmaq yolunda insan kütlələrindən təşkil olunan icmaya ehtiyac duyur. Hər bir insan onunla eyni cinsdən olan varlıqların əhatəsində yaşamaq istəyir. İnsanların bir-birinə olan ehtiyacı cəmiyyətin qərarlaşmasının mövcudluğunun mühüm amillərindən birini təşkil edir. Məhz bu birlik sayəsində insanlar biri-birinə yardım edərək səadət və kamilliyə çatmaq yolunda səy göstərirlər. Bundan belə nəticəyə gəlirik ki, icmanın əsas məqsədi dünyada və axirətdə səadətə çatmaqdan ibarətdir(5, s.78).

Əl-Fərabinin baxışlarına görə fəzilətli utopiyaya aşağıdakı tərfi vermək daha məqsədəuyğundur .

- bu yer insanların rifahı halında yaşadıkları, əxlaqi fəzilətlərdən bəhrələndikləri, nəticə etibarilə xeyir və səadətə doğru istiqamətləndikləri yerdir. Burada insanlar barış, səmimiyyət, əmin-amanlıq və rifah içində yaşayırlar.

Əl-Fərabî insan cəmiyyətini iki hissəyə - kamil cəmiyyətə və qeyri-kamil

cəmiyyətə bölür. Kamil cəmiyyətin insanları öz ehtiyaclarını özləri ödəmək iqtidarında olurlar. Bu cəmiyyətin özü də 3 qrupa – böyük, orta və kiçik cəmiyyətlərə bölünür.

Böyük cəmiyyət çoxsaylı xalqlardan təşkil olunaraq formalaşır. Bu cəmiyyətin nümayəndələri bir-birinin ehtiyaclarını təmin etmək üçün çalışırlar. Məsələn, müasir Birləşmiş Millətlər Təşkilatı belə böyük cəmiyyətlərdən sayılır.

Orta cəmiyyət: müasir millət və ya xalq anlamındadır. Bu cəmiyyət. sərhədlərə və müstəqil hakimiyyətə malikdir.

Kiçik cəmiyyət isə müəyyən məkanda, şəhərdə və ya bölgədə toplaşmış cəmiyyətdir

Kamil cəmiyyətdən fərqli olaraq qeyri-kamil cəmiyyətdə (naqis) yaşayan insanlar özlərinin ehtiyaclarını ödəmək iqtidarında olmurlar. Qeyri-kamil cəmiyyət də bir neçə hissəyə bölünür: kənd, məhəllə, küçə və mənzil belə hissələrə misal ola bilər. İnsan icması ilk öncə ailədən başlanır və böyük cəmiyyətə, kamilliyə doğru gedir. Əl-Fərabinin baxışlarına görə kamil cəmiyyət müxtəlif millətlərə bölünür. Onların fərqləri isə xilqət və fitrətə görə müəyyənləşir. Əl-Fərabi cəmiyyətin və onun təbəqələrinin formalaşması, səbəblərini şərh etdikdən və məqsədlərə görə cəmiyyətin növünü müəyyənləşdirdikdən sonra öz təsəvvüründəki fəzilətli utopiya və onun detallarını bir misal ilə izah etməyə çalışır. O, fəzilətli utopiyani kamil və sağlam bədənə bənzədərək belə hesab edirdi ki, sağlam bədənin üzvləri öz fəaliyyətlərini və işini müəyyən metodlarla əsasnda qururlar. Bu üzvlər bədənin mövcud olması və onun qorunub saxlanması istiqamətində bir-biri ilə əməkdaşlıq edirlər. Fəzilətli utopiya elə bir şəhərdir ki, onun sakinləri əlaqəli və həmərəy formada öz məqsədlərinə çatmaq istiqamətində birgə səy və fəaliyyət göstərir. Bədən üzvləri arasında ürəyin digər orqanlarla müqayisədə digər orqanlardan daha yüksək mərtəbədə yerləşdiyi kimi, digər bədən üzvləri ondan aşağı mərtəbədə yerləşərək və onunla əlaqədə öz vəzifələrini həyata keçirdikləri kimi, fəzilətli utopiyada da aparıcı proseslər buna oxşar formada cərəyan edir. Başqa sözlə, fəzilətli utopik cəmiyyətdə yaşayan insanlar malik olduqları fitrətlər və daşıdıqları vəzifələr baxımından bir-birindən fərqlənirlər. Qeyd etmək lazımdır ki, utopiyada da bir təbəqə digər təbəqə üzərində hakimlik edir. Hətta burada elə təbəqələr də ola bilər ki, onlar tutduqları vəzifəyə və mövqelərinə görə rəhbərliyə və hakimiyyətə daha yaxın olurlar. Bədən üzvləri kimi utopiyanın sakinləri də bir-birilə sıx əlaqədədir. Onlardan bəziləri öndə gedir, bəziləri isə növbəti vəzifələri tuturlar. Bu deyiləni insanın nəfsinə də aid etmək olar. Lakın insan orqanizmi ilə fəzilətli şəhərin fərqi ondadır ki, bədən üzvləri və onların həyata keçirdiyi vəzifələr də təbii olduğu halda, fəzilətli utopyanın sakinləri

öz davranış və hərəkətlərində təbii olsalar da, onların fəaliyyət metodları və icra vəzifələri könüllük seçim prinsipi əsasında təşkil olunur. Məhz bu seçim insan cəmiyyətini yalnız bir istiqamətə - ya səadətə, ya da bədbəxtliyə aparıb çıxarır(12, c. 164).

Əl-Fərabî öz fəzilətli utopiyasını qorumaq üçün sadə bir misaldan istifadə edərək piramidaya bənzər kamil və vahid bir cəmiyyətin strukturunu müəyyən etməyə çalışmışdır. Bu cəmiyyətin başında fəzilətli utopiyanın rəhbəri və hakimi dayanır. Hakimiyyət iyerarxiyasında hakimdən sonra nazirlər (mənsəb sahibləri), daha sonra ikinci təbəqə başçıları (baş valilər və direktorlar), onlardan sonra isə üçüncü təbəqə başçıları (icra hakimləri) və s. gələrək bu minvalla cəmiyyət kütlələrinə xidmət edirlər. Əl-Fərabî utopiyanın struktur quruluşunu 3 hissəyə bölür: rəhbər təbəqə (üstün təbəqəyə aid olub, rəhbərlik məqamında olanlar), xidmət edənlər təbəqəsi (yalnız xidmət edənlər və hər hansı bir formada rəhbərlik etməyənlər), orta təbəqə (məsul şəxslərin və direktorların rəhbərliyi altında çalışanlar). Əl-Fərabî arzusunda olduğu utopik cəmiyyətin məqsədlərini cəmiyyətin səadətə və rifaha çatmasında görürdü. Onun baxışlarına görə insanın səadəti mütləq xeyir anlamında başa düşülməlidir. Xeyir isə, məlum olduğu kimi, insanı xoşbəxtliyə çatdıran effektiv amillərindən biridir. Əlbəttə, Əl-Fərabinin nəzərdə tutduğu səadət yalnız maddi dünyaya məxsus olmayıb, çox ehtimal ki, həyat yaşamını istənilən formada təmin edən və insanı axirət dünyasında əbədi xoşbəxtliyə çatdıran amildir. Əl-Fərabinin sosial baxışlarında diqqət çəkən məqamlardan biri də bundan ibarətdir ki, filosofun nəzərdə tutduğu utopik cəmiyyətdə insanlar arasında vəhdət, həmrəylik, birlik hökm sürür. Məsələn, insan orqanizm sistemli və xüsusi formada əlaqələnməmiş vəhdətə malik olduğu kimi, onun xəyalda yaratdığı utopik cəmiyyət də vəhdət halında mövcud olmalıdır. Utopiyanın sakinləri də bir-birlərilə sıx əlaqədədirlər. Utopiyada mərhələlərin cərəyan etməsi daha çox varlıqların cərəyan etməsidir. Başqa sözlə, bu mərhələlər ilk fitrətdən başlanır və ilk maddə ilə sonuclanır. Əl-Fərabî belə düşünürdü ki, cəmiyyət bir-birinə qoşulmuş əlaqəli üzvlərdən ibarət olduğu üçün onların arasında cəmiyyətdə üstün mövqe tutan liderin olması da zəruridir. Bu lider cəmiyyətin öz məqsədlərinə çatmasına şərait yaradır. Cəmiyyətin ali məqsədi kamilliyə və səadətə qovuşmaq olduğundan, utopiyanın başçısı elə bir şəxs olmalıdır ki, o, utopiyanın səadətə çatmaq yolundakı məqsədlərinin uğurla həyata keçirilməsi istiqamətində səmərəli iş görə bilsin. İnsan bədənində ürək üstün mövqe tutduğu və bədən üzvləri arasında ən kamil üzv sayıldığı kimi, utopiyanın başçısı da analoji olaraq belə bir xüsusiyyəti özündə birləşdirməli və öhdəsinə düşən bütün vəzifələrin öhdəsindən ləyaqətlə gəlməyi bacarmalıdır.

İnsan bədənində ilk öncə ürəyin yarandığı və onun bədənə digər üzvlərinin formalaşmasına səbəb olduğu kimi, utopiya başçısı da eynilə bu formada ilk öncə təyin olunmalı və daha sonra utopiyanı formalaşdırmalıdır. Əgər cəmiyyətin hər hansı bir üzvündə xələl meydana gələrsə, başçı yaranmış problemin dərhal aradan qaldırılması istiqamətində səy göstərməlidir.

Əl-Fərabinin düşüncələrinə görə rəhbər cəmiyyətin işlərini elə şəkildə nizamlamalıdır ki, utopiyanın bütün nümayəndələri, qrupları və üzvləri nizamlı şəkildə bir-birinə qoşulsunlar. Onların arasında elə bir uyğunluq, elə bir münasibət yaradılmalıdır ki, nəticədə onlar bütün pislilikləri və mənfi halların aradan qaldırır yaxşılıqlara qovuşmaq üçün bir-birilərinə yaxından kömək göstərmək imkanı qazanmış olsunlar. Əl-Fərabinin baxışlarına görə səadət amili mütləq xeyir anlam mənasında başa düşülməlidir. Bu amil xeyir olduğu üçün zaman və məkan tələbini tanımır. Səadətə çatmaq istiqamətində insana yardım edən əməllər fəzilətlər adlanır. Səadətə çatmağa kömək edən fəzilətlər isə xeyir adlanır. Rəhbər şəxs, xeyiri özünə cəlb etmək və şəri isə uzaqlaşdırmaq yolu ilə cəmiyyətin səadətə çatması istiqamətində səy göstərməlidir. Əl-Fərabiyə görə xeyir və şərin təbii baş verən və iradəyə əsaslanan qisminə iki növü vardır. Xeyir və şəhər o zaman təbii xarakter daşıyır ki, onların mənbəyi səmavi cismlər olmuş olsun. Belə təbii amil isə ulduzların insan həyatına təsiridir. Lakin iradəyə əsaslanan xeyir və şəhər insandan qaynaqlanır. İradədən irəli gələn xeyir ilkin prinsip və maarifi düzgün tanımaqla yanaşı, ondan düzgün yararlanmaqla meydana gəlir. İradədən irəli gələn şəhər isə ancaq o zaman yaranır ki, insan həqiqi səadətə çatmağın astanasına vardığı halda ona yetişmək yolunda addım atmasın.

Əl-Fərabi müxtəlif durumlarda üzərində apardığı araşdırmaları nəzərə alaraq müxtəlif rəylər irəli sürmüşdür. Qeyd etmək lazımdır ki, Əl-Fərabi rəylərin mənbəyinə və kökünə böyük əhəmiyyət verirdi. O, fəlsəfəyə əsaslanmayan rəylərə diqqətlə yanaşmırdı. Belə ki, bu kimi rəylərin sahibləri fəlsəfi biliklərə və ya düzgün fəlsəfəyə söykənən dinə malik olmadan kamilliyə və səadətə heç cür çata bilməzlər (5, s. 124-128).

Fərabinin yaradıcılığında onun siyasi və dövlət haqqında baxışları da mühüm yer tutur. Fərabinin nəzəri irsi haqqında deyilənlərə tamliq gətirmək üçün həmin baxışlara da nəzər salmaq vacibdir.

Bu böyük dahi həqiqətən müasiri olduğu elmlərin zirvəsində dayanaraq özündən sonrakı bütün mütəfəkkirlərə, nəhəng simalara nüsxə olmuşdur. Elə buna görə də bütün Şərq mütəfəkkirləri onu özlərinin “müəllim” saymışlar.

Məlumdur ki, siyasət anlayışı müxtəlif mənalarda – tədbir, ölkə idarəçilik, müşahidə, xalqın işlərinin sahmana salınması, millətçilik və s. mənalarda

işlənməsinə baxmayaraq, terminologiya baxımından hər bir düşüncə sahibi və mütəfəkkirə görə fərqli mənalarda izah olunur. Belə ki, dindarlar, siyasətə insanın ilahilə əlaqəsi baxımından tərifi vermişlər. Materialistin nöqteyi nəzərinə isə siyasət baxışların hər hansı bir fəvqəl təfəkkürdən kəsilməsi deməkdir.

Əl-Fərabî siyasət anlayışında razılaşmanın olmamasının iki səbəbdən irəli gəldiyini bildirir. Onun baxışlarına görə siyasət müxtəlif cür adlandığına görə ona dolğun və əhatəli tərifin verilməsi qeyri-mümkündür. Digər tərəfdən, siyasət mövzusu digər mövzulardan asanlıqla seçilə bilmir və məna mövcud durumdan, proqnozlardan, müxtəlif intellektual baxış metodlarından təsirlənir. Bununla da mərifət onun həqiqi mahiyyətinə görə bəşəriyyətin iqtidarında deyil. Məhz bu səbəbdən də onun nominal şərhə ilə kifayətlənmək lazımdır.

Əl-Fərabî siyasətin göstəricilərin təqdim etməklə, onun iki mənasını – spesifik və ümumi mənalərini müəyyənləşdirir. Siyasətin ümumi mənası “mülki fəlsəfədə”, “mülki elm”də “humanitar elm”də və “əməli fəlsəfə”də açıqlanır. Əl-Fərabî bu münasibətlə “Əl-Siyasət” kitabında yazır: “Siyasət əməllər, rəftarlar və insanların zahiri və batini durumunun araşdırılması üçün ən faydalı metodudur. Siyasətin spesifik mənası isə “mülki siyasətə”, “sivil siyasətə” və “mülki heysiyyətə” şamil olunur. Əl-Fərabî siyasətə münasibətdə bu nöqteyi-nəzərdən çıxış edərək onu “əməli hikmət” mənasında deyil, “modern tədbir” və “siyasətçilərin əməllərinin məhsulu” kimi mənalandırır. O, yazır: “Siyasət hakimlərin əməllərindən ibarətdir və bu əməllər cəmiyyətin qorunub saxlanılmasına doğru yönəlir”. Bu sözlərdən belə anlaşılar ki, siyasət özünün spesifik mənası etibarlı ilə yalnız hakimlərin əməl və fəaliyyətlərinə aiddir. Bu səbəbdən də onu siyasi iqtidar kimi tədbir etmək olar (16, c.257).

Deyilənlərdən belə çıxır ki, Əl-Fərabî siyasətçiləri vəzifəsini işlərin ideologiyaya əsasən görülməsinə və insanların məvaciblərinə görə məsləhətlər verməsinə görmürdü. Onun siyasi baxışları həm də fəlsəfi baxışlarının tərkib hissəsi olmuşdur. Onun qəti inamına görə utopiya varlıqlar sisteminin göstəricisidir. Əl-Fərabî fəlsəfəsi ilə bağlı maraqlı məqamlardan biri də bundan ibarətdir ki, onun əsərlərinin heç birində yalnız sırf siyasətdən bəhs olunmur. Onun traktatlarında siyasi məqamlar özlərinə yalnız nəzəri elmlərdən sonra yer alır və bir qayda olaraq onlara əsaslanır(5, s.127).

Bununla da Əl-Fərabinin utopiya fikrinə onlardan bəhs edən siyasət xarakterli kitabı, müsəlman aləmində mühüm fəlsəfi və siyasi əsər kimi tanınır. Bu kitab iki bölməyə bölünür. Birinci bölmədə fəlsəfə sahəsində müxtəlif mövzular və baxışlardan bəhs olunur. İkinci bölmədə isə siyasət və

cəmiyyətdən danışılır. Göründüyü kimi, Əl- Fərabinin siyasət fəlsəfəsini şərh edən zaman əvvəlcə onun nəzəri fəlsəfəsinə və varlıqdan bəhs edən elmlərə, daha sonra isə utopiya, onun mərhələləri və xüsusiyyəti məsələlərinə toxunmaq lazımdır.

**İbn Həldun (1332-1406)** dövlətin meydana gəlməsi və inkişafını təbiət qanunları ilə əlaqələndirirdi. İbn Həldun dövlət başçılarının islam hüququ prinsiplərindən uzaqlaşdıqları bir vaxtda müsəlman dövlətinin əsaslarını öyrənir və idarəçilik formalarının yeni, orijinal təsnifatını hazırlamışdır. Onun fikrincə, hər bir cəmiyyətdə insanın təbiəti ucbatından «təmkimli başlanğıca» ehtiyac duyulur. Bu başlanğıc insanların təbii yolla işğalçılığına və bir-birinə qarşılıqlı surətdə çəkişmələrinə son qoymalıdır. Bu cür məcburetmiş dövləti tayfadan fərqləndirir, xalqın nail olduğu sivilizasiya səviyyəsini göstərirdi. Bu hakimiyyət daxilində öz təbəələrini məcburetmiş yolu ilə birləşdirir, xaricdə isə yad hakimiyyətin təsiri altına düşmək təhlükəsindən sovuşdurur. Ona görə dövlət hakimiyyəti yalnız hökmdarla başa çatmır, orada vətəndaşların iştirakı zəruridir. Dövlətdə baş verən dəyişikliklər də cəmiyyətin dəyişməsi ilə bağlıdır və dövlət 5 mərhələdən keçir və onun yaşı nəslin yaşı ilə ölçülür: 1. Əvvəlki məcburetmiş hakimiyyətin əvəzində yenisi yaranır. 2. Dövlət başçısı onu hakimiyyətə gətirən silahdaşlarına, cığırdaşlarına divan tutduqdan sonra hakimiyyət bir əldə cəmləşir. 3. Dövlət tərəqqi edir, orada sabitlik, qayda və qanun hökm sürür. 4. Muxalifəti əzmək üçün idarəetmənin güc və despotik metodlarından istifadə olunur. 5. Dövlət tənəzzül edir və məhv olur.

İbn Həldun dövlət formalarının təsnifatını hazırlayarkən dövlət başçısının hüquqi vəziyyətini deyil, dövlət hakimiyyətinin funksional cəhətini əsas götürür və bu cəhət onun üçün sosioloji təhlil obyektinə kimi çıxış edir. Hər bir idarəetmə formasının əsasında müəyyən hüquq tipi durur və onun mahiyyətini təşkil edir. İdarəetmə formalarının əsasında dövlət fəaliyyətinin xarakteri və onun funksional cəhəti, siyasi rejimin tipi durur (12, c.148).

İbn-Həldun dövlətin idarə olunması barədə fikirlərini açıqlayaraq üç cür idarəetmə formasını qəbul edirdi: təbii monarxiya, siyasi monarxiya və xilafət. Ona görə, təbii monarxiyada bir nəfərin despotik rejimi hökm sürür və idarəetmə onun istək və maraqlarına uyğun həyata keçirilir. Siyasi monarxiyada təbəələrin mənafehləri müdafiə olunur, idarəetmədə rəşional meyarlara üstünlük verilir. Xilafətdə isə müqəddəs müsəlman qayda-qanunları və prinsiplərinə əməl olunur. O, prioriteti xilafətə verərək göstərirdi ki, dini sərvətlərə əsaslanması xilafətin daha doğru idarə olunmasından xəbər verir.

M.Fərabə, İbn Rüşd, İbn Sina, İbn Həldun və başqa orta çağ şərq mütəfəkkirlərinin idarəçilik sistemində, o cümlədən dövlət idarəçiliyində

irəli sürdükləri ideyalar Avropa ziyalılarına mühüm dərəcədə təsir göstərmişdi. Belələrindən biri italiyan mütəfəkkiri **Nikkolo Makiavellidir (1469-1527)**. O, yeni dövr burjua siyasi elminin banisidir və idarəetmə sahəsində müəyyən fikirlər söyləmişdir. O, idarəetmədə və siyasətdə teoloji, sxolastik baxışlara son qoyaraq, həmin sahədəki görüşü obyektiv tarixi zərurətlə əvəz etdi və onu tale ilə əlaqələndirdi.

**Tomas Hobbs (1588-1679)** özünün başlıca əsərlərində ("Vətəndaş haqqında", «Fəlsəfənin əsasları», «Leviatan», «Begemot») ictimai müqavilənin yeni nəzəriyyəsini irəli sürmüşdü. Onun fikrincə, ilk əvvəllər insanlar fiziki və əqli qabiliyyətlər baxımından bərabər yaranmış və elə buna görə də «hər şeyə sahib olmaq hüququna» malik olmuşlar. İnsanlar paxıl, xəsis, egoist olduqlarına görə sonralar bir-birlərinin qəniminə çevriləblər: «insan insanın canvarıdır» və «həminin hamıya qarşı müharibəsi» qaçılmazdır. Hobbsun fikrincə, bu şərait təbii qanunların mahiyyətini təşkil edir. Birinci təbii qanun insanları barışa can atmaq və ona əməl etməyə çağırır. İkincisi, bütün qalan şeylərdən bu məqsəddə çatmaq üçün istifadə olunmalıdır. Üçüncüsü, bu cür ələkmə həmin hüquqların bir hissəsini müqavilə yolu ilə bir şəxsə, yaxud bir qrup şəxsə verilməsi formasında həyata keçirilir. İnsanlar imzaladıqları sazişə əməl etməlidirlər.

Ona görə, idarəetmədə hər bir insanın öz iradəsini və fikirlərini ümumi şəxsin iradəsinə və fikirlərinə tabe etməsi lazımdır: «Bu, yekdillik və həmrəylikdən də çox şey deməkdir. Bu, saziş vasitəsilə bir vahid şəxsə təcəssüm tapmış real vəhdətdir; hər bir insan bu sazişi başqasıyla elə tərzdə bağlamış olur ki, sanki hər kəs başqasına deyir: bu adamı, yaxud bu yığıncağı özümə vəkil edirəm və özümün idarə etmək hüququmu ona verirəm, bir şərtlə ki, sən də öz hüququnu bu qayda ilə verəsən və onun bütün hərəklərinə icazə vermiş olasan (**12, c. 179**). Əgər bu baş veribsə, o zaman çoxlu insanın bu qaydalar ilə bir şəxsə birləşməsi dövlət adlanır». Hobbs yazır ki, adamlar bağladığı müqavilələrə əməl etməli, hər bir adam başqalarına uyğunlaşmağı bacarmalıdır.

**Con Lokk (1632-1704)** liberal demokratiyanın atası hesab olunur və başlıca əsəri «İdarəetmə haqqında iki traktat»dır. O, yaratdığı nəzəriyyədən cəmiyyət tərəfindən mütləqiyyətin məhdudlaşdırılmasını əsaslandırmaq üçün istifadə edib, liberal demokratiya və konstitusiyaçılığın ilkin nəzəri şərtlərini yaradıb. Lokka görə insan xeyrin daha sərfəli olduğunu dərk etməyə qadirdir. Qorxu deyil, ağıl insanları dövlətdə birləşməyə məcbur edir. Cəmiyyətdə insanların iradəsini ümumi razılıqla qəbul olunmuş qanunlardan başqa heç nə əngəlləmir. Dövlət insanların həyatı, azadlığı və mülkiyyətini qorumaq, cəmiyyəti xarici təcavüzdən müdafiə etməlidir.

Lokka görə, dövlət meydana gələnə qədər insanlar təbii halda olublar. Təbii hüquqları, bərabərliyi və azadlığı təmin etmək, şəxsiyyəti və mülkiyyəti qorumaq üçün insanlar dövlət yaratmaq qərarına gəliblər. Ona görə, dövlət insanların özlərinin yaratdıqları qanun altında onların tam birləşməsidir. Dövlətin vəzifəsi isə insanların mənfəələrini təmin etmək, qorumaq və həyata keçirməkdir. O yazır: «Çoxlarının dünyada yeganə idarəçilik forması hesab etdiyi mütləq monarxiya əslində mülki cəmiyyətlə bir araya sığmır və mülki idarəçilik forması ola bilməz. Axı mülki cəmiyyətin məqsədi hər insanın öz şəxsi işində hakim olmasından doğan təbii vəziyyətin labüd narahatlıqlarından yaxa qurtarmaq və bunların yerini doldurmaqdan ibarətdir».

**Fransua Volterin (1694-1778)** azadlıq və zərurət haqqında təlimi xüsusi yer tutur. Ona görə, azadlıq və zərurət bir-birinə zidd deyil, əksinə ümumi zərurət insan azadlığının əsas şərtidir.

**Şarl Lüi de Monteskye (1689-1755)** Fransada mövcud olan mütləq monarxiyanı tənqid edir, respublika quruluşuna tərəfdar çıxırdı. Ona görə, cəmiyyət yaranana qədər təbii qanunlar mövcud olmuşdur. Bərabərlik, barış isə cəmiyyətdə yaşamaq arzusudur. Təbii qanunlar halından çıxan insanlar bərabərliyi itirirlər və nəticədə öz aralarında müharibələr başlanır. O idarəetmənin üç formasını göstərir: respublika (kiçik ərazidə), monarxiya (orta səviyyəli ərazidə) və despotiya (böyük ərazidə).

Monteskye dünyada ilk dəfə olaraq siyasi proseslərin inkişaf qanunauyğunluqları haqqında ümumiləşdirilmiş nəticələr almaq üçün müxtəlif ölkə hüquqlarının müqayisəli öyrənilməsindən şüurlu və sistematik şəkildə istifadə etməyə başlamışdır. Eyni zamanda o, hüquqi dövlət və hakimiyyətin bölünməsi (qanunverici, icraedici və məhkəmə) konsepsiyasını irəli sürmüşdü.

**Jan-Jak Russonu (1712-1778)** böyük Fransa inqilabının intellektual atası hesab etmək olar. «İctimai müqavilə haqqında» əsərində Russo yazır ki, insan azad doğulur, lakin hər yerdə zəncirlənmişdir. Bu vəziyyətin səbəbi ədalətsiz ictimai quruluşda, konkret olaraq isə feodal qaydalarında və insanların bir-birinə düşmən etmiş xüsusi mülkiyyətdədir. Cəmiyyətdə mövcud ziddiyyətləri aradan qaldırmaq üçün insanlar arasında tarixəqədərki harmonik münasibətlərə qayıtmaq lazımdır. İnsanlar öz mülkiyyət və azadlıqlarını müdafiə etmək üçün ictimai müqavilə bağlayırlar. İctimai müqavilənin bağlanması nəticəsində vahid ictimai və mənəvi orqanizm - dövlət meydana gəlir. Russoya görə, suveren - xalqdır, onun iradəsi mütləqdir və dəyişikliyə məruz qalacaqdır.

**Bencamin Konstanın (1767-1830)** fikrincə, qədim yunanlar və romalılar onun çağdaşı olan avropalılarla müqayisədə daha geniş siyasi hüquqlara



ziyələnmişdir. Lakin onların demək olar ki, heç bir şəxsi azadlığı yox idi. Konstan çağdaşlarını monarxiyaçıların can atdıqları kimi, şəxsi azadlıqları məhdudlaşdırmaq, sabitlik naminə bu azadlığa qurban vermək, kollektiv mənafeələr naminə bu azadlığı sayı salmamaq kimi təhlükəli meyllərdən çəkəndirmişdir. Ona görə siyasi azadlıq şəxsi azadlığın təminatçısı olmalıdır. Şəxsi azadlığı olmayan insan bədbəxtədir, ləyaqəti alçaldılır.

**Klod Adrian Helvesi (1715-1771)** Monteskyenin coğrafi mühit nəzəriyyəsinə qarşı çıxaraq dövlət quruluşunda idarəetmənin iki formasını göstərmişdi: yaxşı və pis. O, dövləti idarəetmədə demokratiyaya üstünlük verirdi.

**Pol Anri Holbaxa (1723-1789)** görə, şəxsi mənafe insanların dövlət yaratmağa məcbur edir. Əsas məsələ dövlətin idarə edilməsi deyil, yaxşı qanunların olmasıdır. İnsanın daxilindən irəli gələn isə təbii qanunlardır və bu qanunlar insanlar arasında münasibətlərin prinsiplərini müəyyən edir. İnsanların müxtəlif sahələrdə idarəetmə üsullarını müəyyənləşdirməsi təbii qanunlardan irəli gəlir(13, c. 76).

**Məhəmməd Abdo** isə öz əsərlərində müsəlman ölkələrinin idarə olunmasında "əş-şura" (məsləhət) prinsipinə əməl olunmasının tərəfdarı idi və onu demokratizmin sinonimi kimi nəzərdə tuturdu. İslami dəyərlərə yüksək qiymət verən Abdo idarəetmədə "xüsusi nümayəndəli orqan"ın fəaliyyət göstərməsi və burada "maariflənmiş elita nümayəndələri"nin iştirakını təbliğ edirdi.

**Əli-Əbdəl Raziqə** görə, Quranda xəlifə və xilafət haqqında heç nə yazılmayıb. Onun fikrincə, xilafət müsəlman inamının tərkib hissəsi deyil, "islam və müsəlman üçün bədbəxtlik və şər mənbəyidir". O qeyd edirdi ki, dini vəzifələr yerinə yetirilərsə və təbəələr üçün ancaq faydalı olan tədbirlər görülsə, onda "müsəlman idarəetməsi müxtəlif: mütləq və məhdud monarxiya, xüsusi, respublika, despotik, konstitusion, məşvərətçi, demokratik, sosialist və hətta bolşevik-formasında həyata keçirilə bilər".

**Mohandas Karamçand Qandi** hər bir dövlət tipini istismarçı adlandıraraq tənqid edirdi və öz-özünü idarə edən kənd icmaları fikrini irəli sürür, ümumi seçki hüququnun bərqərar olmasını tələb edirdi. Qandi cəmiyyəti yenedən dəyişmək yollarını seçərkən ali siniflər ilə zəhmətkeşlər arasında əmək bölgüsü və ali siniflərin anadangəlmə təşkilatçılıq qabiliyyəti haqqında özünün hazırladığı konsepsiyaya əsaslanırdı. O hesab edirdi ki, istismarı aradan götürməyin ən yaxşı yolu varlıları tərbiyə etmək və mənəvi cəhətdən saflaşdırmaqdır.

Çin dövlət xadimi və filosofu **Sun Yatsen** dövlətin normal idarə olunması üçün hakimiyyətin bölünməsinin tərəfdarı kimi çıxış edirdi, onun fikrinə görə hakimiyyət beş yerə bölünür: qanunverici, icraedici, məhkəmə, imta-

han və nəzarət hakimiyyəti. Mütəfəkkiri üç prinsip-millətçilik, xalq hakimiyyəti və xalqın rifahı maraqlandırır.

\*\*\*

Qədim dövrdə və orta əsrlərdə Azərbaycan türklərində idarəetmə təfəkkürünün formalaşmasında tanrıçılıq, maqların təlimi Zərdüş (‹‹Avesta››), Mani, Məzdək, Dədə Qorqud (‹‹Kitabi-Dədəm Qorqud››), Nizami Gəncəvi (‹‹Beşlik›› poeması), Yusif Balasaqunlu (‹‹Qutadğu Bilig››), Əbü-lhəsən Bəhmənyar, Şihabəddin Yəhya Sührəvərdi, Siracəddin Urməvi, Bürhanəddin Qazi, Nəsirəddin Tusi (‹‹Əxlaqi-Nasirin›› və b.), Uzun Həsən (‹‹Qanunnamə››), Cahanşah Həqiqi, Məhəmməd Füzuli, Şah İsmayıl Xətai (‹‹Dəhnamə›› və b.) və b. mühüm rol oynamışdır. Məhz bu milli-mənəvi abidələrin sayəsində çağdaş Azərbaycan xalqı keçmişdəki idarəetmə təcrübəsi, mədəniyyəti ilə öyünə bilər.

**Tanrıçılıq-şamançılıq.** Qafqaz-Azərbaycan türklərinin ən qədim dini-fəlsəfi təlimi olan Tanrıçılıqda cəmiyyətin və ailənin idarə olunması ilə bağlı fikirlər öz əksini tapmışdır. Bəzi mütəxəssislər Tanrıçılıq təlimi ilə Şamançılığı bir-birindən ayırırlar. Əslində Şamançılıq da qədim türklərin, o cümlədən Azərbaycan türklərin dini-fəlsəfi inanclarından olub. Şamançılar insanla Tanrı arasında vasitəçi rolunu oynayan ayrıca bir təbəqə idi. Tanrıçılıq təlimində isə türklər göyü, səmanı Tanrı sayırlar: «Göy Haqqı!», «Səma Haqqı!», «Göyə (Tanrıya) and olsun!» və s. Ona görə də, türklər arasında bu təlim göytanrıçılıq kimi də tanınır. Tanrıçılıq təliminə görə, Göy Tanrı insanları idarə edir, insanlar arasında zülmün qarşısını alır, ədalət və bərabərliyi təmin edir. Bu təlimdə ailə ən müqəddəs təsisat sayılır və burada hərənin öz hüququ var. Tanrıçılıq təliminin yayıcıları, təbliğatçıları Ozanlar idilər. B.e.ə. I minilliyin sonu, eramızın ilk əsrlərində Tanrıçılıq təlimi «Alp Ər Tonqa», «Kitabi-Dədəm Qorqud» və b. boylarda öz geniş əksini tapmışdır.

**Zərdüştlükdə idarəetmənin rüşeymləri.** Qeyd edək ki, Zərdüştün kimliyi, onun irsinin hansı xalqın (türk, fars və b.) varisliyi məsələsində konkret elmi faktlar yoxdur və bundan irəli gələrək müxtəlif mülahizələr mövcuddur. Ancaq bütün hallarda Zərdüştün və onun dini-fəlsəfi təliminin qədim Azərbaycan xalqına təsiri şübhəsizdir. Zərdüştlükdə ən yaxşı dövlət forması monarxiyadır. Burada hakimiyyət Allahın (zərdüştlükdə Ahura Məzda və b.) göndərdiyi müdrik hökmdar tərəfindən idarə olunur. Zərdüştün kitabı «Avesta»da qanunların ciddi şəkildə yerinə yetirilməsi, sosial ədalətə zəruri şəkildə əməl edilməsi, bərabərlik, təmiz əmək, ailə və nikah, qadının cəmiyyətdəki yeri, cinayətin və cəzanın növləri və s. kimi sahələrdə idarəçiliyin formaları haqqında məlumat verilir. «Avesta»da ictimai quruluşun və hüquqi institutların tam mənzərəsi canlandırılmış, ideal

cəmiyyət - sülh, səadət cəmiyyəti, düşmənçilik və zorakılığın olmadığı əmək adamları cəmiyyəti təsvir olunmuşdur.

Zərdüşt qarəti, qətl, yalanı, rüşvəti, zülmü, hiyləni, basqını, ədalətsizliyi, tamahkarlığı və s. şərq qüvvə olan Əhrimənin əməli hesab edir. Yer üzərində olan bütün yaxşılıqları, paklıqları və s. hamı üçün nemətlərin yaradıcısı olan Hürümüzün əməli sayılır. Bu təlimə görə dünyanın, o cümlədən insanın idarə olunması xeyir və şərq qüvvələrin əlindədir. Bu mübarizənin sonunda xeyir şərq qalib gələcəkdir. Zərdüşt cəmiyyətin yaxşı idarəçiliyi üçün qanunların olmasını vacib saymışdır. Ona görə, Tanrının (Məzdanın) ən yüksək əxlaqi prinsipi qanun və ədalətə tabeçilikdir.

Zərdüştlükdə xeyirxah fikir, xeyirxah söz, xeyirxah əməl mühüm prinsiplər kimi əxlaqın əsasını təşkil edir. Zərdüştlük təliminə görə, cəmiyyətdə dörd zümrə mövcuddur: kahinlər (atravanlar), döyüşçülər, əkinçilər və sənətkarlar (Qulların adı çəkilsə də, onlar müstəqil zümrə kimi qəbul edilmirdilər). “Avesta” Ahura Məzdanın dili ilə bu zümrəyə (kahinlərə) Zərdüşt qanunlarını təbliğ etmək və onları həyata keçirmək kimi yüksək bir vəzifə verir. Buradan, belə nəticəyə gəlmək olar ki, əgər kahinlərə qanunları həyata keçirmək imkanı verilsə, deməli onlar cəmiyyətin idarə olunmasında əsas mövqe tuturdular və Məzdanın ədalətli qanunları ilə cəmiyyəti idarə edirdilər (4, s.87).

**Manilik.** Zərdüştliklə yanaşı qədim Azərbaycan xalqının idarəetmə təfəkkürünə təsir edənlər arasında **Manilikdə** mühüm yer tutur. Bəzi alimlər Manilik təliminin banisi Manini (eramızın 3-cü əsri) türk (hətta Azərbaycan türkü) sayaraq, onun yaratdığı təlimi dövrünün ən mühüm islahatı kimi dəyərləndirirlər. Qeyd edək ki, Maninin adı ilə bağlı yaranan dini-fəlsəfi təlim ən çox türksoylu millətlər (uyğurlar, oğuzlar-Azərbaycan türkləri, türkmənlər və b.) arasında geniş yayılmışdır. Maninin sadə həyat təbliği şəxsi mülkiyyətdən imtina etmək, bərabərlik tələbi, tamahkarlıqdan, qatillikdən oğurluqdan, ailə xəyanətindən, cadugərlikdən, inama şübhə ilə yanan ikiüzlülükdən, hərəklərdə süstlük və passivlikdən imtina etmək kimi tələbləri çox böyük ictimai əhəmiyyətə malik idi. Şübhəsiz, burada cəmiyyətin necə idarə olunması məsələsi ən mühüm yerlərdən birini tuturdu. Mani və onun tərəfdarları cəmiyyətdəki bütün bələlərin kökünü maddi nemətlərin ədalətsiz, qeyri bərabər bölünməsində görür və bu nemətlərdən hamının bərabər səviyyədə istifadəsini tələb edirdilər.

**Məzdəklik.** Bu təlimin banisi Məzdəki (eramızın 5-6 əsrləri) bir çox tədqiqatçılar Azərbaycan türkü sayırlar. Bu fikirdə olan alimlərin fikrincə, Məzdək Azərbaycanda anadan olmuş və ideyalarını ilk olaraq bu ölkədə yaymışdır. Məzdək Maninin sosial bərabərlik ideyasını davam etdirərək göstərirdi ki, dünyada olan var-dövləti adamlar arasında bərabər

bölüşdürmək lazımdır. Onun fikrinə, təmsil olduğu dövlətdə hamı bərabər hüquqlara malik olmalıdır, insanlar bir-birlərini zorakılıq, güc əsasında idarə etməməlidir. Məzdekə görə, əgər hakimiyyət insanlar üzərində zor gücünə əgəlik edib, onları ədalətsiz şəkildə idarə edərsə belə hakimiyyəti devirmək lazımdır. İnsanın azad olmasını isə Məzdek insanın maddi nemətlərdən azad olmaq, mülkiyyətdən uzaqlaşmaq səyi ilə əlaqələndirirdi. Məzdekə görə Ali varlıq (Tanrı) dünyanı 4 qüvvənin köməyi ilə idarə edir: 1. İdrakın qüdrəti. 2. Aqlın qüdrəti. 3. Sayıqlığın qüdrəti. 4. Sevincin qüdrəti. Bu qüvvələr isə insanda birləşir və fəaliyyət göstərir.

Manilik və məzdeklik ideyalarını sonralar xürrəmilər davam etdirmişdir. Xürrəmilərin başçıları da (Cavidan, Babək və b.) cəmiyyətdə bərabərlik ideyası ilə çıxış etmiş, bir günlük azadlığı 40 illik kölləlikdən üstün saymışlar (Babək).

#### **«Kitabi-Dədəm Qorqud»da idarəetmə məsələləri.**

İdarəetmə təfəkkürü ilə bağlı mühüm qaynaqlar arasında Dədə Qorqud müdrikliyi ayrıca yer tutur. Fikrimizcə, Azərbaycan türklərinin idarəçilik sənəti, idarəetmə mədəniyyəti öz dolğun və geniş ifadəsini «Kitabi-Dədəm Qorqud»da öz əksini tapmışdır. Bu dastan Azərbaycan türklərinin idarəçilik dünyagörüşünün ayrıca və önəmli bir qoludur. Məhz bu əsərdə xalqın ən sadə formadan mürəkkəb, ali pilləsinə qədər idarəçilik məsələləri öz əksini tapmışdır. Burada oğuzların özlərinə məxsus hakimiyyət qayda-qanunları, qəbilədaxili idarəçilik vardır. Ayrı-ayrı kiçik feodallar xan, yaxud bəy adlanırlar ki, onlar da vahid xanlar xanına tabe idilər. Oğuz feodalları arasında tabeçilik itaətdən daha çox törələrə, rəğbətə və sədaqətə əsaslanırdı. Əsərdə xanlar xanı iltifatlıdır, elin taleyini düşünür, dünyanın ən zəngin, ən gözəl ərazisində - Dəmirqarı Dərbənd, Göyçə, Mardin, Əlincə, Qaradağ, Təbriz və b. yaşayan Oğuz-türk nəslinin qeydinə qalır, qayğısını çəkir. Burada Xanlar xanının iradəsi xalqın iradəsi olduğuna görə, Oğuz elində təsbit olunmuş qayda və qanunları heç kim dəyişdirə bilməz (**4, s. 93**). Məsələn, Xanlar xanının göstərişinə görə el şənliyinə çağırılmış bəylər, xanlar arasından oğlu olan ağ otağa, qızı olan qızıllı otağa, sonsuz olan isə qara otaqda yerləşdirilməlidir.

Dastanda ailə-məişət idarəçiliyinə də müəyyən yer verilmişdir. Belə ki, evi olmayan bir kəs evlənməz, ailə qurmazmış. Yəni evliliyin başlıca şərti evi, mənzili olmaq idi. Eyni zamanda yeniyetmə bir igitlik göstərmədən ona ad qoymazlarmış. Hər bir Oğuz-türk oğluna öz igitliyinə uyğun olaraq ad verirlərmiş. Oğuz elində ailənin əsasını bir-birinə qarşılıqlı məhəbbət və rəğbət bəsləyən ər-arvad münasibəti təşkil edir. Oğuz elində ata, ana, oğul, qız, gəlin və b. qohumlar arasında təəssübkeşlik hissi güclüdür. Ailənin

idarə olunmasında, eləcə də hər b meydanlarında qadınların rolu heç də kişilərdən az deyil. Ailədə oğul üçün nümunə ata, qız üçün isə anadır.

«Kitabi-Dədəm Qorqud»da Oğuz təəssübkeşliyi, oğuzlar-türklər arasında birlik əzmi güclüdür: «Yalnız yigit alp olmaz». Bu yüksək insani hiss başçıdan tutmuş çobanədək hamıda hakimdir. Bu eldə yalan söyləmək böyük qəbahətdir. Qazan xan ona əsir alan düşmənilərinə deyir ki, heç vaxt yalandan and içə bilməzki onların əlindən xilas olan kimi öcünü, qisasını almayacaq. Qazan xan deyir ki, heç vaxt öz canına görə Oğuz elini alçaltmaz, bu elin törələrinə qarşı getməz.

Bu kitabda törələrə və onlara əməl olunmasına çox böyük önəm verilir. Hər bir kəs bu törələrə əməl etməli və bundan kənara çıxmamalıdır. Bu heç də zalımlıqdan, despotluqdan irəli gəlmir. Əksinə burada hər bir kəs özü qanunları pozmaqla zalıma, yalançya, çevrilə bilər və belələri əfv edilməməlidir. Biz dastan boyu mövcud olan törələrə nə cür əməl edilməsini nə dəfələrlə görürük.

**Yusif Balasaqunlu (1017-1077) və onun «Qutadğu bilig» əsərində idarəetmə motivləri.** Yusif Balasaqunlu bu əsərində islam fəlsəfəsi ilə qədim türklərin törələrdən, Tanrıçılıqdan, həyat və düşüncə tərzindən gələn fəlsəfəsini üzvi şəkildə birləşdirərəkən təbii ictimai-sosial və fəlsəfi baxışları ifadə etmişdir. Bu mənada əsər «türklərin mənəvi tərəfini, siyasi və idarəçilik görüşlərini ortaya qoymaqla Türk dövlətinin ictimai-siyasi bünövrəsini tanıتماğı bacarmışdır». O, bu əsəri ilə insan həyatının mənasını təhlil etmiş onun cəmiyyət və eyni zamanda dövlət içindəki vəzifəsini təyin edən bir fəlsəfə - həyat fəlsəfəsi sistemi formalaşdırmışdır. Dövlətin qanunları da, Ana Yasası da, ordusu və idarəetmə sistemi də o zaman möhtəşəm və qüdrətlidir ki, hər bir vətən övladı dövləti öz ailəsi qədər sevir və müqəddəs sayır. Vətəndaşın dövlətçilik hissini və milli dövlətə məhəbbətini ifadə etmək baxımından «Qutadğu bilig» örnək əsərlərdən biri kimi tariximizə daxil olub.

Bu kitabda türklərin dövlət idarəçiliyinin təməl prinsipləri göstərilmişdir. Balasaqunlu əsərdə Gündoğdu adlı ədalətli, bilikli bir hökmdarla onun vəziri Aydoğdu arasındakı həyat, dövlət, idarəçilik haqqındakı söhbətləri təsvir etmişdir. Bu dialoqlarda anlaşılır ki, Gündoğdu ədalət, Aydoğdu səadət və xoşbəxtlik rəmzidir. Gündoğdu deyir ki, bəyliyin təməli ədalətdir, ədalət yolu bəyliyin əsasıdır. Bəy ölkəni ədalətlə idarə etsə arzusuna çatır. Ona görə, rəhbərlər yalnız ədalətli olmaqla kifayətlənməməli həmişə doğru yolda olmalı, qərar verərkən bunu heç vaxt unutmamalıdır: «Əgər yaxşı olsa elin başçısı, Yaxşı olacaqdır onun işçisi».

Daha sonra Aydoğdunun yerinə onun oğlu - Öyüdülmüş vəzir olur. Gündoğdu ilə Öyüdülmüş arasındakı söhbətlər də ağıl, elm, zövq, bəylik, ədalət,

mərdlik və siyasət haqqındadır. Hökmdar və onun ətrafı, vəzirin şəxsiyyəti, sərkərdələrin kim olması haqqında söhbətlərdə elçi, qapçı, katib, xəzinədar, hətta aşbazın belə kim olmasından danışılır. Dövlət və idarəçiliyi təfərrüatı, detallı ilə izləyən bu dövlət başçıları çağdaş həyatı deyil, dövlətin əbədiyyəti qazandıran dəyərləri təhlil edirlər. Əsərdə deyilir ki, Bəy eli və qanunu siyasətlə nizamlayar, xalq öz hərəkətini onun siyasətinə uyğunlaşdırar. Elin (dövlətin) dirəyi, təməli iki şeyə bağlıdır: xalq üçün yaxşı qanun və xidmətçilərə verilən əmək haqqı. Bəy ölkəsini yaxşı idarə etmək üçün bilikli, ağıllı, adil, tədbirli, nəcabətli, abırlı, mərhəmətli, səbirli, gözütöx, şəfqətli, ədalətli və s. olmalıdır. Balsaqunlu Öyüdülmüşün dilindən yazır: «Xalqa başçılıq etmək ağır və böyük işdir. O, baş ağrıdan və əziyyətli işdir. Bu işin sevinci az, qayığısı çoxdur, Öyəni az, söyəni isə çoxdur».

Yusifə görə, insanların ən yaxşısı imanlı insanlardır. Vəzir isə xalq içindən seçilməli, doğrucul və bilikli olmalıdır. Balasaqunlu yazır: «Qanun adamı hər yerdə yuxarı başa keçirər». O, məmurlar haqqında isə deyir: **«Gözütöx adam vəzifə başında rüşvət almaz, Hacib (məmur, sarayda xidmət edən) rüşvət alsa, bəy (hökmdar) gülünc vəziyyətə düşər. Yoluna düşən işi rüşvət pozar. Rüşvət bişmiş işi çiy edər»**. Ona görə, biliksiz adam, xüsusilə idarəetmə ilə məşğul olursa heç bir işə yarmaz, qəlbi boş olar. Bəylərin, rəhbərlərin (idarəedənlərin) işinə biliklə adamlar yarayar: «Bilikli adamın yeri göydən də ucadır»(4, s.103). **Əfzəlbəddin Xaqani**. «Töhfətül-İraqeyn» əsərində özünü oğuz türkü adlandıran - «Bir Əcəm türküyəm, dəricə deyən, Yalavac tanıyanam, Tanrı istəyən» Xaqani, türklərin qədim vətəni kimi Turan və Xəzran adların tez-tez çəkir, onların cəmiyyət, dövlət idarəçiliyini yüksək qiymətləndirir. Bu da türklərin-xəzərlərin Qafqaz və Azərbaycanda əsrlər boyu davam edən dominantlığının nəticəsi idi. Xüsusilə, Turan türklər üçün əbədi bir simvola çevrilmişdi. Xaqani türklərin vətəni Turanla yanaşı, Türküstan terminindən də istifadə edir. Burada Turan qədim türklərin vətəninə andırırsa, Türküstan igid, müdrik, cəsur türklərin yaşadığı bir ölkədir: «Əsil Türküstana get, orda mənalı adam axtar, Kimə lazım Çinə adəmgıyah axtarmağa getmək»(4, s. 109). Xaqani açıq şəkildə türklərin idarəçilikdə, qayda-qanunlara əməl etməkdə böyük bir xalq olmasına işarə vurur. Ancaq saray həyatı sonralar Xaqanidə şah idarəçiliyinə qraşı müəyyən ikrah hiss oyatmış və ömrünün son illərində sadə həyat yaşamağa üstünlük vermişdir. Xaqani dövründə qayda-qanuna əməl olunmamasından şikayət etmiş, ədalətli şah arzulamışdır. O inanırdı ki, gec-tez yer üzərində ədalətli idarəçilik bərqərar olacaqdır.

**Nizami Gəncəvinin (1141-1209) utopik demokratik idarəetmə görüşləri.** «Xosrov və Şirin» poemasında «Dərbənd dənizinin bir sahmanında», «Ar-

randan başlamış Ərmənə qədər» hökmdarlıq edən Məhin Banunun dilindən Nizami Gəncəvi türklüyümüzü və türkün hakimiyyət idarəçiliyini bu cür ifadə edir: «Əgər o aydırsa, biz afitabıq, O, Keyxosrov, bizsə Əfrasiyabıq (Alp Ər Tonqa-F.Ə.)». Deməli, Arran-Bərdə hökmdarı Məhin Banu özünü Əfrasiyabın, yəni türklərin nəsilindən sayır. Nizami Gəncəvi də Məhin Banunun dilindən bu xalqın kökünün türk olması və Əfrasiyab (Alp Ər Tonqa) kimi hökmdarlarının olması ilə fəxr edir.

Eyni zamanda N.Gəncəvi bir türk hökmdarının ədalətli, cəsur, el qayğısı çəkən, doğrucul, igid və s. kimi sifətlərini göstərmişdir. Böyük ziyalımıza görə bir türk hökmdarı qarətçi, tamahkar, zalım və s. ola bilməz («Sultan Səncər və qarı»). Ona görə, dövlət və zülm bir araya sığa bilməz. Öz türklüyü ilə daim fəxr edən Nizami Gəncəvi türk hakimiyyətini ədalətin simvolik imi xarakterizə etmişdir.

Xüsusilə N.Gəncəvi «İskəndərnamə» poemasında türk xalqlarının qədimliyini, onların hakimiyyət ənənələrini böyük ustalıqla əks etdirmişdir. Bu əsərində Makedoniyalı İskəndəri Qıpçaq ellərinə aparan N.Gəncəvinin məqsədi türklərin yalnız Azərbaycanda deyil, Orta Asiya və bütün Qafqaz elərində qədim xalqlardan biri olmasını sübuta yetirməkdir: «Xəzər dağından Çin suyuna qədər Türklərlə doludur bütün bu yerlər».

Eyni zamanda bu əsərində böyük ziyalımız ideal cəmiyyəti geniş şəkildə təsvir etmiş və onu əsaslandırmağa çalışmışdır. N.Gəncəvi sonrakı yüzillikləri qabaqlayaaraq demokratik idarəçilik üsullarını təsvir etmişdir. Bu əsərdə N.Gəncəvi İskəndəri ideal cəmiyyətə, xoşbəxtlər ölkəsinə aparmaqla ədalətli, demokratik cəmiyyətin nə cür ola biləcəyini anlatmaq istəmişdir. Ona görə, ədalətli cəmiyyəti yaratmaq yalnız hökmdarların işi deyil, bunu bütövlükdə xalq etməlidir. Yəni rəhbərlərlə sadə xalq özü bir yerdə demokratik cəmiyyət qurmalı, hakimiyyət xalqı zorakılıq əsasında deyil, rəşadətli şəkildə idarə etməlidir. Eyni zamanda cəmiyyətin öz daxilində də zorakılığa, təcavüzə, oğurluğa və başqa cinayətlərə yol verilməməlidir. Bu cəmiyyətin əsasını ədalətlik və bərabərlik təşkil etməlidir.

Nizamiyə görə, dövlət başçısı «sürüyə cavabdeh bir çobandır». Hətta bundan da məsuliyyətli bir mövqedədir. Başdakı beyin bədənin bütün üzvlərini idarə etməkdə hansı mövqedədirsə, dövlət başçısı da onun kimidir: «Əl ayağın fəaliyyətindən razı deyilsə, cavabdeh başdır». Fərd dövlətə münasibətdə müəyyən vəzifələri icra etməyə borcludur. Amma fərd hər hansı dövlətdə yalnız vəzifə daşımağa borclu deyil, həm də bir sıra hüquqlara malikdir». Dövlət başçısı dövləti idarə edən bir şəxs kimi fərdə nisbətən daha məsuliyyətli olmalıdır. Ancaq bu o demək deyil ki, fərd məsuliyyəti dövlət başçısının, və yaxud vəzifə sahiblərinin üstünə ataraq tamamilə geri çəkilməlidir. Nizamiyə görə, iqtidar ilə təmkin bir-birini tamamlayan

şeylərdir: «Güclü ol, amma təmkinini əldən vermə». Dövlətin idarə olunmasında böyük ziyalımız məsləhətləşmə tərəfdarıdır (5, s.114).

Nizaminin baxışlarına uyğun dövlət idarəsini reallaşdıran hökmdar İskəndərdir. İskəndərin şəxsinə Nizami biliyə, hikmətə və sənətə bağlı olan ziyalı bir hökmdar görür. Filosoflar, alimlər və ədiblər tərəfindən əhatə olunmuş bu hökmdarın özü də xarakter (səciyyə), cəsarət və qəhrəmanlığı ilə bərabər, alim, filosof və tədbirli bir insan kimi tanınır. Ona müavinlik edən vəzir Yunanıstanın ən məşhur filosofu Ərəstundur (Aristotel). Sarayında Yunanıstanın bütün tanınmış filosof və alimlərindən təşkil olunmuş Dövlət Şurası tipli yüksək bir məclis vardır. Hər böyük və həqiqi sənətkar kimi Nizami də millilik və vətənsəvrlik xüsusiyyəti daşımaqla bərabər, yaratdığı obrazlarla təlqin etdiyi fikir meydanında milli çərçivədən kənara çıxmış, bütün bəşəriyyətə şamil olan duyğularla həyacanlanmış, millətlər və ölkələrin fəvqündə olduğu kimi, dövrlər və əsrləri yarıb keçən yüksək və dünyaya şamil bir qayğıya cavab verə biləcək «söz»ü tapmağa çalışmışdır. Bizim qənaətimiz ilə bu «söz» İskəndərin möcüzəsində tapılmışdır. Bu möcüzə bugünkü bəşəriyyətlə birlikdə bizim də gerçəkləşməsini görmək istədiyimiz idealdır. Millətlərə yalnız mənəvi avtoritetlə nüfuz etmək, ruhlarını anlayaraq varlıqlarına qarşı ehtiram etmək.

M.Ə.Rəsulzadə «Azərbaycan şairi Nizami» monoqrafiyasında Nizami Gəncəvinin demokratik idarəetmə prinsiplərini və ideal cəmiyyət ideyalarını ilk dəfə dolğun və elmi şəkildə göstərə bilmişdi. Nizaminin yaratdığı ideal cəmiyyətin Sovet dövründə kommunizm quruluşuna oxşadılmasına etiraz edən M.Ə.Rəsulzadə, Nizaminin ideal cəmiyyəti ilə bolşeviklərin kommunizm ideologiyası arasında heç bir oxşarlığın olmadığını ortaya qoyurdu: «Nizaminin «Cənnət şəhər»i dindardır, sovet cənnəti isə dinsizdir. Birincisi Allahı tanıyır, o birisi isə rədd edir. Birincidə yalan söylənməz, ikincidə isə yalan ən böyük təbliğat silahıdır. Birincidə sevgi əsas ikən, ikincidə sinif qovğası əsasdır. Birincidə heyvanlar belə təhlükəsiz yaşadığı halda, ikincidə insanlar daim ölüm qorxusu altındadır. Birincidə qan tökmək haram ikən, ikincidə qanlılıq əsasdır. Birinci oğurluq nədir bilmir, ikincidə isə oğurluq ən qanlı polis rejimidir. Birinci casusluq bilməz, ikincidə hamı casusdur. Birinci silahsız və dindar, ikinci, təpədən-dırnağa qədər silahlıdır. Birinci, fitnə nədir bilməz, ikinci, bütün dünyanı bürüyəcək bir fitnə yuvasıdır. Sözün qısa: dini əxlaq və ictimai anlayışa əsaslanan «Nizami sosializmi» ilə dini rədd edən və siniflər qovğasını əsas tutan qanlı «rus sosializmin» bir-birinə bənzər heç bir tərəfi yoxdur!.. Fəqət, bizim fikrimizcə, sevgi ilə nifrət, rəhmət ilə lənət nə qədər bir araya sığa bilərsə, Nizami ilə bolşeviklər də o qədər birgə ola bilərlər!...».



M.Ə.Rəsulzadənin fikrincə, Nizaminin ideal cəmiyyəti Azərbaycan Cümhuriyyəti ilə bərabər tutula bilər ki, bu fikrində böyük ideoloqumuz, çağdaş dövlətimizin qurucusu tamamilə haqlıdır.

**Nəsirəddin Tusi (1201-1274) və onun «Əxlaqi-Nasirin» əsərində siyasi və inzibati idarəetmənin qoyuluşu.** N.Tusi Azərbaycan ziyalıları arasında ilk dəfə siyasi idarəçiliyi elmi şəkildə əsaslandırmağa çalışmışdır. Tusiyə görə dövləti idarə etmək sənəti olan siyasətin başlıca məqsədi xalqı kəmilləşdirmək, nəticəsi isə onun səadətə çatdırmaqdan ibarət olmuşdur. O, bu siyasəti «fəzilətli siyasət» və ya başqa deyimlə «imamət» adlandırır. Müəllifə görə bir də «naqis» və ya nösanlı siyasət var ki, buna da «zorakılıq» deyilir. Bu siyasətin məqsədi xalqı qul halına salmaq, nəticəsi isə bədbəxtlik və məzəmmətdir. Birinci siyasət camaatı ədalətə çağırır, rəiyyətə ən sədaqətli dost gözü ilə baxar, ölkəni xalqa xeyir verən işlərlə doldurar, hökmdar özü şəhvani hisslərinə hakim olar. İkinci siyasət isə bunun tam əksinədir. Hər iki halda camaat gözlərini hökmdara dikər, özlərini onlar kimi aparmağa çalışar.

Tusiyə görə hər bir ölkədə bəla iki şeydən törəyə bilər 1) ölkədə qəddar şahlıq olanda 2) ölkə özbaşına buraxılanda. Qəddar şahlıq ona görə qorxuludur ki, burada zalım adamlar tərəflənər, özbaşnalıq isə ona görə qorxuludur ki, burada alçaq və şər adamlar əzizlənərlər. Tusi yazır: «Ölkə idarə etməyə məsul olan adam bir şeyi qəti bilməlidir ki, dövlətlərin bünövrəsi qarşılıqlı kömək və əmək əsasında birləşən, beləliklə, bir bədənin üzvləri yerində olan insanların ümumi ittifaqı əsasında yaradılmışdır». Bu ittifaqın əsasını isə 4 təbəqə - ziyalılar, hərbcilər, ticarətçilər və kəndlililər-sənətkarlar təşkil edir. Filosofa görə, dövlət yalnız ədalət əsasında bu göstərilən 4 təbəqənin ittifaqı və vəzifələrə ləyaqətli və istedadlı insanların təyin edilməsi ilə uzun müddət yaşaya bilər.

Tusi dövlət rəhbərini idarəçilikdə zora deyil, rasionallığa əsaslanmağı çağırırdı. Onun fikrincə, zorakı, despotik üsullarla idarəetmənin sonu yoxdur və bu axırda üsyanlara aparıb çıxarır ki, nəticədə dövlətin əsasları sarsılır, o, məhv olur. Tusi dövlətin və dövləti idarəetmənin bütün mahiyyətini ədalət, fəzilət və hikmət qanunlarında cəmləşdirmişdir. Mütəfəkkirə görə, dövlətin gəliri cəmiyyət üzvləri arasında elə bölüşdürülməlidir ki, heç bir kəs narazı qalmasın. Onun fikrincə, gəlirlərin düzgün bölüşdürülməməsi zülmə aparıb çıxarır. O deyirdi ki, dövlətin möhkəmliyi hökmdarın siyasi idarəetmə qabiliyyəti ilə bağlıdır.

Tusi də N.Gəncəvi kimi ideal dövlət, cəmiyyət idarəçiliyi ilə bağlı utopik fikirlər səsləndirib. O, azad cəmiyyətin tərəfdarı kimi hesab etmişdir ki, burada hamı bərabər hüquqlu olmalı, yoxsul və varlı olmamalıdır: «Azadlıq şəhəri azad xalqa məxsus olduğuna görə hamı belə şəhərdə yaşamağı sevir,

hər kəs burada istədiyi kimi dolanıb öz məqsədinə çatır. Bu şəhərin sakinləri hüquq bərabərliyinə malikdirlər, onlar dövlət xadimlərinlə üstünlüklər, çünki vəzifəli şəxslər xalq tərəfindən seçilirlər... Hər dövrdə, zamanda hökmdara ehtiyac yoxdur. Əhali arasında nizam-intizam olsa, bu onlara uzun müddət bəsdir. Lakin bütün dövrlərdə müdrik bir rəhbərə ehtiyac vardır. Tədbir olmasa nizam-intizam aradan qalxar, insan cəmiyyəti lazım olduğu kimi inkişaf etməz».

Tusiyə görə, cəmiyyət mürəkkəb struktur elementlərindən ibarətdir: ailə, məhəllə, şəhər icması, böyük xalqlar icması, dünyəvi icma. «Hər adam bir evin /ailənin/ tərkib hissəsi olduğu kimi, hər ev bir məhəllənin tərkib hissəsi kimi, hər məhəllə bir şəhərin tərkib hissəsi kimi, hər şəhər bir xalqın tərkib hissəsi kimi, hər xalq bütün dünya əhalisinin tərkib hissəsi olar». Burada Tusi cəmiyyəti bir tam kimi götürür və bu tamı təşkil edən hissələr arasında özünəxas ifadələrlə sinergizm və vəhdətin olması ideyasını irəli sürür. Daha sonra Tusi belə bir fikrə gəlir ki, insan dövlətdən kənarda yaşaya bilməz. Dövlətin insanların aktiv fəaliyyətinə, insanların isə dövlət tərəfindən qorunmasına ehtiyacı var.

Tusi cəmiyyəti dörd təbəqəyə bölür: qələm əhli, qılınc əhli, müamilə əhli, ziraət əhli. Filosof bu dörd təbəqə arasında qarşılıqlı fayda verən əməkdaşlığın mövcud olmasını zəruri hesab edirdi. Məhz bu əlaqə nəticəsində dövlət uzun müddət fəaliyyət göstərir. Tusi böyük ustalıqla göstərirdi ki, əgər dövlət bir tamdırsa, təbəqələr onun hissələridir. Bu tam daxilində hər hissənin öz yeri var. Hər hissə özünəməxsus funksiya yerinə yetirir. O, buna görə də bir hissənin funksiyasının əlindən alınıb başqa birisinə verilməsinin əleyhinə çıxırdı. Onun fikrincə belə hal təmin pozulmasına gətirib çıxarar. Tusi dahiyanə şəkildə göstərirdi ki, dörd ünsür (od, su, torpaq, hava) təbiətin mövcud olması üçün nə qədər zəruridirsə, söylənilən dörd təbəqənin mövcudluğu da cəmiyyət üçün o qədər zəruridir.

Dahi mütəfəkkirin fikrincə, iki dövlət tipi mövcuddur: xeyirxah və qeyri-xeyirxah dövlət. Fərarəbi kimi Tusi də bu iki dövlət tipini insanların könüllü və kortəbii birləşməsinə görə fərqləndirirdi. Xeyirxah dövlətə "ideal dövlət"i daxil edirdi. İdeal dövlətdə hamı çalışır ki, ancaq yaxşı işlər görsün, biri digərinə yardım edə, fayda verə bilsin. Bu dövlətdə hər şey qarşılıqlı faydalı əməkdaşlıq şəraitində həyata keçirilir.

Tusi dövlətin davamlılığı üçün müxtəlif funksiyalar həyata keçirən dayaqqların arasında qarşılıqlı vəhdətin olması fikrini irəli sürərək həmin dayaqqları belə xarakterizə edirdi: Birinci, qanunu tənzim edənlər - müsəlman fəqhşünaslığı, ritorika, poeziya, kalliqrafiya sahəsindəki mütəxəssislər. İkinci, qanunların ədalətliliyini mühafizə, dövlət sakinlərinin bərabərliyini təmin edən orqanlar. Üçüncü, şəhərin (dövlətin) qoruyucuları. Dördüncü,

dövlətin mövcud olması vasitələrinin qayğısına qalan orqanlar. Daha sonra, Tusi, dövlətin idarə olunmasında bir-biri ilə sıx qarşılıqlı əlaqədə olan beş sistemin olması fikrini əsaslandırır: əfəzil (dövlət işlərinə dair mühüm tədbirlər kompleksi işləyib hazırlayanlar), əhalinin savadlandırılması və maarifləndirilməsilə məşğul olan peşə sahibləri, dövlət mühafizəçiləri, mücahidlər və maliyyəçilər.

Tusi, dövləti idarə etmək, "ölkənin sahibi olmaq istəyən" şəxsə yeddi qabiliyyətin olmasını lazım bildirdi: atalıq, alicənablıq, mətinlik, tam əzm, səbirlilik, var-dövlət, sadıq və əməlisaleh köməkçilər. Onun fikrincə, əgər bütün bu qabiliyyətlər bir şəxsə yoxdursa, onda ölkəni «qanun adamlarının rəyasəti» idarə etməlidir. Belə idarəetməni isə müəyyən qabiliyyətlərə malik bir neçə nəfər həyata keçirməlidir.

Tusi siyasətin dövlət, hərbi, xarici növlərini bir-birindən fərqləndirir, dövlət siyasətini «siyasətlər siyasəti» adlandırır. Mütəfəkkir hərəni öz yerində oturtmaq, hərənin öz payını verib başqasının haqqına əl uzatmağa qoymamaq, ictimai əmək prosesində ona tapşırılan işi yerinə yetirməyə məcbur etmək üçün tədbirlər görmək zərurətini siyasət adlandırır.

Tusi, bəsit siyasəti dörd qismə bölür: ölkə, qələbə, kəramət və camaat siyasəti. «Ölkə siyasəti. Camaatı elə dolandırmağa deyirlər ki, bundan onların fəziləti artsın; buna füzəla siyasəti də deyirlər. Qələbə siyasəti nakəs adamlar haqqında görülən tədbirlərə deyirlər, bunlara nakəslər siyasəti də deyirlər. Kəramət siyasəti camaatı elə idarə etməyə deyirlər ki, bunun nəticəsində onların kəramətləri inkişaf edib artsın. Camaat siyasəti ilahi namus (ədalətli vicdan) əsasında tərtib edilmiş müxtəlif qayda-qanuna deyirlər ki, bununla camaatı idarə edərlər». Tusi bu dörd siyasət növünü bir-birindən təcrid etməyərək bütöv şəkildə həyata keçirilməsini məsləhət bildirdi (4, s.132-135).

Azərbaycan xalqının dünyagörüşündə çağdaş dövrün demokratik ənənələrinə, o cümlədən idarəetmə elminə yaxınlaşmaq XIX əsrdə baş vermişdir. Bu sahədə Abbasquluğa Bakıxanov, Mirzə Fətəli Axundzadə, Həsən bəy Zərdəbi, Mirzə Kazım bəy, Mirzə Şəfi Vəzeh, Şeyx Cəmaləddin Əfqani, Seyid Əzim Şirvani və başqa mütəfəkkirlərimiz ilk cığır açmışdır. Onlar millətdə demokratik idarəçilik ruhunu oyatmaq, köləliklə barışmaq və ən əsası milli kimlik, milli özünüdərk uğrunda savaşa başlamışdılar.

Maariflənmiş monarxiya tərəfdarı olan **Abbasqulu Ağa Bakıxanova** (1794-1847) görə, irsən keçən sülalə hakimiyyəti tamamilə qanunidir, ona hörmət edilməlidir. Onun fikrincə təbəələr hökmdara itaət etməlidir, çünki hökmdar qayda və qanunların qoruyucusudur. O yazır ki, rus imperiyası yerli xalqları itətdə saxlamaq üçün zorakılıq etməməlidir. Başqa sözlə,

hökmdar xalqa əziyyət verməməli, ölkəni idarə etmək bacarığına sahib olmalıdır. Ona görə, hökmdar hakimiyyətdən sui-istifadə etməməli və ədalətsizliyə yol verməməlidir. Hökmdar ölkənin sosial rifahına diqqət yetirməli və vaxtını boş yerə keçirməməlidir. Bakıxanov çar Rusiyası daxilində yaşayan xalqların gələcəyini isə ancaq elm və maarifdə görürdü. Ona görə xalq xurafat və cəhalətdən ancaq elm və maarif yolu ilə xilas ola bilər, biliksiz elm yoxdur.

Bakıxanova görə Şərq ölkələrində hökm sürən nadanlıq, cəhalət və elmsizliyə səbəb, müsəlmanların təhsil və ədəbdən uzaq olub, cahillikləri ilə fəxr etməsidir: «Fəxr edirdi hər kəs varla, nəşəblə, İşi yoxdu təhsil ilə, ədəblə. Bir məqsəddi dövlət yığmaq hər kəsə, O dövləti sərf etsin boş həvəsə. Axtarır bir mənəbə tapsın özünə, Zorla xalqı tabe etsin özünə. Dəm vuraraq onlar həsəb-nəşəbdən, Kənardılar hər bir hünər ədəbdən». Açıq şəkildə müsəlman ölkələrində ədalətsizliyin, özbaşnalığın olduğunu yazan filosof deyir ki, müsəlmanlar dünya elmlərindən də xəbərsizdirlər.

Təbrizdə olarkən görüklərindən dəhşətə gələn Bakıxanov, hələ 1830-cü illərdə bir çox xələflərini qabaqlayaraq yaşadığı cəmiyyətin idarə olunmasında çürüklüyü, eybəcərlikləri göstərmişdir. O, bəzi din xadimlərinin dövlət məmurları ilə birləşib xalqı çapıb-talamasını, cəmiyyətin də bu işin iştirakçısına çevrilməsini açıq şəkildə ifadə etmişdir. Bakıxanov şəhər əhlinə xitabən yazır: «Əya güruhu-sitəmgər, əhaliyi-Təbriz, Vəfa yerinə cəfa sizdə bu nə adətdir?! Nə elmə talib olan var, nə mənədən agah, Görüm, ilahi, dağılsın, necə vilayətdir?! Nə rahü rəsmi-nəsara, nə şiveyi-islam, Nə bütperəst süluki, bular nə millətdir?!... Axund ilə xana hər tənə eyləsən yaraşır, Bu müftəxorların əndişəsi şərərətdir». Bakıxanov anlayır ki, ya dini əxlaqi-mənəvi bir ideya kimi qalmalı və cəmiyyətin siyasi həyatına qarışmamalı, ya da islamın qayda-qanunlarına hamı olduğu kimi əməl etməlidir. Ancaq dövründə ruhanilərin, din başçılarının islamın qanunlarına zahiri münasibət bəsləyərək daxilən əməl etməmələrini, hər müsəlman ölkəsində ayrı-ayrı dini üsul və qaydaların mövcud olmasını görən Bakıxanov kimi dünyagörüşlü bir filosof isə təbii ki, bununla razılaşa bilmirdi (**4, s.142**). O, bu dinin əsasında yaranan qayda-qanunların cəmiyyəti necə əzdiyini görür və buna, etiraz edirdi. Bakıxanov başa düşürdü ki, yalnız islam amili bir milləti azad və xoşbəxt edə bilməz. Bu heç də bəzilərinin yazdığı kimi Bakıxanovun elmi-materialist dünyagörüşünə yaxınlaşmasının nəticəsi deyildi. Filosof sadəcə, dinlə dövləti idarəetmə ideyaları arasında yaxınlıq axtarırdı.

XIX əsrdə yaşamış Azərbaycan ziyalılarından **Mirzə Kazım bəy də (1802-1870)** əvvəllər maariflənmiş monarx ideyasını müdafiə etmişdi. O belə hesab edirdi ki, müdirik hakimlər ölkəni sənaye, texnika və elmin inkişaf

yolları ilə apara bilər və gözəl bir cəmiyyət yarada bilər. Sonralar o, utopik fikirlərdən əl çəkərək burjuva-maarifçi-demokrat yoluna keçmişdi. O, sosial ədalətsizliyə, siyasi zülmə etiraz etmişdir. Azadlıq, bərabərlik, qardaşlıq, bir sözlə, yer kürəsində sülh ideyasını təbliğ etmişdir.

Böyük təbiətşünas alim, publisist, milli mətbuatımızın banisi **Həsən bəy Zərdabi (1842-1907)** də cəmiyyətdə demokratik dəyişikliklərin, millətin azad şəkildə idarə olunmasının tərəfdarı olmuşdur. Bütövlükdə, Zərdabi cəmiyyətdə sosial ədalətsizlikləri, zülmü və s. haqsızlıqları tənqid etsə də, ictimai dəyişikliklər, inqilabi hərəkətlər haqqında maraqlı fikirlər söyləsə də, bütövlükdə cəmiyyətə baxışlarında idealist mövqedə durmuşdur.

Zərdabi yazır ki, artıq dəfələrlə Avropa tayfalarının, Qərb xalqlarını Şərqi əhlindən artıq dərəcədə tərəqqi etmələri ilə bağlı yazılar yazıb, səbəblərini izah ediblər. Ən əsas səbəb də ki, Qərb xalqların daha çox elm təhsil etmələri və bir də azadlıqdır. Zərdabi yazır: «Nə qədər Avropa əhli bizim tək azadlıqdan bixəbərlər olub ol vaxtancan bizdən çox avam olub. Amma bu halda azadlıq cəhətindən Avropa əhli çox tərəqqi edib və bir işdə bizdən irəli düşüb. Əgərçi bizim şəriətimizə görə qul azad etmək çox böyük savabdır, amma biz bu barədə həm işi gec qanmışıq. Satınalma qulu azad etməyi savab hesab edə-edə, biz öz xahişimiz ilə bir-birimizə qul olmuşuq. Rəiyyət padşaha, övrət kişiyyə, uşaq ataya, nökr ağaya, şagird ustada və qeyrə məgər qul deyil».

Əslində qul azad etməyi özlərinə savab bilən müsəlmanlar, xüsusilə də islam ölkələrinin başçıları, dini rəhbərləri bununla da insanların tamamilə azad olmasına mane olublar. Şəriətin bu cür müəddəalarından çıxış edərək, müsəlmanlar bir-birlərinin qullarına çevriliblər. Ona görə də, Zərdabi yazır: «Bəli, biz hamımız quluq və buna səbəb bizim ata-baba adətləridir. Xülasə, Məşriq-zəmində azadlıq olmadığına biz Avropa əhlindən geri qalmışıq və nə qədər belə olsa, biz tərəqqi etməyəcəyik və edə bilmərik».

Zərdabi həməsləri arasında Qərb mədəniyyətini şisirtmədən və ideallaşdırmadan millətini geriklədən, avamlıqdan, birləşməlikdən, millət təəssübsüzlüyündən və s. qurtulmasına, inkişafına çalışan bir mütəfəkkir olmuşdur. O, soydaşlarını başa salmağa çalışırdı ki, libaslarında, davranışlarında avropalıları təqlid etməklə heç nə düzəlməyəcək. Zərdabi yazır: «Küçələrdə cavanlarımız ya papağını əyri qoyub ay balam, ay balam çağırır, ya bir-birinə yaman deyir, meydanlarda kimi dərviş nağılına qulaq asır, kimi xoruz, kimi qoç döyüşdürür. Xülasə, heç bir həvəs ilə zəhmət çəkən yoxdur, hamı ya tənbelik edib, işdən qaçıraq, ya bəkar oturub Allahdan buyuruq deyirik». Zərdabi Qərb mədəniyyətinin müsbət ideyalarını təbliğ etməklə, sadəcə millətinin gözünü açmağı qarşısına məqsəd kimi qoymuşdur. Zərdabi üçün, millətin inkişafına səbəb ola biləcək, istənilən

müsbət bir ideyadan yararlanmaq lazımdır. Əgər, millətin öz adət-ənənələri, islam və Qərb mədəniyyətində belə müsbət çalarlar varsa, onlardan yalnız istifadə etmək lazımdır. Əlbəttə, Zərdabi millətin inkişafına maneə olan amilləri - istər milli adət-ənənlərdən irəli gələn, istər islam əsasında yaranmış qaydalarda, istərsə də Qərb mədəniyyətinin ifrat ideallaşdırılmasından yaranan qüsurları görmüş və yeri gəldikcə tənqid etmişdir.

Zərdabinin 1875-1877-ci illərdə təkbəşinə ərsəyə gətirdiyi «Əkinçi» qəzeti demokratik idarəetmə təfəkkürünün yayan ilk mətbu orqanımız olmuşdur. Təkcə bu qəzetin varlığı Zərdabinin demokratik idarəetmə dəyərlərin yayılmasında oynadığı rolu açıq şəkildə ortaya qoyur. Zərdabinin «Əkinçi»dən sonrakı fəaliyyəti də milləti ilə bağlı olmuş, o, həm bir çox çağdaşlarının (N.B.Vəzirov, S.Ə.Şirvani, Ə.Gorani, Ələkbər Heydəri), həm də yeni nəslin (Ə.Hüseynzadə, M.Ə.Rəsulzadə, Ə.Ağaoğlu və b.) milli ruhda yetişməsində və formalaşmasında müstəsna rol oynamışdır(4, s.149). Təsədüfi deyil ki, həməsləri ilə yanaşı, XX əsrin əvvəllərində yaşamış bir çox tanınmış ziyalılarımız da - Hüseynzadə, Rəsulzadə, Ağaoğlu, Topçubaşov və başqaları Zərdabini özlərinin müəllimi, ustadı saymışlar.

Azərbaycanın türk mütəfəkkiri **Şeyx Cəmaləddin Əfqani (1839-1897)** bütün elmi-fəlsəfi yaradıcılığı boyu türklərin əzmkarlığını, azadlıqsevər olmağını, soykökünə bağlılığını və islama hörmətini önə çəkmişdir. C.Əfqani sübut edirdi ki, Quran tamamilə azadlıq, bərabərlik və ədalət prinsipinə əsaslanır, bütün müsəlmanları tərəqqiyə çağırır. Quranın mahiyyətini düzgün başa düşmək və ona riayət etmək İslam dünyasının nicat yoludur. C.Əfqaninin demoraktik idarəetmənin islama zidd olmadığını əsaslandırmağa çalışırdı: «Quranun həqiqi ruhu azadlıqdır və həm də müasir fikirlərə uyğundur. İndiki nizam-intizamsızlığın İslam qanunlarına qətiyyəən dəxli yoxdur. Bunlar nadan və cahil təfsirçilərin İslama etdikləri əlavələrdir. Tarixi təkamül və inkişaf onların bu səhvini islah edəcək. Demək, bir müsəlman ziyalısı və alimi Avropa demokratik məfkurəsinə tamamilə aşina olsa, o, Quranın təlimlərinə əsaslanaraq xalqı müasir mütərəqqi demokratik məfkurələrlə tanış edə bilər». C.Əfqani islama insanları zülmə və müstəmləkə işğalına qarşı dura bilən yeganə ideologiya kimi baxmış, onu yüksəlişin həqiqi qaranı kimi göstərmək istəmişdir. Onun fikrincə öz dininə, onun mükkəmelliyinə inam, xalqa belə bir inam aşılaysa ki, o başqalarına nisbətən daha ləyaqətlidir. Əfqani hətta panislamizmi dəstəkləyən monarxlardan maliyyə yardımı almış və hesab etmişdir ki, bütün hallarda panislamizm ideyası hər bir millətin milli azadlığını əldə etməyə aparıb çıxaracaq. Əfqani üçün bu ideya əsas məqsədə - müsəlman xalqlarını milli azadlığını əldə etməyə xidmət etməyə bərabər idi(4, s.157). Ancaq ömrünün son illərində yalnız İslam ideyası ilə müsəlman xalqlarının

azad olla bilməyəcəyini etiraf edən C.Əfqani milli və bəşəri demokratik dəyərlərin də rolunu önə çəkmişdir.

Göründüyü kimi, XIX əsdə yaşamış Azərbaycan mütəfəkkirləri Qərbə yönəlmiş demokratik idarəetmə təfəkkürünün meydana çıxmasında çox mühüm rol oynamışlar. Onların istər praktiki, istərsə fəlsəfi-ideoloji fəaliyyəti idarəetmə təfəkkürünün yaranması və inkişafında başlıca amil olmuşdur ki, bu da sonrakı mütəfəkkirlərimizin yaradıcılığında elmi-metodoloji açar rolunu oynamışdır.

### **Ədəbiyyat:**

1. Quliyev T.Q. İdarəetmənin əsasları. Bakı, Nagıl evi, 2001.
2. Əliyev T.Ə. Menecment. Bakı, 1998.
3. Rüstəmov Y.İ. Siyasi və hüquqi təlimlər tarixi. Bakı, 2000.
4. Şabanov Z.M. İdarəetmə təfəkkürü: tarix və müasirlik. Bakı, 2010.
5. Mahbub M. Əbu Nasr əl-Farabının fəlsəfəsi. Bakı, 2018.
6. Əkbərov M. Platon fəlsəfəsində qanun ideyası. Bakı, 2018.
7. Атаманчук Г. В. Общая теория управления. М.: 1994.
8. Батчиков С. А., Глазьев Ю.С. Эффективность государственного управления. М., 1998.
9. Вейлл Питер. Искусство менеджмента. Пер. с англ. М.: Новости, 1993.
10. Гурней Б. Введение в науку управления. Прогресс, Москва, 1969.
11. Закуев А. Философия Братъев чистоты». Б., 1961.
12. История политических и правовых учений. М.: Наука, 1998.
13. Мартынов С. Д. Профессионалы в управлении. Л.: Лениздат, 1991.
14. Плутарх. Мораль об Исида и Осирисе. ВДИ, М.: 1977.
15. Социально-утопические идеи в Средней Азии. Ташкент, 1983.
16. Хейруллаев М.М. Мировоззрение Фараби и его значение в истории философии. Ташкент, 1967.

### **Mahrux Abbas**

#### **Hanna Arendt. Müasirliyin tənqidi**

Hanna Arendt XX əsrin orijinal müəlliflərindəndir. “Totalitarizmin mənşəyi”, “İnsanın vəziyyəti”, “İnqilab” və “Əqlin həyatı” əsərlərində dövrün siyasi gerçəkləriylə çarpışan düşünür onları incələyərək tarixi mənasını dərk etməyə, bu gerçəklərin bizim əxlaq anlayışımıza, siyasi görüşlərimizə təsirini araşdırmağa çalışır. Onun fikrincə, XX əsrdə nasizm və stalinizm kimi iki dəhşət ilə barışmaq üçün yeni struktur yaranır.

Hannanın siyasi fəlsəfəsini ənənəvi konservatizm, liberalizm və sosializm terminlərində şərh etmək mümkün olmur. Onun təfəkkürü A. Makintayr, M. Sandel, K. Teylor, M. Uolzerin əsərlərində yenidən üzə çıxan kommunist siyasi fikri ilə də bir araya sığmır. Arendt nümayəndəli demokratiyanı bir çox istiqamətdə, o cümlədən, siyasətə vətəndaş qatılımı və siyasi müzakirə,

əxlaq və siyasəti bir-birindən ayırması, inqilab ənənəsini müdafiə yönündə tənqid edir. Ancaq onu antiliberal saymaq doğru olmaz. Arendt konstitusionizm və qanunun aliliyinin, əsas insan hüquqları (Arendt bura yaşamaq, azadlıq və fikir azadlığı sırasına əməl və fikir hüquqlarını da aid edir) müdafiəçisi, ənənəvi əlaqə və adətlərə- dini, etnik və irqi identiklik də daxil olmaqla- dayanan istənilən siyasi cəmiyyətlərin əleyhdarı idi. Bu mənada Arendtin siyasi görüşləri nə liberal ənənə, nə də onun tənqidçilərinin fikirləri ilə eyniləşdirilə bilməz. Arendt siyasəti şəxsi seçimlərin ödənmə vasitəsi olaraq və adamları ümumi xeyir konsepsiyası ətrafında birləşdirmək forması olaraq görmür. Onun siyasət konsepsiyası bunun əvəzinə fəal vətəndaşlıq ideyasına, yəni siyasi icmanın maraqlarına aid bütün məsələlərin kollektiv müzakirəsinə əsaslanır. Siyasi düşüncələrinə görə, o, Aristoteldən başlayıb Makiavelli, Monteskyö, Cefferson və Tokvil əsərlərində əksini tapan vətəndaş respublikası klassik ənənələrinə aid hesab edilə bilər. Bu ənənəyə görə, siyasət öz həqiqi ifadəsini hər dəfə vətəndaşlar eyni pablik sferada toplaşib kollektivin məsələlərini müzakirə və həllə çalışanda tapır. Siyasi fəaliyyətin əhəmiyyəti ümumi razılığa gəlmə və ya ümumi xeyir konsepsiyası ətrafında birləşməkdə yox, hər bir vətəndaşa öz səlahiyyətlərindən istifadə edərək öz mühakimə qabiliyyətini inkişaf etdirmək və müəyyən səmərə əldə etməklə bağlıdır. Arendtin siyasi fəlsəfəsinin əsas mövzuları- müasirlik konsepsiyası, əməl nəzəriyyəsi, fikir yürütmə nəzəriyyəsi və vətəndaşlıq konsepsiyalarıdır.

Müasirlik konsepsiyası

“İnsanın durumu”, “Keçmiş və gələcək arasında” kitablarında toplanan esselərdə Arendt xeyli dərəcədə neqativ sayılabiləcək müasirlik konsepsiyası formalaşdırır.

Ənənə, din və avtoritetin itməsi ilə bağlı müasirliyin itkiləri ağırdır. Amma bunlara qarşılıq Arendt illüstrativ formada müasirliyin öz resursuna çevirə biləcəyi, məna, identiklik və dəyər mövzusunda təkliflər irəli sürür.

Müasirliyin əsas əlaməti dünyanı itirməmizdir. Səbəbi əməl və nitq sferası olaraq bəllədiyi pablik sahənin məhdudlaşması və ya tamamilə aradan çıxması və əvəzində özünəanalizin xüsusi dünyası və iqtisadi maraqların xüsusi yönünün güclənməsidir. Müasirlik kütləvi cəmiyyətin möhkəmlənməsi, pablik və xüsusi arasındakı əvvəlki fərqlərdən qaynaqlanan sosial mədəniyyətin yüksəlişi, heyvan-qulların homo faber üzərində qələbəsi və zoon politikon insan konsepsiyasının önə çıxmasıdır. Müasirlik bürokratik idarəetmə və anonim əməyin, elitar ağalığ və ictimai rəylə manipulyasiyanın gücləndiyi bir vaxtdır. Bu elə dövrü ki, nasizm və stalinizmin kimi totalitar idarəetmə formaları terror və zorakılığın institutlaşması nəticəsi olaraq üzə çıxır. Tarix “təbii proses” olmaqdan



çıxaraq hadisə və olaylar zəncirinə çevrilib, bircinslilik və uyğunluq plürallıq və azadlığı əvəz edib. İzolyasiya və tənhalıq həmrəylik və birgə həyatın bütün spontan formalarını aradan çıxarır. Müasirlik keçmişin indini qiymətləndirmədə rol oynamadığı, insanların ənənəvi dəyər və standartlarını itirib, yeni əsaslar aaraması gərəkən dövrüdü.

Müasirliyin bu cür dəyərləndirilməsi çox qatı və qəbulolunmaz sayıla bilər. Amma Arendtin nəzəriyyəsi onun XX əsr totalitarizmi təcrübəsinin nəticəsidir və dövrün bəzi vacib məsələlərinə işıq tuta bilər. O, öz siyasi yazıları və xüsusən, “Totalitarizmin mənşəyi” əsərində iddia edir ki, totalitarizm fenomeni tarixdə varislik prinsipini pozub və bizim bir çox əxlaqi və siyasi kateqoriyalarımızı məzmunsuzlaşdırıb. Ənənələrarası qırılma XX əsrin böyük qırğınları, Şərq və Qərbdə totalitar hərəkətlərin triumfunun qanunauyğun nəticəsiydi. Totalitarizm stalinizm və nasizm formasında siyasi fikrin oturuşmuş kateqoriyalarını, əxlaqi düşüncənin qəbul olunmuş normalarını alt-üst etdi və tarixdə varisliyi pozdu. Arendtin qorumağa çalışdığı ənənə yox, müasir şüurda pozulan zaman varisliyi, keçmişlə bağlı qaytarmaq istəyidi. Arendt “yeni fikirlərin öldürücü təsiri ilə”**(1, s.201)** indinin mənasını bərpa etmək və müasir situasiyaya aydınlıq gətirmək istəyir. İndi məsələ keçmişə ənənələrə(hansı olur-olsun) dayanmadan bərpa etmək olaraq durur.

Arendt keçmişlə qırılmış bağlı təzələmək üçün germeneytik strategiyadan istifadə edir. Bu strategiya Benjamin və Haydegger ideyalarına əsaslanır. O, Benjamindən fraqmentar istorioqrafiya ideyasını alaraq tarixdə qırılma, yerdəyişmə və dislokasiya momentlərini identifikasiya etməyə çalışır. Bu cür fraqmentar istorioqrafiya keçmişin əldən getmiş imkanlarını geri qaytarmağa və indidə aktuallaşmasına şərait yarada bilər. Haydeggerdən isə Qərb fəlsəfə ənənəsini «dekonstruktiv oxu» ideyasını götürür. Bu cür dekonstruktiv germeneytika fəlsəfi ənənənin unudub və ya qapatdığı ilkin yaşantıları (Urphaenomene) bərpa etməklə bizim fəlsəfi konsepsiya və kateqoriyalarımızın itirilmiş mənbəyini bərpa edə bilər.

Arendt bu iki strategiyaya əsaslanaraq öz unudulmuş və ya itirilmiş “xəzinəsi”ni geri qaytarmağa çalışır. Yəni söhbət bizimçün hələ də önəmini saxlayan keçmiş fraqmentlərindən gedir. Onun fikrincə, ənənələr qırıldıqdan sonra keçmişə bütövlükdə qaytarmaq mümkün deyil. Məsələ bizim situasiyamıza işıq tuta biləcək keçmiş elementlərini bərpa etmək şəklində durur. Keçmişlə əlaqəni bərpa etmək antikvariət çalışması deyil. Əksinə, keçmişə təkrar mənimsəmə kritik formada gerçəkləşdirilməzsə, bizim zaman üfüqlərimiz dağılar. Çünki bizim təcrübəmiz dayanıqsız, identikliyəmiz isə daha tez dağılandı. Bu səbəbdən biz keçmişdən günümüz üçün aktual, dəyərli olan fraqmentləri seçib götürməliyik.

Müasir zaman şüurunda ənənələrin itməsi nəticəsində keçmişlə bağın qırılmasının pozitiv məqamları da ola bilər. Keçmişə “hansısa ənənənin təhrif etmədiyi gözlə baxma, Roma sivilizasiyası yunan fikri hakimiyyəti altına düşəndən bəri itirilmiş kəskinliklə nəzər salma» (2, s.28-29) bizə “gözlənilməz tərəvət və qulaqlarımızın eşitmədiyi yenilik”dən (2, s.94) xəbər verə bilər.

Bu mənada Arendtin qədim yunan polisinin ilkin tərübəsinə müraciəti məhz bu formada baş verir- ənənə qarşımızda açılan keçmişə iddiaçı ola bilmir. Arendt ənənəyə, avtoritet olana qarşı həqiqilik kriteriyası irəli sürür. Ancaq ənənəçiliyə, ənənəvi istorioqrafiyaya “yeni fikirlərlə” nəzər salarsaq keçmişin xəzinələrini qurtara bilərik.

Arendtin müasirlik konsepsiyası bir sıra kilid anlayışlar ətrafında formalaşır: dünyadan özgüləşmə, Yerdən özgüləşmə, heyvan-qulların çoxalması və sosiallığın artması. Dünyadan özgüləşmə öz identikliyimizi müəyyən etdiyimiz təcrübə və əməl dünyamızın və adekvat reallıq hissimizin itirilməsi formasında baş verir. Yerdən özgüləşmə planetin hüdudlarından kənara çıxma, müasir elm və texnologiyanın köməyi ilə Yerdəki həyatdan qurtularaq kosmosda laborator şəraitdə yaşamı uzatma cəhdlərində görünür. Sosial sferanın yüksəlişi müasir dövrün lap əvvəllərindən bazar iqtisadiyyatının genişlənməsi ilə bağlıdır. Sosial sfera genişləndikcə hər şey istehsal və tükətim, alqı-satqı və mübadilə obyektinə çevrilir. Əmək dəyərlərinin yüksəlməsi heyvan-işçilərin homo faber üzərində qələbəsinə şərtləndirir. Hər şeyin obyektə çevrildiyi, zəhmətin ən ali dəyərə çevrildiyi zamanda istehsalda sabillik, daimilik, uzunmüddətlik, nitq və əməldə azadlıq, plüralizm, həmrəylik məhsuldarlıq və bolluğa qurban verilir.

Arendt müasirliyin formalaşmasında iki əsas mərhələni ayırd edir:

1. 16-19-cu əsrlər dünyadan özgüləşmə və sosial sferanın meydana çıxması ilə əlamətdardı;
2. XX əsrin əvvəllərindən başlayan ikinci dövr Yerdən özgüləşmə və heyvan-qulların qələbəsi ilə səciyyələnir.

Arendt bir sıra başqa səbəblər də üzə çıxarır: Amerikanın kəşfi və uyğun olaraq Yerin daralması, teleskopun kəşfi hissələrin adekvatlığı məsələsini şübhə altına aldı. Müasir elm və fəlsəfənin inkişafı, insan konsepsiyasının onu Təbiət və Tarixin inkişafı prosesinin hissəsinə çevirməsi, iqtisadiyyat və istehsal sferalarının genişlənməsi, ictimai sərvətin toplanması.

Arendtin müasirliyin yozumunda ardıcıl olmadığı bəzi məqamlar da var. Məsələn, təbiət və sosial olan kateqoriyalarına münasibətdə.

Arendt “təbiət” kateqoriyasını iki istiqamətdə nəzərdən keçirir. Birinci rakursda göstərir ki, müasir dövr əməyi, insanın ən təbii fəaliyyət formasını

ən yüksək mövqeyə qaldırmaqla bizi təbiətə yaxınlaşdırır. Hərəkət-özünürəallaşdırma və ictimai müzakirələr üçün ictimai məkan yaratmaq yerinə insan həyatda qalmaq üçün gündəlik tələbat malları istehsalı içində itib-batır.

İkinci rakursda məsələ başqa cür görünür. Müasir dövr insan yaradıcılığının yüksəlişi, yəni insanın yaratmadığı hər şeydən imtina ilə səciyyələnir. Təbii proseslər o cümlədən, həyat özü də elmi eksperimentlərlə yenidən yaradılıb. Təbii mühitimiz o qədər transformasiyaya uğrayıb ki, bəzi hallarda Yerlə bağlı təbii halımızdan qurtulmaq üçün kosmosu yeni yaşayış məskəni axtarmaq üçün öyrənirik. Nəticədə ətrafımızda təbii heç nə qalmır. İnsan bütün hadisə, obyekt, proseslərə müdaxilə edib, hər şey bizim alətlərin və dünyanı dəyişmək istəyimizin məhsuludur.

Göründüyü kimi, təbiət ikimənalı statusla yüklənmiş olur: bir tərəfdən, onu özheyvan-qulların qələbəsi bizim təbiətə tabe olmamız deməkdir, digər tərəfdən, elmi bilik və texnoloji bacarıqların son dırəcə yüksəlməsi bütün təbii sərhədlərin aşılması deməkdir. Yəni müasir dünya eyni zamanda, çox təbii və çox süni (təbiətdən özgələşmiş) olaraq qarşımıza çıxır.

Arendtin “sosial” kateqoriyasında da ziddiyyətli məqamlar var. O, sosial sferanı əvvəllər xüsusi təsərrüfat sahəsi və həyatı ehtiyaclarla bağlı əməllərlə məhdudlaşdırır. O iddia edir ki, 18-ci əsrin sonlarından iqtisadiyyat o qədər genişlənir ki, bütün ictimai sahəyə yayılır və bu sahəni də bizim maddi ehtiyaclarımızın ödənməsi sahəsinə çevirir. Bu şəkildə cəmiyyət ictimai məkana daxil olaraq, onu əvvəllər xüsusi problem və ehtiyac hesab olunanın funksiyası halına gətirir və ictimai, xüsusi sferalar arasında sərhədi dağıdır. Arendt həm də iddia edir ki, sosial sferanın genişlənməsi ilə insan fəaliyyətinin üçlü bölgüsü (əmək, yaratma və hərəkət-fəaliyyət) öz əhəmiyyətini itirmiş olur. Çünki bütün cəhdlər bizim mövcudluğumuzun maddi əsaslarını təkrar istehsalə yönəlmiş olur. Məhsuldarlıq, tükədicilik məsələləri üzərində ilişib qalan bizlər yaradıcılıq və hərəkət-fəaliyyətlə bağlı dəyərlərimizi itirmiş olur.

Bu qısa arayışdan da göründüyü kimi, müasirliyin qiymətləndərilməsində Arendt həlledici rolunu sosiallığa aid edir. Amma çox halda şübhəli nəticələrə gəlib çıxır. Bir tərəfdən o, sosial olanı əmək, həyat üçün vacib bioloji və maddi şərtlərin təkrar istehsal sahəsi ilə eyniləşdirir. Digər tərəfdən, iddia edir ki, sosial həyatın genişlənməsi 18-ci əsrin sonlarından iqtisadiyyatın yüksəlişi ilə üst-üstə düşür. Ancaq Arendt sosial olanı son iki yüzildə iqtisadi yüksəlişlə eyniləşdirərək, sadə təkrar istehsal modeli terminlərində izah edə bilmir. Sosial aktivliyi ev təsərrüfatı ilə məşğulluqla eyniləşdirməsi isə iqtisadiyyatı təhlildə başlıca çatışmazlıq idi. Arendt etiraf edə bilmir ki, müasir kapitalist iqtisadiyyatı assimetrik sərf və mükafatlandırma bölgüsü

olan hakimiyyət strukturudu. İqtisadiyyatın bütün məsələlərini evtəsərrüfatı ilə əlaqələndirərək iqtisadiyyatla bağlı bütün məsələləri siyasiyəcədərkə məsələ hesab edir və iqtisadi güc və istismar məsələləri diqqətdən kənar qalmış olur. Eyni zamanda xüsusi və ictimai olanı, sosial və siyasi olanı kəskin ayırmaqla, onlar arasında əlaqəni, öz sərhədləri uğrunda onların mübarizəsini gözdə tutmuş olur. Bugün bir çox xüsusi məsələ ictimai məsələyə çevrilərək ədalət və bərabər hüquqlar uğrunda mübarizəyə keçmişdir.

### *Praksis (hərəkət-fəaliyyət, əməl) nəzəriyyəsi*

Arendtin hərəkət-fəaliyyət nəzəriyyəsi və qədim praksis terminini təkrar dövryyəyə gətirməsi XX əsr siyasi-fəlsəfi fikrinə ən böyük töhfəsidir. O, hərəkət-fəaliyyəti (praxis) hazırlamaqdan (poiesis) fərqləndirərək birincini azadlıq və çoxcalıqla-plürallıqla əlaqələndirir, nitq və yaddaşla əlaqəsini nümayiş etdirir. Arendt praksisi insan vəhdətinin şərti olaraq qəbul edərək müasir dövr üçün xarakterik bürokratlaşmış və elitar siyasətə qarşı qatılım (iştirak) demokratiyası konsepsiyasını işləyir.

### *Praksis, azadlıq, çoxcalıq*

Hərəkət-fəaliyyət, ancaq hərəkət-fəaliyyət kişilər arasında şeylər və materiya bağlı olmadan baş tutan çoxrənglik vəziyyətinə uyğundu. ...bu, cəmiyyətdə, siyasi həyatın sadəcə mütləq şərti yox, hər kvadratının- xırda xanasının mütləq şərti (3, s.7).

Arendt üçün praksis insan vəziyyətini ifadə edən ən fundamental kateqoriya və *vita activa*-nı ən yüksək potensialda gerçəkləşdirir. Arendt *vita activa*-nı 3 kateqoriyada analiz edir: əmək, yaradıcılıq, hərəkət-fəaliyyət.

Arendt inqilablara yeninin gerçəkləşmə imkanı kimi baxır.

Hərəkət-davranışın mərkəzi anlayışlarından biri çoxcalıqdır (plürallıq).

Arendt onlar arasında antropoloji arqumentlər vasitəsilə əlaqə qurur.

Çoxcalıq bərabərlik və fərqləri ehtiva edir. İnsanlar bir-birilərini anlayacaq, ortaqlaşacaq, gələcək qədər ümumi özəlliklərə malikdir. Hərəkətdə olmaq təşəbbüs göstərmək, dünyaya yenilik və gözlənilməz bir şey gətirməkdir. Bu, o deməkdir ki, ayrılıqda, başqalarından təcrid olunmuş vəziyyətdə mümkün olmayan fəaliyyətdən söhbət gedir. Bu mənada Arendt hərəkət-fəaliyyəti bir sənətinin auditoriyaya duyduğu ehtiyacla müqayisə edir: sənəti qəbul etmələrsə, fəaliyyətin də əhəmiyyətini itirmiş ola bilər. Hərəkət-fəaliyyət açıq (publik) təqdimatla- söz və əməl nümayişi ilə müşayiət olduğundan ancaq çoxcalıqla müəyyənlanmış kontekstdə mümkün ola bilər.

Arendt hərəkət-fəaliyyət və çoxcalıq arasında antropoloji arqumentlə əlaqə qurmağa çalışır. Onun fikrincə, çoxcalıq «tək Adamın yox, adamların Yeri

məskən etməsi anlamındadı» (3, s.7-8). Beləliklə, onun yozumunda çoxcalıq eyni dərəcədə bərabərlik və fərqlər məsələsidi. Bütün adamlar eyni növə aid kimi yetərinə bir-birilərinə bənzərdilər və öz aralarında anlaşıla bilərlər. Amma hər bir insan əvəzolunmaz sanılacaq qədər unikal və təkrarsızdı.

Məhz plüralıq-çoxcalıq sayəsində ayrılıqda hər birimiz unikal və özünəməxsus şəkildə davranıb mürəkkəb və bilinməyən perspektivlər dünyasına baş vura bilərik. Bu hərəkət-fəaliyyətlər şəbəkəsi adamların maddə- materiya, şeylərlə yox, dillə vasitələnmiş məkan-sferasıdır.

### *Hərəkət-fəaliyyət və dil arasında əlaqə*

Arendt dəfələrlə qeyd edir ki, hərəkət-fəaliyyət bir insan halı olaraq simvolik xarakter daşıyır və insan münasibətləri şəbəkəsi kommunikativ qarşılıqlı təsir sayəsində mümkün olur (3, s.178-179, 199-200). Bu münasibəti bu şəkildə ifadə edə bilərik: biz öz davranışlarımızın mənasını dilin vasitəçiliyi ilə formulə edə və müxtəlif agentlərin hərəkətini koordinasiə edə bilərik. Və ya əksinə, nitq öz ardınca hərəkət gətirir. Təkcə o mənada yox ki, nitq özü də hərəkət formasıdır, bir çox hərəkət danışmaq formasında üzə çıxır. Həm də o mənada ki, biz danışanın səmimiyyətini davranışlarında müşahidə edə bilərik. Beləliklə, nitqsiz hərəkət mənasız olmaq riski daşıdığı, başqa hərəkətlərlə koordinasiə edilə bilməyəcəyi kimi, əməlsiz nitq də danışanın səmimiyyətini şübhə altında qoyur. Arendt nitq və əməl arasındakı bu əlaqəni hakimiyyətin əsas xüsusiyyəti olaraq görür.

### *Hərəkət və nitq potensialın gerçəkləşməsi kimi*

Arendt hərəkət və nitqi hər bir şəxsin fərqli kimliklərini üzə çıxaran imkan kimi nəzərdən keçirir. Nə əmək, nə də yaradıcılıq insanın «kim» və ya «nə»dən fərqləndiyini açma bilmir. Biz əməklə məşğul olarkən ancaq öz identikliyi, insan növünə aid olmamızı aşkara çıxarmış oluruq. Eyni imperativlərə tabe olmamızı nümayiş etdiririk. Yaradıcılıqda individuallıq imkanı daha böyükdür. Çünki hər bir incəsənət əsəri öz yaradıcısının işarəsini daşıyır. Amma istehsalçı yenə də son məhsula tabədir. Bu məhsul yaradıcısının kimliyini açmır, sadəcə hansısa qabiliyyət və istedad sahibi olmasını nümayiş etdirir. Beləliklə, ancaq hərəkət və nitqdə adamlar başqa adamlarla qarşılıqlı təsirdə olaraq öz unikal identikliklərini ortaya qoya bilərlər.

### *Hərəkət, nəql və yaddaş*

İnsanlar hərəkət və nitq vasitəsi ilə öz unikal kimliklərini üzə çıxarmış olurlar. Amma ancaq retrospektivdə, yəni tarixdən keçməklə onların

şəxsiyyəti bütünüylə aşkar olunur. Yəni nağılçının funksiyası aktorların söz və hərəkətlərini qoruyub saxlamaqla bitmir, aktorun tam şəxsiyyətini açmaq üçün də vacibdir. Arendt yazır: «hekayəçinin hekayəsi öz qəhrəmanı haqda hər hansı sənət əsərinin öz müəllifi haqda danışdığından daha artıq söz anlatmış olur» (3, s.184). Platonun Sokrat haqda söylədikləri, Fukididin Periklin dəfn mərasimindəki nitqi olmadan biz bu böyük insanların şəxsiyyətini bütünüylə görə bilməzdik. Arendtin ən önəmli müddəalarından biridi bu- hərəkətin mənası tarixçi və hekayəçinin retrospektiv şəkildə ona verdikləri artikulyasiyadan asılıdı. Aktorlar öz birbaşa məqsəd və hərəkətlərinin təsiri altında olaraq öz motiv və niyyətlərinin fərqiində olmaya bilirlər. Ancaq hərəkət müəyyən kurs rəhbər tutulmaqla nəql edildiyi təqdirdə o, başqa hadisələrlə əlaqədə açılır. Ancaq xatırlamalar, hadisələrin tarix kimi nəql edilməsi aktyorların hərəkət və həyat tarixçələrini unudulmaqdan qoruya bilər. Bu səbəbdən yunanlar poeziya və tarixi bu qədər sevirilər. Şair və tarixçinin siyasi funksiyası keçmişdəki hərəkət-fəaliyyəti gələcəkdə öyrənmə mənbəyinə çevirməkdi. Homer «Ellada maarifçisi»ydi, Troya müharibəsinə qoşulmuş hər kəsi əbədləşdirdi. Fukidid özünün «Peloponnes müharibəsinin tarixi»ndə insan ambisiya və ağılsızlıqlarını, qəhrəmanlıq və nəzarətəgəlməz acgözlüyü, amansız mübarizə və qaçılmaz məğlubiyyətləri nəql edir.

Ancaq bu cür nəqlətmə də qorunub saxlanma üçün öz dinləyici auditoriyasına gərək duyur. Başqa sözlə, aktor arxasında hekayəçi, onun da arxasında yaddaş birliyi durur.

Polisin əsas funksiyalarından biri məhz bu cür birlik'di. Məqsəd isə öz vətəndaşlarının əməl və ideyalarını unudulmaqdan qoruyub gələcək nəsillərə ötürməkdi. Yunan polisi söz və əməl mübadiləsi, onları qoruyub saxlamaqdan savayı insan əməllərinin zəifliklərinə düzəliş də gətirə bilərdi. O, bunu əməl və nitqin tarixə yazılıb məqsədəuyğun şəkildə biçimlənəbiləcəyi çərçivəni müəyyənləşdirməklə edirdi. Hər bir vətəndaşına şəhid və potensial hekayəçi olabilmə imkanını verməklə. Yəni polis ancaq o yer ola bilərdi ki, orda nizamlı xatırlama baş verirdi və bu yolla aktorların fəaliyyəti və insan davranışlarının səbətsizliyini aradan qaldırmaq olardı.

### *Əməl, güc və görünürlük məkanı*

«Polis» metaforası Arendt əsərlərində ən çox adı keçənlərdəndi. Ona görə «metafora» ki, o, sadəcə yunan şəhər-dövlətlərinin siyasi institutu olaraq anılmır. «Polis, sözün əsl mənasında öz fiziki-coğrafi mövqeyinə görə sadəcə şəhər-dövlət deyil; bu, insanların elə nizamlanma formasıdı ki, adamların birgə danışib hərəkət etdikləri yerdə yaranır; harda olmasından asılı olmayaraq o, bu məqsədcün birlikdə yaşayan adamlar arasında mey-

dana çıxır» (3, s. 198). Bu halda məşhur «Siz hara gedirsiz-gedin polis olacaqsınız» devizi ilkin olaraq yaradılmış siyasi assosiasianın istənilən məkanda təkrar istehsalı və eləcə də istənilən məkanda özünə yer tapa bilməsi mənasındadır. Yəni Arendt üçün *polis* görünənlik məkanıdır. Burada adamlar cansız əşyalar kimi mövcud olmaqdan çıxıb, özlərini ifadə etməyə başlamışlar. Tarixi olaraq müzakirə və hərəkət üçün imkan yaranan hər yerdə bərabər hüquq və ədalət uğrunda ictimai hərəkət məkanı yaranır. İctimai-siyasi məqsədlə xəbərləşərək hərəkət etmək qabiliyyətini Arendt *güc* adlandırır. Bu, ayrıca adamın yox, hansısa siyasi məqsədlə birləşmiş çox sayda iştirakçının gücüdür. Əməyə, yaradıcılığa sərf olunan güc-enerjiden fərqli olaraq bu güc insanın yaradıcılığının məhsuludur, ona fitrətən verilmiş güc deyil.

Arendt üçün hakimiyyət *sui generis* di. Çünki o, əməlin məhsuludur və tamamilə inandırmadan asılıdır. O iddia edir ki, hakimiyyətin legitimliyi insanların ilkin birləşməsindən, yəni assosiasiya paktından irəli gəlir. «Güc o vaxt meydana gəlir ki, adamlar öz aralarında xəbərləşərək toplaşırlar. Legitimlik də bu ilkin toplanışdandır, izlənməsi mümkün istənilən hərəkət yox» (4, s.151).

Hakimiyyət keçmişə müraciətdən başqa öz legitimliyini azad və təhrif olunmamış ünsiyyətdən gələn rəşional öhdəliklərlə də təmin edir. Bu səbəbdən hakimiyyət maddi faktorlardan asılı deyil: o, iqtisadi, bürokratik və ya hərbi üsullarla saxlanmır, müzakirələrin nəticəsi olaraq ümumi inanışların əsasında dayanır.

*Bir daha müasir cəmiyyətin arendt tənqidi haqda*

Müasir cəmiyyətin arendt tənqidi belə bir iddia üzərində qurulub: siyasət pablik həyat, vətəndaşların öz aralarında diskussiya aparıb, fikir mübadiləsi apardıqları sahə kimi yox olmuşdur. «Hadisələr məkanına qatılma» 4-5 ildə bir səsverməyə və ya klubların işinə qatılmaqla olmur. Doğrudan da səsvermə və bərabərhüquqlu özünəallaşdırmanı fərqləndirmə artıq belə bir gerçəkdən xəbər verir ki, biz istehsalçı, . *Vita activia* geri dönüşü olmadan *animal laborans* ərazisinə çevrildikcə, bizim özümüz haqda təsəvvürlərimiz də bənzər proses yaşayır. Bizim özümüz, qabiliyyətlərimiz haqda təsəvvürlərimiz «əməyin zirvədə qərarlaşdığı son cəmiyyət səviyyəsi» imperativlərinə uyğundur. Ona görə də bizlərin özümüzü vətəndaş hiss edib siyasi «biz» kateqoriyasında düşünə bilməyimiz mümkünsüz görünür. Bizim siyasətə ictimai, ümumi səadət kimi yanaşmamız, demək olar ki, itib. «Sadə» həyat başqa düşüncələr üzərində qələbə çalıb. Arendtin fikirlərini öz terminlərində qısaca ifadə etsək, belə bir mənzərə əldə etmiş olarıq: Müasir dövrün əsas inancı ali dəyərin dünya yox, ayrıca adamın həyatı olmasıdır. Təşəbbüs sahibi vətəndaş olaraq söz

və əməl vasitəsilə ölümsüzlük qazanmaq tədricən gözdən itən idealdır. Biz dünyadan öz içimizə çəkilib, özümüzə arxa dönüb psixoloji problemləri analiz içində itib-batmışıq. Bizi cəmiyyət, rifah, əyləncə məşğul edir, ancaq insan situasiyasını (human condition) siyasi dünyada başqalarına qatılma şəklində mövcudluq olaraq qavrama qabiliyyətimizi itiririr. «Ayrıca adamın həyatını bütövlükdə həyat prosesilə əlaqələndirmək üçün heç bir xüsusi insan qabiliyyəti tələb olunmur. Ayrıca həyat növün həyatına əmək, özünün və ailəsinin fiziki mövcudluğunu təmin edən əmək vasitəsilə daxil olur»(5, s. 51).

Arendtin bu suçlaması tək sıradan adamlara yox, filosoflara da ünvanlanıb. Siyasi azadlıq, əməl dünyasına aidliyin öz mənasını və ya əvvəlki əhəmiyyətini itirdikləri arasında o, Marks, Kirkeqor, Nitsşe və Berqsonun adını çəkir. Bu səbəbdən onlar öz əsərlərində siyasət, əməl və çoxcalığa yox, «həyat və onun məhsuldarlığı»na müraciət edirlər.

*Hanna haqqında.* Bu günədək tanıتماğa çalışdığım qadın-düşünlərdən fərqli olaraq Onun təlimini qadın düşüncəsi olaraq təqdim etmirəm. Çünki Hanna hər cür ayrışəciliyə qarşı olduğu kimi, kişi/qadın düşüncəsini fərqləndirməyə də qarşı olardı. Nasizmin dəhşətini doğulub boya-başa çatdığı Almaniyadan qovularaq yaşayan, qaçqın yəhudilərə kömək edərək sionist olmayan Filosof qadının adı ən çox Haydeggerlə anılsa da, o, insan-vətəndaş olaraq müəllimi Yaspersin tələbəsidir. Onun totalitarizmi tənqidi, Müasirlik konsepsiyası və Praksis-əməl nəzəriyyəsi siyasət fəlsəfəsi rakursunda nəzərdən keçirilsə də, tarixi «yeni, başqa rakursda» oxuma cəhdi olaraq qiymətləndirilə bilər.

### **Ədəbiyyat:**

1. Hannah Arendt. Men in Dark Times. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1972;
2. Hannah Arendt. Between Past and Future. New York: Viking Press, 1961. Revised edition, 1965;
3. Hannah Arendt. The Human Condition. Chicago: University of Chicago Press, 1958;
4. Hannah Arendt. Crises of the Republic. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1972



#### IV. Şifahi və gender tarixi Устная и гендерная история Oral and gender history

**Həcər Abdallı**

##### **Azərbaycanlıların soyqırımı tarixi faktlar əsasında**

Bakıda 1918-ci ilin martında siyasi vəziyyət son dərəcə gərgin idi. Bakı Solvetinə keçirilən seçkilərdə «Müsavət»-in böyük səs çoxluğu ilə qələbə qazanması bolşevikləri və daşnakları ciddi narahat edirdi. Cənubi Qafqazın ən güclü siyasi partiyasına çevrilən «Müsavət» Azərbaycanın ərazi muxtariyyəti və siyasi hakimiyyət uğrunda inamla mübarizə aparırdı. Erməni Milli Şurası və «Daşnaksütyun» partiyasının rəhbəri ilə birlikdə Şaumyan başda olmaqla bolşevik qüvvələri «Müsavət»-ə qarşı əsl müharibəyə başladılar. Azərbaycan milli qüvvələrinin sayca az və pis silahlanmış olduğunu yaxşı bilən Şaumyan Bakıda müsəlmanlara «dərs vermək» üçün milli qırğına hazırlaşdı. Bakıda bolşevik qüvvələri tərəfindən martın 29-da şəxsi heyəti müsəlmanlardan ibarət olan «Evelina» gəmisinin tərkisilah edilməsi milli qırğına başlamaq üçün bəhanə oldu.

Hadisələrin gərginləşdiyi bir məqamda, yəni silahla ehtiyatsız davrandığından həlak olmuş H.Z.Tağıyevin oğlu Məhəmməd Tağıyevin cənazəsini 1918-ci ilin martın 17-də Bakıya gətirən müsəlman diviziyasının 48 nəfərdən ibarət kiçik bir dəstəsi bolşevikləri lərzəyə saldı. Mərhumu dəfn edən müsəlman dəstəsi «Evelina» gəmisi ilə Lənkərana geri dönməli idi. Silahlı bolşeviklər paroxodun körpüdən aralanmasına az qalmış müsəlman dəstələrinin tərkisilah olunmasını tələb etdi. Dəstənin rədd cavabına tüfənglərdən və pulemyotlardan atılan atəşlə cavab verilsə də gəmidəki silahlar bolşeviklər tərəfindən müsadirə olundu.

Səhərisi gün şəhərin cənubunda erməni əsgərləri nəzərə çarpırdı. Onlar bütün küçə boyu səngərlər qazmağa, torpaq və daşlardan ibarət bəndlər ucaltmağa başladılar. Həmin gün müsəlman xeyriyyə cəmiyyətinin binasında keçirilən toplantıya gələn Bakı şəhərinin keçmiş rəisi Ter-Mikaelyants Erməni Milli Şurası və «Daşnaksütyun» partiyası adından bəyan etdi ki, əgər müsəlmanlar bolşeviklərə qarşı çıxış etsələr, ermənilər də onlara qoşulacaq və bolşeviklərin Bakıdan qovulmasına köməklik göstərəcəklər. Doğrudan da martın 18-də (martın 31-də-yeni tarixlə - H.A.) şəhər o başdan şəhərin müsəlmanlar yaşayan məhlələrinə hücumlar başlandı. Ermənilərin yalançı vədlərinə inanmış müsəlmanlar əvvəlcə şəhərdə nə baş verdiyini müəyyən edə bilmirdilər. Hücum ərəfəsində bütün ermənilər şəhərin müsəlmanlar yaşayan hissəsindən ermənilər yaşayan hissəsinə keçdilər. Müsəlmanlar yaşayan hissədə əhalidən xristian, ruslar və gürcülər qalmışdı.

Tədqiqat prosesində bir həqiqət də bəlli odu ki, hələ 1917-ci ildən Bakıda mart soyqırımı planı «Daşnaksütyun» partiyası və Erməni Milli Komitəsi tərəfindən hazırlıq gedirdi. Dəfələrlə onlar müsəlmanları bolşeviklərə qarşı silahlı çıxışa təhrik etməyə cəhd göstərmişdilər. Ermənilərin məqsədi bolşeviklərin əli ilə müsəlman əhalisini qismən məhv etmək idi. Müsəlman məhl-lələrinin darmadağın edilməsi və adamların qətlə yetirilməsi planlı surətdə mütəşəkkil şəhərin hər yerində erməni hərbi hissələri tərəfindən qabaqcadan müəyyənləşdirilmiş planlarla həyata keçirilirdi.

Hadisələrlə ilgili statistik məlumatlardan aydın olur ki, Bakının şəhər camaatından 400 milyon manatlıq daş-qaş və əmlak müsadirə olunmuşdur. Xalqın bir çox ziyarətgahları və tarixi abidələri dağıdılıb yerlə-yeksan edilmişdir. Uzaqvuran toplarla Təzəpir məscidi zədələnmişdir. Daşnaklar Bakıda dünya memarlığının incilərindən sayılan «İsmailiyyə» binasına od vurub yandırmışdılar **(1)**.

Erməni vandallarının törətdikləri faciələri barədə daha sonra Təhqiqat Komissiyasının materiallarında deyilir: «1918-ci il martın 18-də bir erməni zabiti, yanındakı üç erməni əsgəri ilə «Kaspi» qəzeti redaksiyasının və «İsmailiyyə» müsəlman xeyriyyə cəmiyyətinin binaları arasındakı dalana gəldi və «İsmailiyyə» binasına daxil oldu. Bir azdan binanın pəncərəsində tüstü və alov göründü. Nəinki Bakı müsəlmanlarının itfixarı sayılan, həm də bütün şəhərin yaraşığı olan bu əzəmətli bina yanğından məhv oldu. Yanğını söndürməyə adam yox idi, çünki müsəlmanlar küçəyə çıxıb bilmirdilər, onları pulemyotlarla və top-tüfənglə atəşə tuturdular». Həmin zabit «Daşnaksütyun» partiyasının görkəmli xadimi Tavetos Əmirov idi. Bu, həmin Tatevosdur ki, uzun illər ərzində tariximiz, mətbuatımız onu «yenilməz inqilabçı», «xalqlar dostluğu uğrunda mətin mübariz» kimi təbliğ etmişdi (Həmin T.Əmirov idi ki, onun adına Bakıda küçə var idi -H.A.).

Hətta vəziyyət o yerə çatmışdır ki, talançılar «Kaspi» qəzeti redaksiyasının və «Dağıstan» mehmanxanasının binalarını, «İsgəndəriyyə»ni, «İsmailiyyə»ni də yandırmışlar **(1,s.6.)**. (Bu binalar memarlıq abidəsi kimi indi də qorunub saxlanılır - H.A.).

Şamaxı qəzasının ayrı-ayrı kəndləri üzrə Fövqəladə Təhqiqat Komissiyasının apardığı təhqiqatların-şahid ifadələri, zərərçəkənlərin dindirmə protokolları, rəsmi idarələrin əhalinin sayı və əmlaklarının dəyəri haqqında məlumatları, ölən və yaralananların siyahısı və s. əsasında 53 kənd üzrə tərtib olunmuş yekun aktlarında ayrı-ayrı kəndlər üzrə öldürülənlərin sayı və hər bir kənddə dəymiş ümumi zərərin miqdarı göstərilmişdir. Bu aktlarda olan rəqəmlərə əsasən, Şamaxı qəzasının 53 kəndində ermənilər 8027 azərbaycanlını qətlə yetirmişlər. Onlardan 4190 nəfəri kişi, 2560 nəfəri qadın və 1277 nəfəri uşaq olmuşdur. Bu kəndlərə dəyən ümumi maddi zərər o döv-

rün qiymətləri ilə 339,5 milyon manat idi.

«Azərbaycan» qəzetində dərc olunmuş «Çağırış» məqaləsi bu sözlərlə qurtarırdı: «Şamaxı qəzasının zərər çəkmiş əhalisinə yardım göstərmək hər bir vətəndaşın, xüsusən müsəlmanın vətəndaş vəzifəsi və mənəvi borcudur. Vətəndaş müsəlmanlar, Şirvanı xilas edin!» (2, iş 16.v.20).

Bu sənədlərlə yaxından tanış olduqdan sonra erməni vandalizmlərin dəhşətlərini görürük. Onların Azərbaycanlıların soyqırımlarına və bu torpaqlara sahib olmağa çalışdıqlarını görürük. Bu sənədlərdən məlum olur ki, Şamaxı şəhərinin azərbaycanlı əhalisinə vurulmuş ziyan orta hesabla bir milyard manatdan artıqdır - (H.A). Tarixi mənbələrdən göründüyü kimi bu cür hadisələr tək Şamaxı qəzasında deyil, Azərbaycanın bir çox rayonlarında baş vermişdir. O cümlədən də Gəncə quberniyasında.

Gəncə quberniyasının Nuxa və Ərəş qəzalarında yoxlama keçirmiş Fövqəladə Təhqiqat Komissiyasının üzvləri N.Mixaylovun və N. Klassovskinin məruzəsində dəqiqləşdirilmişdir ki, təkcə bu qəzaların erməni dəstələri deyil, həm də başlıca olaraq, gəlmə hərbi hissələr və İrəvan quberniyasının erməniləri müsəlman əhalisini ucdantutma qırmaq, kəndləri dağıtmaq və dövlət hakimiyyət orqanlarını və müsəlman ərazilərini tutmaq üçün bütöv bir plan hazırlamışdılar (2, iş 16.v.21.).

Tarixdən məlum olduğu kimi D.Gelovani Qubadan qovulanda əhalini hədələmiş, tezliklə bura ermənilərin xüsusi təlim görmüş cəza dəstələrinin gələcəyini bildirmişdi. Deyilənlərə görə onun hədəsindən 10 gün sonra Bakıdan top və pulemyotlarla silahlanmış erməni ordusu Qubaya gəlir. bu gəlişi ilə də Qubanın girəcəyindən tutmuş yuxarı hissəsindəkə Hamazaspın dəstəsi şəhəri odlamağa başladı. Daşnaklar küçədə qarşılıqlı çıxan bütün adamları ucdantutma gülləyə tutur, yerə yıxılmış yaralıların bədənələrini tufənglərin sngüləri ilə deşik-deşik edir, gözlərini ovurdular. Yaxınlaqdakı meşəyə qaça bilməyənlər evlərinə girib qapıları bağlamışdılar. Onları evlərindən zorla çıxarıb, yerindəcə güllələyir və yaxud qabaqlarına qatıb meydana aparırdılar. Beləliklə, Qubada bir neçə saatin ərzində yüzlərlə insan qətlə yetirilirdi.

Başqa bir şahid yazır ki, «Ermənilər dindarları Qubanın mərkəzinə gətirdilər. Bu, döyülən insanlar qəzanın ən hörmətli ağsaqqalları sayılırdılar. Hamazasp hamının tanıdığı Quba ermənisi Harunu çağırırdı. Harun azərbaycanca dedi ki, sünnilər və şiələr hərəsi bir tərəfə çəkilib üz-üzə dursunlar. Elə o cür də durdular. Aralarında 20-30 metr olardı. Sonra iki tufəng gətirib dedilər ki, onsuz da sizin hamınızı qıracağıq. Kim sağ qalmaq istəyirsə, dediymizə əməl etsin. Sünnilər və şiələr növbə ilə bir-birlərinə güllə atsın. Sağ qalanlarla işimiz olmayacaq. Birinci iki nəfəri irəli çıxarıb tufəngləri onlara verdilər. Biri ləzgi Məhəmməd, o birisi isə şiələrin ağsaqqal məşədi Mirsa-

dıq idi. Onların heç biri erməni silahını əlinə almaq istəmirdi (iki üz-üzə qoyulan şəxslər axı ikisi də müsəlmandır. İstər şiə olsun, istər sünni- H.A.). Qundaqla başlarını yarıb onları tüfəng götürməyə məcbur etdilər. İkisi də tüfənglərini qaldırıb bir-birlərini nişan aldı. Hamı məəttəl qalmışdı. Nisbətən cavan olan Məhəmməd heç kimin gözləmədiyi halda geri döndü və bir daşnakı yerə sərdi. Qarışıqlıqdan istifadə edən Məşədi Mirsadiq da bir ermənini öldürdü. Qaçmaq istəyən yüzlərlə adamı pulemyotlarla qırdılar. Ölənlərin çoxu qadınlar və uşaqlar idi. Əvvəlcə Məhəmmədin qollarını kəsildilər, sonra ayaqlarını. Başını kəsib süngüyə keçirdilər və hamı görsün deyə yuxarı qaldırdılar. Məşədi Mirsadiğin gözlərini çıxarıb, qollarını sındırdılar və boynunu qırdılar. Həmin gün daşnaklar məscidi dağıdıb, həm sünnilərdən, həm də şiələrdən 20-dən çox din xadimini qətlə yetirdilər». A.Novatski məsələni dəqiqləşdirmək üçün qeyd edir ki, müsəlmanların dini heysiyyətinə toxunaraq, məscidlərə od vurub yandıran daşnaklar təkcə Quba, Qusar və Xaçmaz ərazisində 26 məscidi yandırmışdılar.

Tarixşünas alim A.İsgəndərovun qeyd etdiyi kimi bu dövrdə işləyən Kommissiyanın sədri Xasməmmədov xarici işlər nazirinə yazırdı ki, Avropa sülh konfransına gedən nümayəndə heyətinə təqdim etmək üçün Bakı, Şamaxı, Quba şəhərlərində, Şamaxı, Göyçay, Cavad və Quba qəzalarında türk-müsəlman əhalisinə qarşı daşnak-bolşevik birləşmələri tərəfindən törədilmiş vəhşilikləri əyani şəkildə sübut edən müsəlmanlar kifayət qədərdir. Lənkəran qəzası polkovnik Avetisovun silahlı quldur dəstələri tərəfindən, Cavad qəzasının bir hissəsi isə polkovnik İllarinoviç başda olmaqla başqa bir dəstə tərəfindən, İrəvan quberniyasında Gəncə quberniyasının dörd qəzasında Cəbrayıl, Cavanşir, Şuşa, Zəngəzurda böyük dağıntı törədilərək, azərbaycanlı əhali ucdantutma məhv edilmişdir **(2, iş.16.v.20)**.

1920-ci ilin yanvarından ermənilərin irimiqyaslı hücumları ilə əlaqədar Azərbaycan Respublikasının parlamentinə, hökumətinə, müxtəlif partiya fraksiyalarının rəhbərlərinə Zəngəzurdan çoxlu həyəcanlı xəbərlər daxil olurdu. Yanvarın 21-də Azərbaycan Respublikasının parlamentinin üzvü Cəlil Sultanov tərəfindən Azərbaycan parlamentinə göndərilmiş teleqramda deyilirdi: «Dörd gündür ki, erməni quldur dəstələrinin nizami ordu ilə birlikdə top və pulemyotların atəşi altında Zəngəzura hücumları davam edir...İtkilər olduqca çoxdur. Əhali vahimə içərisində qaçır və kömək umur...Qəzanın bədbəxt əhalisi adından yalvarıram, kağız üzərindəki etirazlardan fəal hərəkətə keçin. Azərbaycanın ən gözəl guşələrindən birini tamamilə məhv olmaqdan xilas edin. Zəngəzurun ardınca növbə Qarabağındır. Bütün bunların itirilməsi üçün siz Azərbaycan xalqı və Azərbaycan qarşısında cavab verəcəksiniz» **(2, iş 93.v.3)**. Bütün bunlara baxmayaraq hələ indiyədək cavab verən yoxdur - H.A.).

Cəbrayıl məktəbinin nəzarətçisi N.Axundzadə yanvarın 22-də Azərbaycan parlamentinə göndərdiyi teleqramda yazırdı: «Yanvarın 19-da səhərdən erməni silahlı qüvvələri Zəngəzurdə Xocahandan Qaladərəsinə kimi ərazidə bütün cəbhə boyu toplardan və pulemyotlardan müsəlman kəndlərini atəşə tuturlar. Altı kənd tamam dağılmış, doqquz kənd isə od içərisində yanır. Ermənilər qadınlara və uşaqlara rəhm etmədən qəddarlıqla müsəlmanları qırır, kəndləri dağıdır. Müqavimət göstərməyə heç bir qüvvələri olmayan müsəlmanlar bütün əmlaklarını ermənilərə qoyaraq yalnız qaçmaqla canlarını qurtarırlar» (7, s.28). (Əfsuslar olsun ki, hər dəfə ermənilər Azərbaycanın rayon və kəndlərinə basqın etdikdən sonra bu hadisə baş verirdi, lakin sonradan yenə sülh yolu ilə öz doğma yurdlarına döndürülər. Lakin 1988-ci ildə son olaraq müsəlmanlar (müsəlmanlar dedikdə, bir sözlə ermənilər istər azərbaycanlı, istərsə kürd, ləzgi, tat, yəhudi olsun Qərbi Azərbaycanda yaşayan bu insanları qovub etnik təmizləmə apardılar) canlarını qurtararaq bütün əmlakını qoyaraq qovuldular-H.A.).

Erməni millətçilərinin Zəngəzurdakı dəhşətli cinayətləri və onlara layiqli cavab verilməməsi azərbaycanlı əhali arasında ümitsizlik doğururdu. 1920-ci il yanvar ayının 23-də Cəbrayıl rayonundan müəllim Hüseyn Axundzadənin vurduğu təkrar teleqramda deyilirdi: «Zəngəzur müsəlmanları tərəfindən başınız sağ olsun. Nə qədər zəngəzurlular ağladılarsa da, nalələri Zəngəzur dağları, dərələri və obalarından kənara çıxmadı. Qarı arvadların namusu təhqir olunmuş, məsum balaların başsız bədənləri qırmızı qanına bulamış çöllərdə qalıblar. Qızlar və gəlinlər ermənilərin əlinə keçmiş, onların namuslarına təcavüz edilmişdir. Zəngəzurdə düşməne müqavimət göstərən çox az kişi qalıb. Lakin onlar da tam ümitsiz vəziyyətdədirlər. Üzümüzü Azərbaycan dindarlarına çevirir, onları Zəngəzurdakı qardaşlarımızın, bacılarımızın, məsum balaların məlumanə şəkildə şəhid olmalarına qarşı kömək, kömək deyər yalvarışlarına cavab verməyə çağırırıq» (8,s.56).

Cəlil Sultanov yanvarın 23-də hərbi əməliyyat yerindən Parlamentə göndərdiyi üçüncü teleqramında yazırdı: «Zəngəzur qəzası İrəvandan on top və pulemyotlarla gəlmiş nizami ordu tərəfindən tamamilə məhv edilmişdir. Vuruşmada iştirak edən nizami erməni ordusunun sayı on minə çatır. Hökumətin köməyinə ümidini itirən əhali bütün Azərbaycan türk xalqına müraciət edir. Aldığımız məlumata görə sabah Zəngəzur tərəfdən Cəbrayıl qəzasına hücum başlanır. Məqsəd Qarabağ ermənilərlə birləşməkdir. Nəticədə Naxçıvanla əlaqəni tamam kəsmək, beləliklə də həm Qarabağ və həm də Naxçıvan məsələsini birdəfəlik həll etməkdir. Artıq kağız üzərindəki etirazlara son qoymaq, iki yüz mindən yuxarı Zəngəzur müsəlman əhalisinin məhvini gətirib çıxarmış xain ermənilərin iç üzünü açıb dünyaya çatdırmaq vaxtı gəlib çatmışdır. Xahiş edirəm təcili tədbir görün ki, heç olmasa Şuşa

və Cəbrayıl qəzaları xilas edilsin. Hər dəqiqə qiymətlidir. Yubanmaq xalq və vətən qarşısında cinayət və satqınlığa bərabərdir» (8, s.,24).

Daha bir neçə tarixi faktlara nəzər salaq. İri azərbaycanlı kəndi olan Qarğabazarın 800 nəfərdən çox əhalisi erməni quldur dəstələri tərəfindən işgəncələrlə öldürülmüşdür. Bu kənd talan edilmiş, dağıdılmış, binaları yandırılmışdır. Göründüyü kimi erməni quldurları hansı bir yaşayış məkanlarına daxil olurdularsa, oranı viran qoymamış oradan uzaqlaşmazdılar.

Qəmərli kəndinin də başına eyni müsibətlər gətirilmişdir. Bu kənddə yaşayan 500 nəfərə yaxın azərbaycanlı əhali erməni silahlı dəstələri tərəfindən qırılmış, bir qismi isə doğma yurd-yuvasını tərk etməyə məcbur olmuşdur.

Eçmiədzin rayonunun Yuxarı Qarxun, Yuxarı Türkmənli, Kiçik Zeyvə, Kürəkənli, Məmmədabad, Molla Dursun, Hacı Qara, Hacılar, Haramlı və başqa kəndlərində yaşayan azərbaycanlıların böyük əksəriyyəti 1918-ci il qırğınlarında soyqırımına məruz qalaraq doğma yurdlarından başlarını götürərək qaçmışlar.

1918-ci ilin martına qədər İrəvan qəzasının 199 azərbaycanlı kəndi, 1919-cu ilin sentyabr ayına qədər isə Eçmiədzin qəzasına məxsus 62 azərbaycanlı kəndi bütünlüklə yerlə yeksan edilmişdir. 1919-cu ilin axırında isə Zəngibasarın bir neçə kəndi istisna olunmaqla, İrəvan qəzasının, o cümlədən Vedibasarın bütün kəndləri məhv edilmiş, əhalisi vəhşicəsinə öldürülmüş, sağ qalanlar canlarını xilas edərək başqa yerlərə qaçmışlar. Əhali İran, Türkiyə və Azərbaycana pənah gətirmişdilər. Bir daha tarixi faciələrin şahidi olan insanların danışdıqları hadisələrə nəzər salaq.

Quqark rayonunun Vartanlı kəndində isə faciə belə başladı: Aprel ayının ortalarında iclas keçirmək adı altında azərbaycanlıları bir komaya yığırlar. Təxminən 1200-1500 adam bu komaya toplaşır. Keşiş Vahan iclası açır, bir neçə kəlmə ilə bu iki xalqın bir kənddə mehriban yaşaması haqqında fikir söyləyir. Bir qədər sonra silahlı ermənilər içəri daxil olub keşişi bayıra çıxarırlar, komanın qapısını bağlayaraq damından içəriyə saman qarışıq neft töküb camaatı yandımağa başlayırlar. Uşaq, qoca, qadın qışqırtısı ərşə dayanır, tüstüdən boğulanlar, özlərini itirənlər qapıya hücum çəkirlər. Əliyalın xalqın müqaviməti nəticəsiz qalır. Baxın! Və bir daha baxın! Və yadda saxlayın! Görün, bütün bu hadisələri ermənilərmi, yoxsa, azərbaycanlıları tö-rədib?.. Bütün bu törədilən faciələri biz gələcək nəslə ötürməliyik. Gələcək nəslin bunları bilməsi çox önəmli və vacibdir. Onlar bilməlidirlər ki, ermənilər bizə qonşu dövlət olsa da, ən qorxulu, satqın və təhlükəli bir yırtıcıdır-lar - (H.A.).

Bir daha faktlara nəzər salaq. İrəvan şəhərinin şimal - şərqində yerləşən Kotayk rayonu ərazisində də 1918-ci ildə erməni quldur dəstələri azərbaycanlılara qarşı geniş soyqırımı həyata keçirdilər. 1918-ci ilin məlum hadisələri-

nə qədər bu rayonda yaşayan əhali arasında azərbaycanlılar üstünlük təşkil edirdi. Lakin həmin dövrdə rayonun Abdallar, Artiz, Aşağı Qaxt, Başkənd, Bozkosa, Qayaxaraba, Qızqala, Qurbağalı, Damagirməz, Dəlləkli, Əkərək, Zər, Yelqovan, Yellicə, Kamal, Kənxan, Kərpicli, Küzəcik, Göykilsə, Güllücə, Nurnus, Oxçu qalası, Təzəxarab, Çobangörükməz və s. kəndlərindən azərbaycanlı əhali böyük işgəncələrlə qovulmuşdur. Onların əksəriyyəti Andranikin və daşnak hökumətinin silahlı erməni dəstələri tərəfindən öldürülmüşdür.

1920-ci ilin aprelində «Azərbaycan» qəzeti yazırdı: «Artıq Göycə mahalında müsəlman qalmayıb. Hazırda Yeni Bəyadiz qəzasında 84 müsəlman kəndi dağılmışdır, onlardan 22 kənd apreldə dağıdılmışdır. Daşkənd, Qoşabulaq, Sarıyaqub, Baş Şorça, Aşağı Şorça, Zod, Qulu, Ağalı, Qaraqoyunlu, Zərzibil Ədli, İnəkdağ, Qaraiman, Kəsəmən, Başkənd, Bala Məzrə, Şişqaya, Baş Hacı, Qəribqaya kəndlərinin 15 mindən artıq evi olan əhalisi bütün malı, dövləti başlı-başına buraxıb qaçmışdır. Bütün bu var - dövlət hazırda ermənilərə qalıb, qarət edilmiş əmlak bir neçə milyon və hətta milyardlar qədərdir» (3.) Necə ki, 1988-cu ildə Qərbi Azərbaycanda yaşayan minlərlə soydaşlarımız, Ermənistanın hərbi qüvvələri (əlbəttə, sovet ordusunun erməni hərbiçilərinə köməyi sayəsində) tərəfindən işğal olunmuş Azərbaycanın rayon və kəndlərində yaşayan insanlar öz mal-dövlətlərini orada qoyaraq qovulmuşlar- (H.A.).

Andranikin quldur qoşununun və daşnakların 1918-1920-ci illərdə azərbaycanlılara qarşı apardıqları soyqırımı nəticəsində indiki Ermənistan ərazisində yaşayan əhalinin çox böyük hissəsi, təxminən 565 min nəfəri vəhşicəsinə qırılmış, yaxud öz dədə-baba torpaqlarından qovulmuş, didərgin salınmışdır. Erməni müəllifləri də özləri bu fatkə təsdiq edirlər. Tarixçi Z.Korkodyan «Sovet Ermənistanının əhalisi - 1831-1931-ci illər» kitabında faktı olduğu kimi göstərir ki, 1920-ci ildə Ermənistanda Sovet hökuməti qurularkən bu ərazidə 10 min nəfərdən bir qədər çox türk-azərbaycanlı qalmışdı.

1918-ci ildə İrəvan quberniyasında 211, Qars vilayətində 92 Azərbaycan kəndi dağıdılmış, yandırılmış və talan edilmişdi. İrəvan azərbaycanlılarının çoxsaylı müraciətlərindən birində göstərilir ki, qısa müddət ərzində bu tarixi Azərbaycan şəhərində (İrəvan) və onun çevrəsində 88 kənd dağıdılmış, 1920 ev yandırılmış, 132 min azərbaycanlı məhv edilmişdir. Erməni cəza dəstələrinin törətdikləri vəhşiliklər, daşnak hakimiyyəti dövründə yürüdülmən «türksüz Ermənistan» siyasəti nəticəsində İrəvan quberniyasının azərbaycanlı əhalisinin sayı 1916-cı ildə 375 min nəfərdən 1922-ci ildə 70 min nəfərə enmişdir.

1920-ci il aprelin 27-də XI Qırmızı Ordunun Bakını, sonra isə Azərbaycanın bütün bölgələrini işğal etməsi Azərbaycanın ərazi bütövlüyünü təmin et-

mək üçün Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin gördüyü tədbirləri başa çatdırmağa imkan vermədi. Zəngəzur qəzası daxil olmaqla, həmin ərazilər Solvet Ermənistanına bağışlandı. (Bağışlanma bununla bitmədi ki, Sovetlər İttifaqı dağılanadək bu bağışlanma davam etdi - H.A.).

Mənbələrdə qeyd edilir ki, 1918-1920-ci illərdə türk-müsəlman əhalisinə qarşı həyata keçirilən qətlər və kütləvi insan qırğını təsadüfi hadisə deyil, «Daşnaksütyun» partiyasının «Böyük Ermənistan» planını reallaşdırmaq yolunda atılan addım və soyqırımı siyasəti olmuşdur.

Xalqımıza qarşı 1918-ci ildə törədilən mart soyqırımı kimi faciəli bir tariximizin saxtalaşdırılması və ört-basdır edilməsini təkcə tarixi bir anın unudulması kimi qəbul etmək olmaz. Mart hadisələrinin saxtalaşdırılması xalqımıza qarşı tarixən düşmən münasibət bəsləyən erməni xislətinin gizlədilməsi oldu. Bu isə özlüyündə XX əsr tariximizdə yeni-yeni qanlı səhifələrin açılmasına gətirib çıxartdı ki, bunlardan aşağıdakılara diqqəti cəlb etmək yerinə düşər:

... 1920-ci ilin aprel işğalı ilə Azərbaycan Milli hökuməti devrildi, bolşevik bayrağı altında ermənilər Azərbaycanda faktiki olaraq ikinci dəfə hakimiyyəti ələ keçirdilər. Nəticədə Respublikada nəinki ziyalılara, hətta milli baxışlı kommunistlərə də divan tutuldu, milli adət-ənənələrimiz ayaq altına atıldı, bütün bu işlərin icraçıları ermənilər oldu;

...bu gün müstəqil Azərbaycanın ən ağır probleminə və xalqın ən ağır dərdinə çevrilən Qarabağ məsələsinin əsası 20-ci illərdə qoyuldu;

... bolşevik cildinə girən daşnaklar Zəngəzur torpaqlarını zorla Azərbaycan dan qoparmağa nail oldular;

... otuzuncu illərin represiyalarında erməni xisləti üçün yaranmış fürsətdən məharətlə istifadə edildi;

...1947-53-cü illərdə yüz minlərlə soydaşımız Ermənistandakı ata-baba torpaqlarından didərgin salındı;

... 1990-cı ilin Yanvar faciəsi, 1992-ci ilin fevralında Xocalı soyqırımı, 1992-ci ildən başlayaraq Şuşa, Laçın, Kəlbəcər, Ağdam, Cəbrayıl, Füzuli, Qubadlı, Zəngilan, ümumiyyətlə, 20 faiz torpaq itkisi erməni məkrinin, ən əsası isə mart soyqırımının unudulmasının bilavasitə nəticəsidir;

...1918-ci ilin martında erməni vəhşiliyindən canını qurtarıb Bakını tərk edən soydaşlarımızın qaçqın həyatı qan yaddışımıza həkk olunsaydı, fikrimizcə, bu gün biz, bir milyon insanı qaçqınlıq taleyini yaşamağa məcbur edən erməni məkri qarşısında aciz qalmazdıq.

Nəhayət, Ü.Hacıbəyovun 1919-cu ildə mart soyqırımının ildönümü ilə əlaqədar yazdığı «31 mart» adlı məqaləsindən, bu gün üçün də aktuallığını saxlayan bu fikri xatırlamaq yerinə düşər: «Bu günkü vəzifəmiz o, qara günləri yaddan çıxarmamaq və buna görə də həmişə və hər an hər şeyə ha-



zır olmalıyıq. Borcumuz bu vətəni gələcəkdə hər cür təcavüzdən qorumaq və məmləkətimizi şərəflə yaşatmağa çalışmaqdır” **(9,s.32)**.

Tarixçi alim T.Svyatoçovski (ABŞ) yazır ki, Rusiyanın Zaqafqaziya hərbi müdaxiləsi hələ Böyük Pyotrun hökmranlığı dövründən başlanmışdır (60,s.32). Bununla, I Pyotrun ölümündən sonra erməni siyasətbazlarının Rusiya hakim dairələri ilə əlaqələri xeyli zəifləsə də, XVIII əsrin II yarısında çarizmin Qafqaza hərbi təzyiqlərinin artırılması və ermənilərin iştirakı bilavasitə formalaşan ənənəvi siyasətin davamı olaraq həyata keçirildi. (Hələ də bu siyasət davam edir!-(H.A.).

I Pyotrun ölümündən sonra hakimiyyətə gələn II Yekaterinanın əmrinə əsasən 1796-cı ilin yazında çar qoşunlarının Cənubi Qafqaza və Azərbaycana yeni yürüşü başladı. Yürüşün əsas səbəbi Ağa Məhəmməd Şah Qacarın Güncüstanın əsas hissəsini - Tiflisi soyub-talaması, yanğınlara qərq etməsi olsa da, lakin əslində II Yekaterina Qafqazda, ilk olaraq Azərbaycanda Rusiya hökmranlığını yaratmaq istəyirdi. Qafqaz kimi zəngin sərvətlərə malik, böyük ticarət əlaqəsi yaratmaq üçün strateji əhəmiyyətli bir regionun İranın nüfuz dairəsində qalması ilə Rusiya imperiyası heç cürə razılaşa bilmirdi.

Rusiyanın Qafqazda, eləcə də Azərbaycanda hələ XIX əsrin əvvəllərindən nüfuz dairəsi genişlənir və güclənirdi. Bununla heç cür barışmayan İran hökuməti İngiltərənin və Fransanın yaxından köməyinə bel bağlayaraq İran taxt-tacının vəliəhdi Abbas Mirzənin başçılığı altında Azərbaycana hücumlar edir, lakin məğlubiyyətə uğrayırdı **(10,s.35-38)**.

Hələ çar Rusiyası tərəfindən Cənubi Qafqazda tətbiq edilən bədnam «parçala, hökm sür» prinsipi Azərbaycan Ermənistan münasibətlərinin Rusiya mənafeyinə xidmət etmək məcarasına yönəltmək məqsədilə geniş istifadə olunmuşdur və əsrlərcə sonrakı dövrlərdə də bu prinsip tətbiq edilmişdir. Bu prinsiplərdən biri Dağlıq Qarabağda məskunlaşan ermənilərin aqressiv separatizmindən istifadə etməklə onları Azərbaycanın ərazi bütövlüyünə qarşı yönəltmək oldu. Həmişə olduğu kimi, Rusiya müxtəlif vasitələrlə iki ölkənin münasibətlərində silahlı münaqişənin baş qaldırılmasına təkan verdi. Etnik-ərazi münaqişəsi SSRİ-nin süqutuna təkan verən amil kimi istifadə olunmuş, sonralar isə Moskvanın Azərbaycana qarşı təzyiqi vasitəsinə çevrilmişdir **(11, s.104)**

Böyük arzu və xəyallarla yaşayan ermənilər muxtariyyət adı altında Azərbaycan, Gürcüstan və Türkiyə torpaqları hesabına «Böyük Ermənistan» yaratmağa cəhd edirdilər. Belə bir arzudan bihuş olmuş erməni daşnakları heç bir çirkin əməldən, terrordan, vəhşilikdən çəkinmədən, güclü təbliğat aparır, müsəlmanlara qarşı düşmənçilik hissini qızışdırır, digər tərəfdən, müasir silahlılarla təchiz olunmuş könüllü qoşun hissələri yaradırdılar. Beləliklə,

1905-ci il kütləvi soyqırımını həyata keçirmək üçün ermənilər uzun illər ərzində hazırladığı silahlanmış könüllü dəstələrindən mütəşəkkil surətdə eyni zamanda müxtəlif ərazilərdə müsəlman azərbaycanlı türklərini kütləvi surətdə qırmağa başlamışlar. Nəhayət, 1905-ci ilin fevralından başlayaraq erməni daşnakları Bakıda bir-bir və getdikcə sayları artıraraq azərbaycanlıları qətlə yetirirdilər və evləri talan etməklə aranı qızıqdırmağa çalışırdılar. (Bu hadisə eynilə 1989-cu ilin payızında Sumqayıt şəhərində məkrli erməni tör-töküntüləri tərəfindən yenidən baş verdi və Sumqayıt hadisələri kimi tarixə düşdü. Erməni quldurları öndə gedən ermənilərin göstərişilə dinc sakinlər arasında çaxnaşma salmağa çalışdılar və etdilər də!?. Özləri öz ermənilərini qətlə yetirərək bu qətlə azərbaycanlıların üzərinə ataraq aranı qızıqdırıb yenidən qan axıtmağa başladılar. Sonu da gətirib Azərbaycan - Ermənistan münəqişəsi yox, müharibəsinə çevirdi - (H.A.).

Bu qanlı faciələrin şahidi olan Məmməd Səid Ordubadi (1872-1950) milyonçu Murtuza Muxtarovun köməyilə Həşim bəy Vəzirovun rəhbərliyi altında «Səda» mətbəəsində çap etdirdiyi «Qanlı sənələr» adlı kitabında yazdığı olmuş həqiqətləri ətraflı şərh etmişdir. İndi həmin dəlillərin bir neçəsinə nəzər salaq.

M.S.Ordubadi yazır ki, ermənilərin əsas hədəfi müsəlmanları Gəncə ərazisindən köçürüb, (o zamanlar, yaşlı nəslin dediyinə görə ermənilər tez-tez Gəncə və Qazax mahalında qətlər törədirdilər - H.A.) yerində Ermənistan dövləti təşkil etmək idi. Cavanşir bölgəsində Tərtər və Xaçın dərələrində müsəlman kəndlərinin dağıdılması həmin planın bir hissəsi idi **(12, s.12)**.

Yavuz Axundov «Qanlı sənələrin ibrət dərsi» məqaləsində yazır ki, M.S.Ordubadiyə göndərilən məktubların birində oxuyuruq: «Ermənilər hamilə qadınların qarınlarını xəncər ilə parçalayanda məsum cocuqların qanlı başları eşikə çıxırmış». Burada M.S.Ordubadinin kiçik bir qeydi maraqlıdır. O, yazır, ki, bu hadisələrin təsviri olan səhifələrdə bəzi cümlələri oxuya bilmədim, guya ora su töküldüyü üçün sözlər oxunmur. Lakin əslində müəllif davam edir, bunlar su deyil, məktubu yazan müxbirin göz yaşı imiş. Mən isə oxucuları yenidən ağlatmamaq üçün o səhifələri yazmıram...hələ tarixdə heç bir xalq başqa xalqın qadınlarına belə zülm etməmişdir. Bir ananın əvvəlcə dörd körpəsini öldürürlər, uşaqlar əl-ayaq çaldaqda ananı göz yaşları içində qətlə yetirirdilər.

Tanınmış şəxsiyyət və dövrünün öndə gedən ziyalısı olan M.S.Ordubadi yazır: «Budurmu erməni mədəniyyəti? Bu rəftarı xəbisənə ilə istiqlalıyyət havasında olan bir millətin axırı nə olacaqdır, xəyalındayam» **(12,s.112-121)**.

Azərbaycan xalqının və dövrünün ziyalı oğlu Əhməd bəy Ağaoğlu deyirdi: «Erməni terroruna son qoyulmayınca Qafqazda sülh olmayacaq...».

1905-1906-cı illərdə bilavasitə daşnak partiyasının fitnəkarlığı ilə törədi-

lən və çar dairələri tərəfindən aşkar surətdə qızıqdırılan milli qırğın xeyli günahsız müsəlman azərbaycanlılarının ölümünə, saysız-hesabsız məhrumiyyətlərə və əzablara səbəb olmuşdur **(12,s. 132)**.

Əhməd bəy Ağaoğlu 1905-1907-ci illərdə Rusiya müsəlmanlarının Nijni-Novqorodda və Peterburqda keçirilən I-III qurultaylarının təşkilatçısı kimi qurultayda imperiyanın türk-islam toplumunun hüquq və mənafeələrini müdafiə edən qərarların qəbul edilməsinə çalışmışdır. Lakin millətin qara bəlasına çevrilən erməni terrorları, əyalətlərdə insanların amansızcasına qırılması xalqı tərəqqidən saxlayır, görülməli tədbirlərin də heç bir nəticəsi olmurdu. İctimai fikirdə daha çox söz adamı kimi tanınan Əhməd bəy Ağaoğlu «Salavatla donuzun darıdan çıxmağını», ermənilərin və onlara havadırlıq edən qüvvələrin zora əl atdıqlarını görükdən sonra onlara öz dillərində danışmağı - yəni xalqı zülmə, irticaya qarşı silahlandırmağı vacib bilir **(13,s.27)**.

1906-cı ildə Tiflisdə Cənubi Azərbaycandan olan müsəlman Azərbaycan türklərinin kütləvi surətdə öldürülməsinə daşnak partiyasının banilərindən Armen Qaro Pasdermaciyan başçılıq etmişdir. 1949-cu ildə onun oğlu Herand Pastermaciyan isə fransız dilində «Ermənistan tarixi» əsərini yazmışdır. O, kitabın müqəddiməsində yazır: «Mən Ermənistan tarixi» kitabını yazmaqla çalışmışam ki, atamın işini davam etdirim. Onun Azərbaycan türklərinə qarşı qılıncla başladığı vuruşmaları mən qələmlə yerinə yetirirəm... Məgər ermənilər deyilmi ki, 228-252-ci illərdə Roma ilə müttəfiq olub Sasanilər əleyhinə döyüşdü?»...Və yaxud, Miladi 230-cu ildə Sasanilərin Roma ilə böyük müharibəsi başladı. II Tirdad kimi məşhur olmuş Ermənistan padşahı Xosrov öz müsəlləh orduları ilə romalıları tərəfindən Sasanilərə qarşı tutuşdu və Sasanilər ölkənin padşahı I Xosrovu xaincəsinə qətlə yetirdilər **(14,s.32-33)**.

Azərbaycan türkləri özlərini müdafiə etmək üçün silaha sarıldılar. Bakıda üç gün gedən döyüş nəticəsində ermənilər tərəfindən insanlar vəhşicəsinə qətlə yetirilmişdilər. Bakıda ağır qətlilər baş vermişdir, ermənilər tərəfindən milli və ictimai müəssisələr, məscidlər, evlər yandırılmışdır. Bu hadisələri yerindəcə yoxlamaq, ermənilərin müsəlmanlara qarşı törətdikləri faciənin sübuta yetirilməsi üçün Rusiya dövləti tərəfindən komissiya üzvü yaradılmışdır. Kulqe adlı dini cəhətdən xristian olan bir nəfər komissiya üzvünün tərtib etdiyi sənəddə deyilir: «Ermənilər müsəlman əhalisinin sakin olduğu məhəllələrə girib insanları vəhşicəsinə öldürüb, qılıncla parçalayıb, süngülərlə dəlik-deşik ediblər, evlərə od vurub yandırdılar, uşaqları diri-diri tonqalda yandırdılar. Hətta üç-dörd günlük südəmə uşaqları süngülərə taxıblar. Hadisə nəticəsində küçələrdə 57 Azərbaycan türkü meyidi qalmışdı. Bu cəsədlərin qulaqları, burunları qoparılmış, qarınları yırtılmış, əzalari kəsil-

mişdi. Ermənilər öldürmədikləri qadınların saçlarını bir-birinə bağlayaraq, lüt halda tufəng qundaqları ilə yaralayıblar. Onlar kimsəyə rəhm etmirdilər, hətta uşaqlara belə. Məsələn, Əlizadə Hacı Əmirin evində şəxsən yaşlı anasını, 60-70 yaşlı olan qadınları öldürmüş, 25 yaşındakı təzə gəlini diri-diri divara hörmüşdülər. Öldürülmüş müsəlman kişinin aləti-tənasülünü kəsib bir az əvvəl öldürülmüş bir müsəlman qadının ağzına soxub, guya ana uşağını əmizdirir... **(15, s.46)**. Kulqə divarlara söykənilmiş uşaq meyitlərinin itlər tərəfindən necə gəmirildiyinin şəkillərini çəkmişdir. Müəllif bir daha qeyd edir ki, ... «Burada hadisələri tamamilə şərh etmək və oxucuların əsəblərini korlamaq istəmirik...Mart hadisəsi günlərində Qırmızı Rusiya təmsilçiləri ilə rus siyasətinin zavallı aləti olan bir qisim erməni Azərbaycan türklərinə qarşı necə müdhiş, kin və ədavət bəslədiyini göstərmək üçün bu qədər kifayət edər» **(16, s. 27)**.

Bakıda gedən qanlı döyüş zamanı - üç gün ərzində 15 mindən yuxarı müsəlman ermənilər tərəfindən öldürülməklə yanaşı «Açıq söz», «Kaspi» mətbəələri ilə «İsmailliyyə» binası yandırıldı. Bakının «Cümə» məscidi də top atəsinə tutularaq baca-baca, dəşik-dəşik oldu.

Mart hadisəsinin şahidi olmuş Əsəd bəy (Əsəb bəy o zaman 16 yaşında imiş, həm də neft sənayeçilərinin birinini oğlu - H.A.) «Şərqdə neft və qan» əsərində yazır ki,... «Erməni sərkərdələrindən biri olan Stepan Şaumyan (Lalay) hələ 1917-ci ildə and içmişdi ki,... müsəlmanlardan intiqam alınsın...». Bakı şəhərində ilk güllə atılan vaxtdan Mart hadisələrinin müşahidəçisi olmuş Əsəd bəy daha sonra yazır: «...Erməni-müsəlman döyüşündə ermənilər 14 nəfər müsəlman olan neft mühəndisini öldürdülər. 30 min nəfərin meyidi Bakı şəhərinin küçə və xiyabanlarını örtmüşdü. Ermənilər müsəlman neft mühəndislərini öldürüb onların cəsədlərini neft quyularına atdılar. Bu qanlı hadisədə bir müsəlman neft sahibkarından başqa, digər neft sahibkarlarına toxunulmadı...» **(16, s. 7)**.

Neft sahibkarı və kommunist olan Lalay (S.Şaumyan) müsəlman uşaqlarını axtarır-tapır öldürmək üçün bütün şəhəri alt-üst etmişdi. O, müsəlman uşağını taparkən ayağından tutub, ətrafına fırladıb başını xiyabının daş döşəməsinə çırpırdı. Yüzlərlə günahsız müsəlman uşaqları bu cür dəhşətli surətdə vəhşicəsinə öldürülürdü... Döyüşdən 6 saat keçdikdən sonra barışıq əldə etmək üçün Bakı şəhəri müsəlman başçılarından 12 nəfəri (onlardan 6 nəfəri ruhani başçısı idi) əllərində ağ bayraq düşmənin hərbi qərargahına gedir. Lakin 12 nəfərin hamısı, o cümlədən, 6 nəfər ruhani başçısı ermənilər tərəfindən öldürülür. Üç gün tamam Bakı xiyabanlarında arxlardan su əvəzinə qan axıdılırdı. Xiyabanlar, küçələr, evlər meyidlərlə dolu idi. Hamilə qadınlar yırtılmış qarınları ilə lüt halda məscidlərin qabağına atılmışdı...Ermənilər bizim evə də hücum etdilər. Mən atamla evimizin zirzəmi-

sindən küçəyə baxırdıq. Gördük ki, hələ iki-üç yaşı tamam olmayan iki uşağı ələ keçirib, havada fırladaraq şişə çəktilər. Hər şeylərini əldən vermiş bir dəstə müsəlman ağ kafən geyinib silahsız özlərini ermənilərin xəncər və süngülərinə sipər etdilər. Hətta ermənilər öz uşaqlarına xəncər vermişdi ki, həbsxanalara gedib, müsəlman məhbusların başlarını kəssinlər. Avtomatlardan fasiləsiz müsəlman evlərinə atəş açılırdı. Qanlı döyüşün ilk gecəsi bizim ev Stepan Lalay tərəfindən işğal edildi. O, bizim sığındığımız zirzəmiyə yol tapa bilmədi. Lakin bizim gözüümüzün önündə evimizdə olan qadın və uşaqları qətlə yetirdilər. Qiymətli əşyaları maşınlara, arabalara doldurub apardılar. Mən soyqırımın üçüncü günü atam ilə küçəyə çıxdım. Sel kimi axan qanlardan al rəngə boyanmış xiyabanları gördüm. Mən elə müsəlman meyidinə rast gəldim ki, onların bəzilərinin qulağı yox idi. Bu meyidlər xiyabanda üst-üstə qalanmışdı. İki gün sonra, meyidləri arabalara doldurub, şəhərdən kənara aparıb, bir-birinin üstünə ataraq torpaq tökdülər. Musa Nağıyevin xeyriyyə müəssisəsinə bağışladığı və Bakının ən gözəl binalarından olan Saray ermənilər tərəfindən dağıdılıb məhv edildi **(16,s.8)**. Baxın! Tarixin acı həqiqətləri bu deyilmi? Əvvəlcə ermənilər müsəlman qanına susamış və istədikləri faciələri törətmişlər! Ermənilər uşaqları doğulan gündən onlara layla çalanda belə, müsəlmanlar bizim düşmənlərimizdir, onların yeri gəldikcən başlarını kəsib, qanlarını içmək gərəkdir! Azərbaycanlıların izlərini yer üzündən silmək lazımdır. Axı onlar bizim düşmənlərimizdir, laylaları deyərdilər. Baxın! Belə ifadə altında böyüyən erməni övladlarından qəddarlıqdan başqa nə gözləmək olar? Bəs biz övladlarımıza nə öyrədirik? Biz müsəlmanlar isə övladlarımızı tərbiyə edərkən, bizim düşmənlərimiz yoxdur! Hamıya qapımız açıqdır! Sonu da bu?! Bəs onda gələcək nəcil onlara yalan aşılmaq üçün bizi ittiham etməyəcəkmi? - (H.A.).

Erməni nəşirləri bu fakta münasibət bildirməyiblər. Zənnimcə, həmin rəqəmlər ümumi planda Qarabağ əhalisinin nisbəti, yəni azərbaycanlıların ermənilərdən az qala 5 dəfə çox olması haqqında əsasən düzgün təsəvvür verir **(18, s. 238)**.

Gəlin başqa bir fakta nəzər salaq. “Комсомольская правда” qəzetinin son nömrələrinin birinə Dövlət Dumasının deputatı Aleksey Nitrofanov müsahibə vermişdir. Həmin müsahibə 15 aprel 2007-ci il tarixli “Azərbaycan” qəzetində dərc olunmuşdur. A.Nitrofanov demişdir: “Ötən əsrin qırxıncı illərində Stalin xüsusi layihə hazırlamışdı. O, Cənubi Azərbaycanı İrandan alıb Sovet Azərbaycanına birləşdirmək istəyirdi. Əvvəlcə ciddi şəkildə bununla məşğul olurlar. Amma sonradan mövzu birdəfəlik qapanır. O vaxtlar Azərbaycan Kommunist (bolşeviklər) Partiyası Mərkəzi Komitəsinin birinci katibi İ.V.Stalinə zəng vurub soruşur ki, məsələ niyə dayandırılıb? Stalin deyir ki, Siz ABŞ-la müharibə aparmağa hazırsınız? Onda tez olun, onlara

müharibə elan edin, vuruşmağa başlayın!” **(19)**.

Baxın! Çar Rusiyası ordusunun Cənubi Azərbaycandan çıxıb getmək istədiklərini biləndən sonra Urmiyədə sakin olan ermənilər qorxuya düşmüşdülər. Çünki onlar Çar Rusiyası əsgərlərinə qoşulduq inqilabçı Azərbaycan əsgərlərinin kütləvi surətdə öldürülməsində çəkinmədən iştirak etmişlər. Başqa bir səbəbdən də Urmiyədə yaşayan ermənilər də Qafqazda yaşayan ermənilər kimi «Böyük Ermənistan» yaratmaq arzusunu həyata keçirmək istəyirdilər. Bu səbəbdən Cənubi Azərbaycanı tərk edən Çar Rusiyası orduları silah və hərbi sursatları haqqı ödənilmədən ermənilərə verirdilər. Ona görə də əliyalın azərbaycanlılar çox da olsa top-tüfəng qarşısında bir şey edə bilmirdilər. Necə ki, indiyə kimi də Rusiya erməniləri hərbi sursatla təmin edir!.. - (H.A.).

Çox haqlı olaraq Seyid Əhməd Kəsrəvi yazırdı ki, ...ermənilər öz həmvətənləri ilə pis rəftar etmişdilər. Ona görə ki, ruslara arxayın idilər. Dekabr ayının soyuğuna baxmayaraq ermənilər Urmiyədən çıxıb gedirdilər. Bu hadisələr yaddan çıxarmı? Ermənilər könüllü surətdə onlara bağışlanan silahla yerli, günahsız əhalinin qanını tökdülər. İnsanın ürəyini dağlayan o idi ki, həmişə müsəlmanlardan mehribanlıq görən ermənilər idi bu qanlı faciəni törədən...Ermənilərin başçısı Ağa Petros və digər başçılarla birlikdə Urmiyədə küçələri gəzir, azərbaycanlılara rast gəldikdə hər kəsi öldürürdülər. Urmiyədə yaşayan ermənilər öz qonşularının evlərini talan edib, sonra isə od vururdular, onlar uşağa, qadına, qocaya belə rəhm etmirdilər. Ermənilər çox quduzlaşmışdı. S.Ə.Kəsrəvi yazır: «Onlar Urmiyədə 500 evə od vurub yandırdı, kişi, qadın, uşaqları öldürürdülər. Belə zülm və vəhşilik heç bir əsrdə eşidilməmiş və heç bir qanunda görünməmişdi» **(20,s.56)**.

Ermənilərin bu qırğını zamanı Urmiyədə 150 min əhali yaşayırdı. lakin onlar təkcə bir gecənin içində 1500 nəfər azərbaycanlıyı öldürdülər. Həqiqəti desək, Osmanlı ordusu (Türkiyə-H.A.) Urmiyəyə gələndə ermənilər on min nəfərdən artıq günahsız camaatı qətlə yetirmişdir. S.Ə. Kəsrəvinin yazdığına görə 1918-ci ilin martında ilin axır çərşənbə günü şəhər əhalisi bir tərəfdən ərzaq qıtlığından korluq çəkir, digər tərəfdən qorxu içərisində evlərində oturduqları yerdə, ermənilər qapıları sındırıb, evlərə girib kiçik qız uşaqlarını zorlayır, sonra onlarla bərabər kişiləri və qadınları öldürürdülər. Evlərindən qaçmağa müvəffəq olanları isə güllələyirdilər. Belə ki, uşaqlarını qucaqlarına alıb qaçmaq istəyən anaların ah-naləsi, qışqırığı göyə qalxmışdı. Onlar hətta çox vaxt uşaqlarını Qana boyanmış vəziyyətdə gürürdülər. Bu dəhşətli hadisələri, vəhşilikləri insan artıq şərh edə bilmir **(20)**. Bu hadisənin canlı şahidi olan S.Ə.Kəsrəvi yazırdı ki, «... Bu ilin axır çərşənbəsi şox ağır keçdi.Çoxlu adlı-sanlı seyid və alimləri öldürdülər, bir sözlə əhalinin illərlə topladığı mal-dövlət talan edildi...Öz evlərində öldü-

rülən məşhur əmmaməli mollalardan Molla Əliqulunu - onun iki oğlu Mirzə Mahmud və Mirzə Abdulla ilə birlikdə. həmçinin gəlini, yəni Mirzə Mahmudun arvadını da, ərinin cənazəsi üstündə öldürdülər...UrmİYəli Molla Seyfulla adlı bir nəfər həmişə deyirmiş: «Əgər ermənilər mənim evimə daxil olsalar, özüm ölməmiş, onlardan iki nəfəri öldürməliyəm. Təsədüfən belə də oldu. Elə həmin gün ermənilər onun evinə daxil olurlar, Molla Seyfulla öz tapançası ilə onlardan iki nəfəri öldürür, sonra isə özü şəhid olur»... Bu hörmətli şəxslərdən qalanlarını isə hökumət binasına toplamışdılar. Qadınları və kişiləri ayrı-ayrı yerlərə toplamışdılar. Onlar ac-suz idilər, heç kəs də cürət edib onlara bir şey verə bilmirdilər, onsuz da evləri ermənilər talan etmişdir. Təəssüflər olsun ki, bu hörmətli adamların evlərində ermənilər heç bir şey qoymamışdı... Belə bir vəziyyətdə qadınların bir neçəsi uşaq doğdu». Bir sözlə müsəlmanlar üçün ilin axır çərşənbəsi çox ağır keçdi **(20, s.118)**. UrmİYədə, Zəngəzurda minlərlə azərbaycanlıların qatili, erməni daşnakı Andronik Ermənistan Respublikası (1918-ci ilin mayın 28-də) təşkil olunduqdan sonra 5 min nəfərlik silahlı dəstə toplayaraq Xoy şəhərinə hücumə hazırlaşdı. Artıq, Xoy şəhərinə xəbər yayılmışdı. Şəhər əhalisi quldur dəstəsinin vəhşiliklərini eşitmişdilər. Deyilən məlumatlara görə bu soyğunçu qatillər Trabzonda və Ərzincanda müsəlmanların ətindən qovurma və qiymə bişirib müsəlmanların özlərinə yedirtmişlər və onların qadınlarının namusuna təcavüz etmişdilər. Xoy şəhərini Andronik başda olmaqla 1918-ci ilin iyun ayının 24-də erməni silahlı qüvvələri mühasirəyə aldılar. Başqa şəhərlərdən fərqi olaraq burada kişilər tufəng əldə edərək özlərini müdafiə edirdilər, qadınlar isə çox fəaallıqla onlara ərzaq aparırdılar. Əlbəttə, erməni daşnaklarının fikri bu idi ki, Xoyu da UrmİYəni də və nə qədər bacarsalar çox şəhər və kəndləri özlərinə tabe edərək ələ keçirib kiçik Ermənistan “dövlət”i yaradıb Ermənistan Respublikasının ərazisinə birləşdirsinlər. Lakin daşnak köpəklərin arzusu gözlərində qalır. Böyük qırğınlar baş verdisə də, çoxlu itkilər, minlərlə əhali qətlə yetirilsə də, yerli əhalinin igid oğlanları hacı Murtuza Əttar, Mirəsəduallahın oğlu Mirhəbib şəhər sakinlərini toplayaraq onlara qarşı vuruşurdular. Bu zaman osmanlılar Xoy əhalisinin köməyinə çataraq Andronikin ordusunu geri çəkilməyə məcbur edirlər.

Əlbəttə, bu daşnak quldurların törətdikləri hadisələri saymaqla qurtarmır. Lakin deyilənlərə görə bu daşnaklar peyda olana kimi (müsəlman qanına susamış ermənilər-H.A.) sakitlik imiş. Heç erməni-müsəlman davası yox imiş. Akademik T.Köçərli «Qarabağ: yalan və həqiqət» kitabında yazır ki, ...1905-ci ilə qədər Qarabağda ermənilər azərbaycanlılarla milli sülh şəraitində dolanmışdılar. Gürcü müəllifi Qaribi haqlıdır: daşnak partiyası meydana çıxana qədər Zaqafqaziya sülh və əmin-amanlıq şəraitində yaşamış-

dır... Ermənilər, tatarlar (azərbaycanlılar), gürcülər əsrlərlə bir yerdə olmuşlar. Burada dinc əhali heç bir zaman milli zəmində heç bir qanlı münəqişə etməmişdir... Daşnaklar Ermənistanın gələcək muxtariyyəti üçün başdan-başa erməni ərazisi yaratmaq moizəsi ilə gəldilər, bununla Zaqafqaziya kəndinin patriarxal həyatına milli ədavət və nifrət hissləri soxuldu. Rusiyanın vaxtı ilə Van və Ərzurumda baş konsul işləmiş Mayevski də yazırdı ki, .mən daha çox təkidlə təsdiq edə bilərəm ki, «Daşnaksütyun» və ona bənzər cəmiyyətlərin həm Türkiyədə, həm də Qafqazda erməni xalqının bədbəxtliyinin başlıca mənbəyidir... «Daşnaksütyun», «Qnçaq» və digər cəmiyyətlərin möcud olmaları həmişə erməni əhalisini yeni-yeni müsibətlərlə hədələyəcəkdir.

### **Ədəbiyyat:**

1. Azərbaycan Milli Dövlət Arxivi.1905,1915,1918,1920.fond.106.iş.95.v.2.
2. Bax: Əsədbəy “Şərqdə neft səltənəti”, s.85.
3. Azərbaycan Milli Dövlət Arxivi.1905,1915,1918,1920.fond.106.iş.95.v.2.
4. Ağayev E. Dağlıq Qarabağ: həyəcanlı anlar,dözümlər dərsləri. “Ulduz” jurnalı, 1993, N5.
- 5.İsgəndərov A. Azərbaycanda türk-müsəlman soyqırımı probleminin tarixşünaslığı. 1918-1920. B. ”Adiloğlu”. 2006.
6. Q. Hacıyev, Ə.Çingizoğlu. “Qarabağlı hərbiçilər: Çar və AXC ordusunun zabitləri. B. Təknur. 2011, s. 80.
7. Q.Hacıyev, Ə. Çingizoğlu. “Qarabağlı hərbiçilər: Çar və AXC ordusunun zabitləri. B. Təknur. 2011, s. 80.
8. Abdullayev Ə. Ermənistanın Azərbaycana qarşı təcavüzkarlıq siyasəti tarixindən. B. 1995.
9. Abdulla Fazili. Azərbaycanın qədim və ilk və orta əsrlər tarixi.İran tarixşünaslığında. B. 1984.
- 10.. Axundov Y. “Qanlı sənələrin ibrət dərsi” məqaləsi. “Varlıq” dərgisi, 1995, №98-3 (bax: ətraflı məlumat almaq üçün, M.S.Ordubadi. “Qanlı sənələr” Həşim bəy Vəzirov nəşriyyatı. ”Səda” mətbəəsi. B. 1911, əski əlifbada.)
11. Sadiq İ. Ermənilərin birinci Pyotrla görüşü. B. 1993.
- 12.Bax: İqrar Əliyev.
13. Azərbaycanın Rusiya ilə birləşdirilməsi və onun mütərəqqi iqtisadi və mədəni nəticələri. B. Azərnəşr, 1956.
14. Bax: Əhmədbəy Ağaoğluna.
15. Köçərli T. Qarabağ. B. «Elm», 2002.
16. Köçərli T. Yaddan çıxmaz Qarabağ. Nəqşi -cahan Naxçıvan, B, 1999.
17. Köçərli T. Qarabağ: yalan və həqiqət. B, 1998.
18. Seyid Cəfər Pişəvəri. Seçilmiş əsərləri, 1965.
19. Seyid Cəfər Pişəvəri. Seçilmiş əsərləri, 1965.
20. Qarabağnamələr. I kitab. B. 1989.



### Bəşər tarixində qadına münasibət

Bəşər cəmiyyəti mövcud olduğu dövrdən başlayaraq cəmiyyətdə kişi-qadın münasibətləri olub. Cəmiyyətin inkişafı hər iki cinsin olmasını tələb edir. Dialektikanın qanununda olduğu kimi kişi və qadın bir-birini rədd edir, eyni zamanda birinin olması digərinin olmasını tələb edir. Onların ayrı-ayrılıqda mövcud olması qeyri mümkündür. Deməli inkişaf əksliklərin mübarizəsindədir. Bu daima olub və olacaqdır. Lakin araşdırmalar göstərir ki, qadınlara tarixi dövrlərdə fərqli yanaşmalar olmuşdur. İş elə gətirib ki, dünya yaranandan cinslərin savaşı gedir. Min illərdir ki, cəmiyyət və təbiət bu gender savaşından qurtula bilmir. Hətta ən vacib mədəni abidələrdə də bu savaşın izləri var. Bu qarşıdurma bütün insanların həyatına müdaxilə edib. Mənfi-müsbət, anod-katod kimi enerji potensialı daşıyaraq iş, siyasət, müharibələr, sosial əsarət və inqilablar hamısı kişi və qadın qarşıdurmasından qidalanır. Demək olar ki, bəşəri proseslər kişi və qadın adlanan “yanacaqın” enerjisiylə işləyir. Anlamaq çətin deyil ki, bu məsələdə kişilər özünü müsbət və həmişə verən tərəf sayır, qadınlarsa öz növbəsində tam əmindir ki, özünü qurban verən tərəf məhz odur. Ona görə də bəzən bu məsələyə gender çərçivəsindən çıxıb insanilik baxımından baxmaq çətin olur.

İnsan övladı dünyaya gözünü açanda onun hələ ki, cinsi vacib deyil. Onun üçün önəmli deyil, taxtda faraon oturub, yoxsa demokratik görüşlü Sarkozi. Amma uşaq beşiyinə düşən kimi onun mavi, ya da çəhrayı olmasından asılı olaraq dünyanı 2 yerə ayırmağa məcbur olur. Bu çıxırın və yemək tələb edən əl yumağı hələ ki, anasından başqa heç kimi tanımır. Uşağın ilk asılılığı anasından olur. Sevdidi və asılı olduğu qadın onu yaşatmalıdı. Qadın və cəmiyyət probleminin başında kişinin cəmiyyətə elan etdiyi savaş dayanır. Çünki o, bu savaşda zəif olduğunu anlayır. Bu uşaq böyüyən kimi qadına onu sıxan cəmiyyətin obrazı kimi baxmağa başlayır. Ona görə də ilk addımı qadını ram etmək istəyi olur. Qəribəsi odur ki, sosial kosmosu ilə çarpışan kişi əsrlər boyu ailə qurub və tək yaşamaq istəməyib. Amma ailəsində qoyduğu qanunlara görə hər şey tamam başqa cür, onun istədiyi kimi olmalıdı.

Hələ İslamdan çox-çox əvvəl, bütpərəstlik zamanında da qadının cəmiyyətdəki vəziyyəti ağır idi. Kişi onun varidatını ələ keçirirdi. Qadının vərəsəlik hüququ yox idi. Onu cəmiyyətin tör-töküntüsü sayırdılar. Çünki yalnız ata minə bilən, vuruşan və qənimət gətirə bilənin miras almağa hüququ çatırdı. Hətta dul qalandan sonra da qadın nəinki ailə mirasına əli çatmırdı, onun özünü də əşya kimi başqa ailə üzvlərinə ötürürdülər. Kişinin əvvəlki nikahından oğlu vardısıa analığına sahib çıxmağa ən çox onun

hüququ çatırdı. Oğul analığını istəməsəydi də qadının evdən getməyə haqqı çatmırdı. O, azadlığını pulla almalı idi. Qadın boşanardısıa yenidən ərinin yanına qayıtmaq hüququnu həmişəlik itirərdi. Kişinin isə evlənməkdə imkanları hüdudsuz idi. Kişini qadına qarşı ədalətli olmağa çağıran, ya da ədalətsizlik etməyində əngəl olan bir vasitə də yox idi.

İslama qədər ərəblər ailədə qızın doğulmasını pis əlamət sayırdılar. Qızı doğulan ərəbin günü ah-vayla keçərdi. Bəzən onlar qızdan o qədər bezirdilər ki, uşaqları diri-diri torpağa basdırırdılar. Qızın üstəlik fiziki qüsurları olsaydı onun sağ qalmaq şansı lap az olurdu. Bəzən ərəblər uşaqlarını kasıbçılıq ucbatından öldürürdülər. Balasını gözüünün qarşısında öldürən kişiye qadının etiraz etməyə nə haqqı, nə də qüvvəsi çatırdı. Bəzən qidalanmada da qadın üçün qadağan olunmuş, amma kişiye məqbul sayılan yeməklər vardı. Ən vacibi qadının fəxr etməli bir işi yox idi. O, yalnız qeyrətini çəkən kişisiylə fəxr edə bilərdi.

Qədim hind cəmiyyətində də qadının vəziyyəti fərqli deyildi. Braxman dininin müqəddəs kitabı olan “Fidiya”da deyilir ki, insanilik baxımından qadın və kişi eyni deyil. Bu dinin qanunlarına görə qadının ictimai və vətəndaşlıq hüquqları yox idi.

Mano qanunlarına görə qadının qərar qəbul etmək hüququ yoxdu, hətta bu məişət məsələlərinə aid olsa da uşaqlıqda atasına, sonra ərinə məxsus olan qadın ərinin ölümündən sonra ər tərəfdən qohumların ixtiyarına keçirdi. Ər tərəfdə kişilər olmasaydı qadın hakimin varidatı olurdu. Hindlilərdə qadın quldan bətrə vəziyyətdə idi. Əri onu qumarda uduza da bilərdi. Əri ölən qadının yenidən ərə getmək nədi, heç yaşamaq hüququ da olmurdu. Əri ölən günü qadın da ölməliydi. Bəzən qadını ərinin cənazəsini yandıran zaman həmin tonqala atırdılar. Braxmanizmin müqəddəs kitabında belə yazılır: “Əri ölmüş qadın əvvəlcə özünü meyitin qoyulacağı odunun üstünə atmalıdır. Meyit odunun üstünə qoyulandan sonra qadın başlı şəkildə gəlməlidir. Braxma onun başını açır, sonra qadın ziynət əşyalarını qohumlara paylayır və axırda hörüklərini açıb buraxır. Bundan sonra kahin onun sağ əlindən tutub odunların başına 3 dəfə fırladır. Sonra qadın odunun üstünə çıxıb ərinin sağ ayağını alına hörmət əlaməti kimi yapışdırmalıdır. Yerini dəyişib ölənin baş tərəfində oturandan sonra odunlara od vurulur və hər ikisi yandırılır. Bu hərəkətinə görə qadın o biri dünyada əvəzini alacaq və 35 milyon il cənnət həyatıyla təmin ediləcək. Yandırılmasıyla qadın həm öz qohumları, həm ərinin qohumlarını, eləcə də ərinin bütün günahlarını yumuş sayılır. Yandırılmış qadın ən təmiz, ən pak məxluq sayılır”. Bu adətə riayət edən hindlilər qısa müddətdə minlərlə qadını diri-diri yandırdılar. Bu adət 17-ci əsrin əvvəlinə qədər davam edirdi. Qadağan ediləndə hindli din daşıyıcılarının etirazına səbəb olmuşdu. Qadının hindli cəmiyyətində yerini

bu cümlə çox yaxşı təsvir edir: “Sonu məlum olan tale, külək, ölüm, cəhənnəm, zəhər, ilanlar və od heç də qadından pis deyil”.

Qədim Çində də qadın ərinə tabe idi. Ömrü boyu kişiye qulluq etsə də nə maddi, nə də sosial hüquqları vardı. O öz taleyini də həll edə bilməzdi. O, yaxşı təhsil almağa, tərbiyə edilməyə də laiq bilinmirdi. Çində qızın 15 yaşı olanda saçını qırıxdırır, 20 yaşında onu ərə verirdilər. Qızın ərini ata dəlallə vasitəsilə seçirdi. Evdə qız uşağının doğulması pis əlamət sayılırdı. Atalar hər dəfə Allaha yalvaranda əl açıb göylərə müraciət edirdi ki, oğlanları doğulsun. Oğlan doğmayan qadın isə ömrünün sonuna kimi alçalmış, rəzil sayılırdı. Çünki onun torpağını əkməyə, döyüşə göndərməyə oğlu olmurdu. Qızı böyütmək atalar üçün əziyyət idi. Çünki müəyyən yaşa qədər qızı yedirməli, sonra isə ərə verib yad kişinin evinə göndərməli idilər. Ailədə lap çox qız doğulanda onları çölə atırdılar ki, soyuqdan və aclıqdan ölsünlər. Bu zaman heç kim vicdan əzabı çəkmirdi.

Qədim Roma cəmiyyətində də fiziki qüsurlarla doğulmuş, yaxud qız uşağı olanda ataya onunla istədiyi kimi rəftar etmək hüququ verilirdi. Ona görə də romalı atalar həmişə oğlan arzulayıblar. Romalılarda qadın ərindən o qədər asılı idi ki, əri onu edam etdirə də bilərdi. Kişinin hüququ nəinki qadınına, onun uşaqlarına, nəvələrinə də çatırdı. O, onları sata, incidə, sürgün edə, öldürə bilərdi. Bu zaman qadının etiraz etməyə haqqı çatmırdı. Romalılarda da varidat qadına yox, onun böyük oğluna çatırdı. Romalı kişi ailəsinə ürəyi istədiyi adamı qatıb gözünə artıq görünəni çıxara bilərdi. Artıq qalmış uşaq çox vaxt satılırdı.

Qədim Yunan cəmiyyətində vəziyyət o qədər də fərqlənmirdi. Qadının vəziyyəti o qədər ağır idi ki, onu hətta borc götürə bilirdilər. Tarixçi Troylonq yazırdı ki, çox doğan, sağlam nəsil verən qadını bəzən ərindən borc alırdılar ki, başqa kişi üçün uşaq doğsun və vətənə oğlanlar bəxş etsin. Amma onun həmin uşağı tərbiyə etmək hüququ yox idi. Qadına tərbiyə məsələlərində etibar edilmir və onu şeytanın yol yoldaşı sayırdılar. Mirasa, müdafiəyə, hüquqa haqqı çatmayan qadının öz varidatını da idarə etməyə haqqı çatmırdı. O, boşanma tələb edə bilməzdi, amma kişilərin boşanmaya haqqı çatırdı. İş o yerə çatmışdı ki, qədim yunan mütəfəkkirləri qadının nəinki özünü, hətta adını da qapalı saxlamağı təklif edirdilər. Həyatın dibində olan qadın qeyri kamil varlıq kimi ömrünü sürürdü. Qədim yunanlar şikəst uşaq doğmuş qadını da öldürürdülər. Qədim yunan natiqi Dimustin deyirdi: “Biz fahişələri ləzzət üçün, məşuqələri şəxsi gigiyena üçün, arvadları isə qanuni uşaqları doğmaq üçün götürürük”. Dövrünün zəkali insanı belə deyirsə cəmiyyətdən daha nə gözləməli?

Qədim yəhudi cəmiyyətində qadın günah mənbəyi sayılırdı. Qanunlar onun şərəf və ləyaqətini alçaltdırmağa imkan verirdi. Qədim yəhudi kitabların

birində belə yazılıb: “Mənim ürəyim uzun müddət həqiqət axtarışında olub. Biliklər, ağıl, şüur, müdriklik axtarmışam, pisin, nadanlığın və axmaqlığın nə olduğunu bilmək istəmişəm. Mən tapdım ki, qadın ölumdən də acıdır. O elə bil ki, tordur, onun ürəyi tələdir, onun əlləri Allah qarşısında mömin olan adamları buxovlayan qandaldır. Ona görə insan xilas ola bilmir, günahkarın günahları ona görə bağışlanmır”. Yəhudi dini kitabları ataya öz ailəsiylə istədiyi kimi rəftar etmək imkanı verirdi. Atanın xüsusilə qızlarına qarşı hüququ hüdudsuz idi. Onları istədiyinə ərə verə, sata, ya da bağışlaya bilərdi. Çünki torpaq atanın mülkiyyəti idi və sözünə baxmayan uşaqların sağ qalmaq şansı yox idi. Evin kişisi sanki dövləti təmsil edirdi. kasıb ata qızını yetkinlik yaşına çatmamış sata bilərdi. Qızın razılığı çox nadir hallarda alınırdı. Ərə gedəndən sonra mülkiyyət hüququ qadının ərinin ixtiyarına keçirdi.

Ona görə insan xilas ola bilmir, günahkarın günahları ona görə bağışlanmır”. Yəhudi dini kitabları ataya öz ailəsiylə istədiyi kimi rəftar etmək imkanı verirdi. Atanın xüsusilə qızlarına qarşı hüquqi hüdudsuz idi. Onları istədiyinə ərə verə, sata, ya da bağışlaya bilərdi. Çünki torpaq atanın mülkiyyəti idi və sözünə baxmayan uşaqların sağ qalmaq şansı yox idi. Evin kişisi sanki dövləti təmsil edirdi. kasıb ata qızını yetkinlik yaşına çatmamış sata bilərdi. Qızın razılığı çox nadir hallarda alınırdı. Ərə gedəndən sonra mülkiyyət hüququ qadının ərinin ixtiyarına keçirdi. Yəhudi qanunlarına görə qardaşları varsa atanın varidatına qızın ixtiyarı çatmırdı. “Bir kəs oğulsuz ölərsə varidatı qızına keçə bilər. Qadının əri ölərsə ixtiyarı qaynına keçir. Əgər qaynı, yəni ərinin qardaşı ondan imtina etsə qadın azad ola bilər. Amma qadının kənara ərə getməsi pis sayılır. Ona görə də ölən kişini qardaşı qadının qapısını açıb onu arvadı etməli və onunla yaşamalıdır” – deyər yəhudi qanunları qadının vəziyyətini dəqiqləşdirir.

Yəhudilər mensturasiya zamanı qadından qaçırdılar. Onlara həmin vaxt qadına toxunmaq, onunla bir süfrədə oturmaq, hətta yanaşı uzanmaq da qadağan idi. Yəhudi qanunları deyir ki, gözlənilən proses hələ başlamazdan əvvəl qadın xəbərdarlıq etməlidir ki, kişinin ona heç barmağı da toxunmasın. Qadının əlindən nəsə almaq, hətta tulladığı əşyanı götürmək də olmazdı. Onlar bir maşında gedə, bir gəmidə üzə də bilməz. Əgər kişi xəstələnsə və ona qulluq etməyə başqa adam olmazsa qadına kişiylə toxunmadan qulluq etmək icazə verilir. Amma qadın xəstə olarsa kişiylə arvadına qulluq etmək icazə deyil. Qadın dünyaya uşaq gətiribse murdar sayılır. Əgər oğlan doğulubsa onu 7 gün, qız doğulubsa 14 gün murdar sayırdılar. Oğlanı doğmuş qadına 40 gündən, qız doğmuş qadına isə 80 gündən sonra çimmək icazəsi verilirdi. Bunu yəhudi qanunları məcmuəsi belə yazır.

Bəşəriyyət tarixində xristianlığın qadına qarşı törətdikləri xüsusilə fərqlənir. Qadağalara baxmayaraq nə müsəlman aləmi, nə yəhudi, nə də bütperəstlər qədim xristianlıqdan başlamış yeni dövrə qədər sürən bu miqyasda qadına nifrət yaratmayıblar. Antik dövrlərin allahlarını təsvir edən heykəllərə baxaraq onları “Şeytan kuklaları” adlandıran din xadimləri nifrət etdikləri idol və qadın arasında paralellər yaradıblar. Xristianlar qadını bərbəzəkli tabut adlandırırdı. Üstdən gözəldir, içərisi murdarçılıqla doludur. Xristianlıq yeganə din idi ki, qadına nifrəti yüksək səviyyəyə qaldıraraq nikahsızlığı, subaylığı təmizlik kimi elan etmişdi.

Qədim xristianlarda qadına qarşı kəskin pozisiya orta əsrlərdə daha qabarıq gözə çarpırdı. Onların fikrincə qadın bütün bəlalарın, günahların, bədbəxtliklərin mənbəyi idi və bütün bəşəriyyəti günaha sürükləyirdi. Ona görə də qadın və kişi arasında da günah sayılırdı. Bu münasibətlər ər və arvad arasında da günah olaraq qalırdı. Tertullian hesab edir ki, qadın İblisin darvazasıdır, insan qəlbinə yol açır. Qadını cənnət almasını yeməyə kişini vadar etməkdə günahlandırırdılar. Ona görə də kişilərin Allahla əlaqəsi kəsilib və yer əzablarını görməyə məhkum ediliblər. Kişinin Allah olmamasında günah tam şəkildə qadının boynundadır. Beləliklə, ikinci dərəcəli məxluq elan edilmiş qadın bəşəriyyətin günahlarını kürəyinə şələləyib yaşamaqda davam edirdi. Müqəddəs Pavel deyib: “İstəyirəm biləsiz, hər kişinin başında İsus dayanıb, hər qadının başında əri, İsusun başında isə Allah. Ona görə də kişi başını örtməməlidir, çünki o, Allahın obrazı və şöhrətinin simvoludur. Kişi qadından yox, qadın kişidən törənib deyən kişi qadın üçün yaranmayıb. Əksinə, qadını kişiyə görə yaradıblar. Ona görə də qadın başını örtməklə mələklərin görməsi üçün üstündə hakimiyyət nişanı daşımalıdır”. Xristian dini kitabları yazır: “Qadınlar, Allaha təzim etdiyiniz kimi ərələrinizə tabe olun! Çünki kişi qadının başında, İsus isə kilsənin başındadır”.

Əsrlər boyu sürən diskriminasiyalar cavabsız qala bilməzdi. Sivilizasiyanın səviyyəsi artdıqca qadın onu əzən buxovlardan qurtulmağa başladı. Cavab olaraq əks reaksiyalar doğurdu. Bu məsələdə Qərb xüsusilə öndə getdiyindən əks prosesləri burda izləmək daha rahatdı. Nəticədə əxlaq normaları dağıdılaraq sərhədlər pozuldu. Kişi zorakılığına qarşı cavab kimi cinslərin bərabərliyini elan etmiş feminizm vüsət aldı. İndi baryerləri, maneələri tam silmiş ölkələr mənəvi pozğunluq məsələsində problemlərlə üzbəüz qalıb. Ona görə də ümumbəşəri savaşa kişilər özlərini qadınlara azadlıq verməklə uduzmuş kimi sayırlar.

### **Ədəbiyyat:**

1. Əlibəyzadə E. Azərbaycan xalqının mənəvi mədəniyyət tarixi. (İslama qədərki dövr), Bakı, Gənclik.

2. Xulufli V. Din və qadın. Bakı, Azərnəşr, 1929.

3. Анисимов А.Ф. Этапы развития первобытной религии. М.-Л, Наука, 1969.

## **Elmira Təhməzova**

### **N.Gəncəvinin əsərlərində tarixə fəlsəfi baxış**

Nizami sənətinin dünya ədəbiyyatı xəzinəsinin zənginləşdirdiyi orijinal cəhətlərini üzə çıxarmaq üçün məhz onun keçmiş ədəbi irsə münasibəti problemini aydınlaşdırmaq gərəkdir. Nizamiyə qədərki Azərbaycan ədəbiyyatının başlıca yönümü lirika təşkil edirdi. Nizami yaradıcılığı isə Şərq lirik şeirinin ən gözəl nümunələrindən olsa da, onun epik əsərləri əsas yer tutur, onun dünya ədəbiyyatında əsasən epik yaradıcılığı ilə yaşayır.

Dövrünün eybəcərliklərinə öz münasibətini bildirən Nizamidən əvvəl yaşayan Xaqani şeiri Nizami yaradıcılığında yeni məna və məzmun ifa etmişdir. Ədalətli hökmdar problemi Nizamidən əvvəlki dahilərin əsərlərində işlənmişdir. Məsələn, “Zülmkar olarsa bir şah az yaşar” – deyə Xaqani yaşadığı dövrün hökmdarlarını ədalətə çağırırdı. Nizami Gəncəvi sələflərinin qoyduqları problemləri daha kəskin boyalarla epik-lirik poemalarında işləmişdir. Nizami şeirinin formalaşmasında şifahi ədəbiyyatın zəngin formalarından olan nağıl və dastanlar böyük əhəmiyyətlidir. “Xəmsə” qəhrəmanları (Xosrov, Məcnun) nağıllarda olduğu kimi, həyata göz açıblar.

“Yeddi gözəl” poeməsindəki şahzadə qadınların söylədikləri nağıllarda şairin çifahi xalq yaradıcılığı ənənələrinə möhkəm bağlı olduğu aydın görünür. Nizaminin qadın qəhrəmanları – Nüşabə, Fitnə, Nistəndərcəhan, Şirin “Xəmsə”dən bir əsr əvvəl yazıya alınmış “Dədə Qorqud” boylarındakı qadın surətlərindən bəhrələnmişlər.

“Sahir Qazanın evinin yağmalandığı boyun təsvir edilən Qaraca Çoban”dan təsirlənərək ölməz daşyonan Fərhad obrazını yaratmışdır. Bəhram isə ovçu Bəkili (Bəkil oğlu İmranın boyu) xatırladır.

Nizami eyni zamanda islam tarixini yaxşı bilən mütəfəkkir sənətkardır. İbrahim peyğəmbər, Nuh, Yaqub, Davud, Musa, İsa peyğəmbər haqqında məlumatı var idi.

Nizami bədii irsində islami hadisələrə, Qurani-Kərimdəki ayə və kəlamlara nə qədər istinadlar vardır. Nizami sənətinin haradan qaynaqlanması aydın olur. Onun yaradıcılığının qaynaqları saxələnmiş idi. Nizami yaradıcılığı Azərbaycanda fəlsəfənin inkişaf tarixi və mərhələləri haqqında əvəzsiz materialdır. Nizaminin yaradıcılığı fikri-fəlsəfi qaynaqlardan bəhrələnərək qoyduğu yeni problemlər tarixin qatlarına istinad etmiş və ölməz əsərlər yaratmışdır, hər bir əsərində tarixin hadisə və proseslərini araşdırmış, onun

mahiyyətinə varmış, öz təfəkkür süzgəcindən keçirmiş, eyni zamanda bədii, obrazlı surətdə cilalamışdır. Nizami hər bir tarixi şəxsiyyət və hadisə haqqında bədii, obrazlı vermiş olsa belə Evklip həndəsəsi, Arximedın fizikası, Qalileyin kəşfləri Nizamiyə tanış idi. Nizami Zərdüştilik, qədim hind materializminə, Çin fəlsəfəsi, antik yunan fəlsəfəsi, sufizm və Şərq elmi, nəzəri fikirlərindən çox mənalar aldığını sübut edir.

Nizami yazır:

“Çoxlu tarixlərə əl atdım  
Bir oxumamış hərf qoymadım.  
Pərakəndə düşmüş çıxıq vərəqləri yığdım  
Toplayıb xəzinə düzəltdim  
O gizli kimyaya bənzər sözlərdən  
Qərribə bir xəzinə yaptım” (2. s.210).

Xəzinə kimi toplanmış sözlər  
Ayrı-ayrı nüsxələrdə pərakəndə idi  
Hər bir nüsxədən bir maya aldım  
Onu öz şeirimə düzdüm, bəzədim  
Yeni tarixlərdən ziyadə  
Yəhudi, Nəsrani və Pəhləvi tarixini aradım” (2. s.54).

Belə ki, Nizaminin “Xəmsə”sinin pərakəndə səhifələri saralmış mənbələrdən istifadə olunduğunu vurğulayaraq şair açıq aydın göstərir. Eyni zamanda şair yuxarıdakı beytdə yeni tarixlərdən ziyadə yəhudi, nəsrani, pəhləvi tarixlərini aradım” – deyər etiraf edirdi.

Nizami Gəncəvi demək olar ki, özündən əvvəlki elmi, dini, fəlsəfi fikirləri dərinədən mənimsəmiş, öz xalqının mitologiyasını, fəlsəfəsini, dini baxışlarını dərinədən öyrənib, dərk edərək əsərlərində istifadə etmişdir. Onun dünyanın yaranması haqda söylədiyi fəlsəfi fikir hələ Şumer rəvayətlərinə qədər gedib çıxır. Şumer rəvayətlərində kainatın başlanğıcının sudan ibarət olduğunu qeyd etmişlər. Nizami Gəncəvi də eyni fikri “İskəndərnamə” əsərində belə izah edir: “Mən də əxz eləyim dünyaya təməl, mənə, su olmuşdur hər şeydən əvvəl” (2, s.495).

Yuxarıdakı fikrimizin qüvvəti olaraq V.O.Klüçevckinin dediyi kimi “əcdadlarımızı öyrənməklə biz özümüzü də öyrənirik. Tarixi bilmədən biz dünyaya gəlişimizin təsadüf olduğunu, necə və nə üçün yaşadığımızı, nəyə can atmalı olduğumuzu bilmədiyimizi etiraf etməliyik...” (3, s.375).

Buna misal olaraq Nizaminin qəhrəmanlarından Xosrov Pərvizin tarixi prototipi haqqında bəzi mənbələrdə məlumat verilir. Nizami Gəncəvi də öz əsərlərində tarixi prosesləri və hadisələri mənimsəmiş elə bil ki, tarixi

təcrübəni ümumiləşdirib dövrünün problemlərini öz əsərlərində əks etdirmişdir. Tarixi proseslərdə hadisələr heç vaxt tam təkrarlanmır. **(4, s.48)** Hegel yazır: “Hökmdarlara, dövlət adamlarına və xalqlara təkidlə tarixin təcrübəsindən örnək olmağı məsləhət görürlər ki, xalqlar və hökumətlər heç vaxt tarixdən dərs almayıblar... Hər dövrün öz xüsusi halları olur, hər dövr o qədər fərdi bir durum kəsb edir ki, burada yalnız həmin bu durumun özündən irəli gələn qərarlar qəbul etmək lazım, mümkün olur. Dünyadakı hadisələrin gedişində ümumi prinsip və ya oxşar hadisələr haqqında xatirələrimiz yardımçı ola bilmir, çünki indinin həyatiliyi və ya azadlığı ilə müqayisədə ağarmış “rəngi qaçmış” keçmişin xatirələrinin heç bir qüvvəsi olmur. **(5, s.7-8)**

Nizaminin ilk irihəcmli əsəri olan “Sirlər xəzinəsi”ndən “Sultan Səncər və qarı” hekayəsi ilə “Qabusnamə”dəki “Sultan Məsud və qarı” **(6, c. 236)**, “Siyasətnamə”də “Nuşirəvan və qarı” **(7, s.49-55)** hekayələri üst-üstə düşür. Nizaminin “Leyli və Məcnun” əsərinin haradan mənimsənilməsi və ya qaynaqlanması haqda danışarkən onun IX əsrdə yaşamış Əbul Əbubəkr əl-Valibinin “Divani Məcnun” şeir toplusuna gedib çatır. Bəzi elmi araşdırmalarada Məcnun bir xəyal obraz kimi verilir, bəzilərinə isə Məcnunun xəyali obraz deyil tarixi şəxsiyyət olduğu bəhs edilir. Təxminən VII əsrin axırlarına yaxın Ərəb tayfalarından olan Bəni-Əmir qəbiləsi içərisindən “Məcnun” təxəllüslü bir şair çıxmış və Leyliyə öz şeirlərini həsr etməklə şöhrəti yayılmışdır. Onun lirik şeirləri Bəni-Əmir qəbiləsində çox sevilirdi, ona görə də Məcnunun ölümündən sonra onlar zaman-zaman toplanmağa və əvəzlənməyə başlandı. **(1, s.46)**

Mənbələrə görə Məcnun və Leyli uşaqlıq illərində dəvə otarırmışlar. Məcnunda Leyliyə münasibətdə böyük məhəbbət yaranır. Çılğın Məcnun məhəbbətdən aqlını itirir, insanlardan qaçmağa vəhşi heyvanlarla dolanmağa başladı. Onu da qeyd etmək lazımdır ki, rəvayətlərdə Nofəlin də tarixi şəxsiyyət olduğu göstərilir. Nofəl ibn Məsəhhik adlı birisi bu barədə eşidib, onunla görüşə gəlir və Məcnunu səhrada libassız görür. Ona paltar geyindirir, Leyli ilə münasibəti yaratmağa yardımçı olacağına söz verir. Ancaq Leylinin qəbiləsi onu silahla qarşılayır. Sonrakı rəvayətlərdə Məcnunun atasının Leyliyə elçi getdiyi də bildirilir. Ancaq Leylini ona vermirlər. Rəvayətlərdə bir Şeyxin Məcnunu görmək istəməsi və Leylinin başqasına ərə verildiyini söylənilir. Şeyx ikinci dəfə Məcnunu arayıb-axtaranda onu ölmüş tapırlar.

IX əsrdə bu şeirlər sonralar rəvayətə çevrilmiş, yazılmış Leyli və Məcnunun məhəbbəti haqqında olan rəvayətlərin bünövrəsini, ruşeyimlərini qoymuşdur.



Nizami ümumbəşəri bir mütəfəkkir olmuşdur. Onun ümumbəşəriyyəti, humanizmi, tolerantlığı bu cəhətdən daha diqqət çəkir. “Yeddi gözəl” və “İskəndərnamə” əsərində müxtəlif xalqların nümayəndələrini məhəbbətlə təsvir edərək, öz yaradıcılığında hər cür cinsi, sosial, irqi diskriminasiyaya qarşı etiraz etmişdir:

Zənci dəmir kimi qara, parlaqdır,

Üzü qaradırsa, ürəyi ağdır (2, s. 90).

Bu global hisslər, onu heç bir zaman öz xalqının etnopsixoloji dəyərlərindən ayırmamışdır. Daha doğrusu hər iki amil, şairin şəxsiyyətində daha ahəngdar şəkildə bütünləşmişdir. Bu isə, Nizaminin həqiqi mənada mömin bir müsəlman olduğuna dəlalət edir. Çünki onun mənsub olduğu islam dini, bütün bəşəri ayrışdırmaları qarşı çıxaraq, yalnız bir üstünlüyü yəni təqvanı qəbul etmişdir. Buna görə də, Nizami oxucularını zəncinin “qara üzünə” deyil, onun “ağ qəlbinə” nəzər etməyə dəvət edir. Bununla, şair bəlkə də Məhəmməd peyğəmbərin ən sadıq səhabələrindən olan zənci Bilalə işarə etmişdir.

Nizaminin əsərlərində “Avesta”, orta əsr pəhləvi ədəbiyyatı, “Kitabi Dədə-Qorqud”, şifahi xalq yaradıcılığı, dövrün fars və ərəbdilli ədəbiyyatları, antik mənbələr, xristian və yəhudi mənbələri, “Qurani-Kərim” dövrün müsəlman ədəbiyyatı və digər mənbələr öz əksini tapmışdır:

Hər köhnə nüsxədən əsas alaraq,

Onu öz şeirimlə bəzədim ancaq.

Ən qədim tarixi əsərlərdən mən,

Yəhudi, nəsrani, pəhləvilərdən

Ən incə sözləri əlimə saldım (2, s.54).

O, dövrünün tarixi keçmişini və ümumiyyətlə, dünya tarixinin fəlsəfi problemlərini Firdovsinin İran xalqının tarixi keçmişinə əsaslanan “Şahnamə” əsərindən fərqli olaraq “İskəndərnamə” əsərində daha global və ümumbəşəri şəkildə ortaya qoymağa çalışmışdır. Bu əsər, həqiqətən dünya tarixinə və dünya mədəniyyət sisteminə yeni bir fəlsəfi baxış ortaya qoymuşdur. Buna görə də, Nizaminin istifadə etdiyi mənbələr müxtəlif dil, din və mədəniyyətləri əks etdirmişdir. O, qarşıya qoyduğu problemin həllində birbaşa müxtəlif mənbələrin özünə müraciət edərək, onları dərinlən tədqiq etmiş və onları tənqidi, elmi-məntiqi metodlar ilə təhlil etdikdən sonra poetik dildə oxucuya təqdim etmişdir:

Qələmə gərəkdir elə söz almaq,

Şüurdan, ağıldan olmasın uzaq (2, s.58).

Nizami həmçinin hər bir işdə olduğu kimi yaratdığı əsərlərdə də İlahi varlığın güc və qüdrətinin olduğunu göstərir. Böyük mütəfəkkir, təxəyyülündə canlanan fikirlərin, hikmətlərin İlahi varlıqdan onun şüurunda

inikası kimi dəyərləndirir. O, bunu “ayın üzərinə düşən nurla” müqayisə edir:

Qüdrətdən dünyaya buyruq olmasa,  
Şüura hikmətin nuru dolmasa,  
Bil, nə qələm yeni bir mətləb yazar,  
Nə də dırnaq tikər yeni bir paltar (10, s.25-26)  
Öz hikmətlərini göstər mənə Sən,  
Qəflət pərdəsini qaldır önümdən,  
Hər zaman fikrimin sən ol rəhbəri,  
Verdiyini alma sonralar geri (10, s.27).

Nizami Gəncəvi “İnkarla haqq sözü danmaq mı olar?” - deyərək, tarixi hadisələrə, mənbələrə qiymət verməkdə obyektiv olmanın zəruriliyini ortaya qoymuşdur. Onun obyektivliyi, şairin bütün dövrlərdə aktuallığını təmin etmişdir:

Haqqı eşitməsə, hər kəs dünyada  
Ömrünü kül edib verəcək bada (2, s.464).

Ən kəskin qələmlə ciddi yazılan,  
Dastanımda yoxdur, azacıq yalan (2, s.29).

Bütün əsərlərində Nizaminin yaratdığı rəvayətlər yaşadığı ərazi ilə bağlı olmuşdur. Nizaminin yaşayıb yaratdığı mühit, onun geniş və hərtərəfli biliyə malik olmasını təmin etmişdir. Hər zaman sual olunmuşdur ki, Nizaminin ideya qaynaqları haradan başlanır. Nizamişünas alim Y.E. Bertels yazır: “Müxtəlif xalqların bir-biri ilə integrasiyası, onların baxış dairəsini genişləndirir, ən müxtəlif ənənələrlə tanış olmağa imkan verirdi. Bu integrasiya nəticəsində Azərbaycan antik dünyanın ənənələrindən iki yolla Suriya-ərəb və Vizantiya-gürcü, yaxud erməni mədəniyyəti vasitəsilə istifadə etmək imkanı tapırdı. Antik nəzəriyyələrlə tanışlıq, oyanmaqda olan fikri irəliyə aparırdı. Nizaminin dünyagörüşü yalnız bu olduqca əlverişli şəraitdə təşəkkül edə bilərdi” [8, s.21]. Nizamişünas alim Elməddin Əlibəyzadə buna cavab olaraq deyir: “...bizi narahat edən budur ki, Sovet hakimiyyəti illərində bizim tariximiz, xüsusilə mənəvi aləmimiz bu cür müxtəlif yollarla saxtalaşdırılıb, inkar edilib. Bu da türk aləminə edilən “səlib yürüşlərindən biri idi... Nizamini yetirən güclü milli zəmin, güclü ənənə vardı ki, bunun kökləri çox qədimdən gəlir” (11, s.13-14).

Onu da əlavə etmək olar ki, tarixdə heç bir xalq məhdud bir coğrafi ərazidə qapanıb qalmamışdır. O, təmasda olduğu xalqdan öyrənib, özünün də müsbət cəhətlərini başqalarına öyrətmişdir. Bizim soy-kökümüz olan türklər də, çin, hind, fars, rus, ərəb və başqa xalqlarla qonşu olmuşlar. Beləliklə də onlarda istər iqtisadi, istərsə də mədəni-quruculuq, adən-

ənənə cəhətdə ümumbəşəri dəyərlərin formalaşmasında müstəsna rol oynamışdır.

Tarixdən məlumdur ki, soy-kökümüz olan qədim türklərin Böyük Hun İmperiyası olmuşdur. Çin ərazisində böyük təpələrin birində Hun türklərinin uzun müddət məskən saldığı müəyyən olunmuşdur. Bu haqda Nizami yazırdı:

Xəzər dağından Çin suyuna qədər

Türklərlə doludur bütün bu yerlər **(2, s.318)**.

Beləliklə ədibin türklərin çox qədim tarixə malik olmasından və böyük bir ərazidə məskən salmasından xəbərdar olduğu buradan aydındır.

Nizami Gəncəvi demək olar ki, özündən əvvəlki elmi, dini fəlsəfi fikirləri dərinədən mənimsəmiş, öz xalqının mifologiyasını, fəlsəfəsini, tarixini, dini baxışlarını dərinədən bilmiş, onları dərk edərək öz əsərlərində tənqidi və müqayisəli araşdırma metodu əsasında istifadə etmişdir. Onun əsərlərində bir çox fikirlər bəzən öz kökünü Qədim Şərq fəlsəfəsindən alır. Bu fəlsəfi dünyagörüşü sistemi ənənəvi bir sistem kimi regionda geniş yayılmışdır.

Mütəfəkkirin dünyagörüşünün formalaşmasında sufilik və əxiliyin böyük təsiri olmuşdur. Biz bunu XI-XII əsrlərdə Azərbaycan ərazisində formalaşan ədəbi mühiti araşdıran elmi materiallardan bilirik. Həmin dövrlərdə əxilik və sufilik mövcud idarəetmə sisteminə qarşı xalq arasında formalaşan və xalqı fiziki-mənəvi baxımdan birləşdirən hərəkətlər olmuşlar. Onlar daima xalqın ictimai birliyini və maariflənməsini təmin etmiş, hakimiyyət ilə xalq arasında olan uçurumun üzərində körpü rolunu oynamışlar. Əhalinin qədim politeist, tanrıçılıq dünyagörüşündən yeni islami dəyərlərə yiyələnməsində sufilərin ərəb dilində deyil, yerli türk, fars dillərində təbliğ etdikləri islam maarifçiliyinin rolu böyük olmuşdur. İslam maarifçiliyi əslində insanın özünü dərk etməsi ilə yanaşı, islam dininin cəmiyyətdə insanlara verdiyi hüquqlarla bilməsi demək idi. Nizami kimi digər ədiblər də bu sahədə xeyli iş görmüşlər. Onlar cəmiyyətin təkamül yolunu islam maarifçiliyində, elmdə, humanizmin yayılmasında, əxlaqi cəmiyyətin formalaşmasında görürdülər. Lakin onların xalq arasında olan ictimai-ədəbi fəaliyyətləri sonralar şifahi xalq yaradıcılığının bir hissəsinə çevrilmişdir. Lakin ərəb və fars dilində saraylar üçün yazdıqları əsərlər isə tarixə düşmüşlər. Bu fikirləri söyləməyə əsas verən bir çox faktiki tədqiqat materialları vardır.

Nizami üsyankar əxilərdən fərqli olaraq hakimiyyətin inqilabi yol ilə çevrilişi fikrinə tərəfdar deyildi. O, mövcud rejimin islah olunması istiqamətində təkamül prinsipinə əsaslanan tədbirlərin görülməsinin tərəfdarı olmuşdur. Bunun üçün şair öz əsərlərində hakimiyyəti qıcıqlandıran inqilabi metodlardan deyil, tarixi təkamülün mənəvi

qanunuyğunluqlarının nəticələrini ortaya qoyan simvolizm və ibrətamiz müqayisəli təhlil metodundan istifadə etmişdir. Eyni zamanda şair islamın axirət, ölüm anlayışı ilə, həmçinin ədalətsiz hökmdarların bu dünyada cəzalandırılacağı mənəvi-tarixi prinsipi ilə zülm, ədalətsizlik törədən hökmdarları qəflətçilikdən, cəhəltədən çəkəndirmək və əbədi səadətə qazanmaq uğrunda xeyirxah işlər görməyə, ədalətli olmağa çağırış metoduna üstünlük verirdi:

Əgər sən şahsansa şahlıq mülkünü azad et,

Əgər gövhərsənsə, İlahi tacını abad et.

Məmləkətin evini yıxan sitəmkar

Əbədi dövlət (səadət) xalqı az incitməkdən hasildir.

Qabaqda aqibət var, gəl, ondan qabaq

Öz əməllərini gözdən keçir və (gələcək haqda) fikirləş (12, s.88).

Sitəmlə cahanı tutmaq olmaz,

Ölkəni (məmləkəti) yalnız ədalətlə almaq olar (12, s.89).

Ruzigara bax ki, səndə nə üns qalıb, nə insaf,

Namərdlik ucbatından insandan qaçır insan.

Hanı ülfət, mərifət? İtib tələf olubdur,

İnsanlar qalırsa da, insanlıq məhv olubdur.

Dünya uzaq düşübdür Süleyman dünyasından,

Sanki qeybə çəkilməmiş gerçək insan, ər insan (12, s.149).

Nizami insanları özlərinə qarşı tələbkar olmalarını, öz nəfsləri ilə mübarizə aparmaqlarını istəmişdir. Çünki həqiqətən də problem cəmiyyəti təşkil edən insanların özündə yerləşirdi. Lakin insanların dünyagörüşündə əsrlərlə kök salan ənənəvi əxlaq normaları buna mane olurdu. Bunun yeganə yolu onların İlahi qanunlara itaət etməsində idi. Çünki şəriət əxlaqı, fərdi və sosial planda inkişafın və dəyər qazanmanın ölçüsü olmuşdur.

Nizami xalqa zülm edən hökmdarları öz əməlindən çəkəndirməyə çalışırdı. O bildirir ki, təbiət qanunlarına qarşı çıxan cəmiyyət İlahi iradənin ədalət prinsipi ilə toqquşur və nəticədə zülm edən zülm ilə, adil hökmdarlar isə xalqın sevgisi ilə qarşılaşacaqdır:

Hər kəs zülm eləsə görəcək sitəm,

Ən ağır cəzaya olacaq düşar.

Oldu ədalətlə yer üzü abad,

İnsanlar oldular zülmədən azad (10, s.57).

Zorakılıq dağıdar, viran edər ölkəni,

Ədalət səadətlə abad edər ölkəni.

Qiyamətin cəzası gözlər hökmdarları,

Unutma haqsızlıqla axıtdığın qanları (13, s.75).

Nizami Gəncəvinin sufiliyə bağlılığı, özünü hələ onun yaradıcılığının ilkin dövrlərindən yəni “Sirlər Xəzinəsi” əsərindən biruzə verir. Sufizmin əsas obyektə olan insanın kamilliyi problemi, onun əsərlərinin əsas mahiyyətini təşkil edir. Sufilərin cəmiyyətdə kamil insanı yetişdirmək üçün etdikləri cəhdləri nəfsin tərbiyəsi ilə bağlı olmuşdur. Nizami də öz əsərlərində kamil cəmiyyətin formalaşmasını kamil insanın nəfsinin tərbiyə yolu yetişdirilməsində görürdü. İnsan daima öz nəfsini islah etməli və maddi istəklərinin quluna çevrilməməlidir. Şəxsi və ictimai mənada əsl səadət bu cür əldə oluna bilər.

“Sirlər xəzinəsi” əsərindən aydın olur ki, şair hələ çox gənc yaşlarından sufi məktəbində yetişmişdir. Sufi fəlsəfəsi demək olar ki, onu ömrünün sonuna qədər təqib etmişdir. Sufilərdə xüsusi psixoloji təkmilləşmə praktikasını nəzərə alsaq, deyə bilərik ki, Nizami həm də metafizik aləmlə ünsiyyət quran bəsirət əhlindən olmuşdur. O, öz əsərlərində buna işarət edir. Nizami ilk əsərində öz mürşidi və özünün müridliyi barədə məlumat verir:

Ədəb dərsinə keçdi o riyazət öyrədən,  
Məni doqquz fələyin çıxartdı çevrəsindən  
Sözü daşdan keçən pır bizimçün qürur idi,  
Tanrımız olmasa da Tanrıdır bir nur idi (12, s.123).

Orta əsr Şərqdə (XI əsr) sufiliyi ədəbiyyata gətirən və sonralar sufi didaktik poeziyasının inkişafına təkan verən Sənai Qəznəvinin təsiri Nizaminin ilkin yaradıcılığında aydın görünür. Nizami “Sirlər Xəzinəsi” əsərində bu şairin adını çəkir. O, özünə qədər formalaşan sufi poeziyasının bir çox simvolika və alleqoriyalarından öz bədii obraz, məcaz və təşbehləri üçün istifadə etmişdir. Mütəfəkkirin ilk əsərində sufizmin eşq fəlsəfəsi özünü daha aydın şəkildə biruzə vermişdir.

Eşqidir mehrabı uca göylərin

Eşqisiz ey dünya nədir dəyərin (10, s.402).

Eşq sufilikdə olduğu kimi İlahi birliyə “Vəhdət əl Vücut” mərtəbəsinə yetişdirir. Məcnun təsadüfən yol üzərində «Leyli və Məcnun» yazıldığını görür və Leyli adını oradan silir. Ondan bunu nə üçün belə etdiyini soruşanda deyir ki, ikimizə bir nişanə bəsdır. Aşıqın qəlbini yarsan, ondan məşuqə çıxar. Məşuqə qoy iç olsun, aşıq isə ona örtük. İkimizə ortağ bir ürək bəsdır. Kök birdir. Səni özümə tərəf çəkirəm ki, iki bir olsun, ikilik, ayrılıq aradan getsin. Nizami, bununla bütün varlığın eşq yolu ilə vəhdət halına gəldiyini və harmonik vəhdət halının isə İlahi eşq ilə mümkün olduğunu bildirir. Eşq həmçinin mənəvi təkamülün, humanizmin əsas meyarıdır. Çünki eşq Xosrov kimi daş ürəkli bir hökmdarın qəlbini əritdi, Fərhad kimi cəngavərin külüngü ilə Bisutun dağına yox etdi. Nizaminin ortaya qoymaq

istədiyi əsas ontoloji ideya, məhz sufiliyin yəni islamın əsas varlıq prinsipi-  
pidir.

Nizami Gəncəvinin yaradıcılığı dərin fəlsəfi dünyagörüşü sisteminə  
söykənir. Onun adını dövrün məşhur filosofları olan Baba Kuhi, Eynəlqüzat  
Miyanəci, Bəhmənyar, Ş. Sührəvərdi ilə birgə çəkmək olar (25, s.126).  
Onun fəlsəfi görüşləri Fərabinin, Birününin, İbn Rüşdün dünyagörüşü və  
əxlaqi təlimi ilə bilavasitə səsləşir. İlk və son əsərləri, onun daxili aləmini,  
dünyagörüşünü, fəlsəfi əqidəsini əks etdirir. O, bu əsərlərində öz fəlsəfi  
fikirlərini ortaya qoymuşdur. Şair, yunan alim və filosoflarından onun  
kainatla bağlı maraqlandıran suallara cavab axtarırdı . Lakin onun fəlsəfi  
görüşlər sistemi Fərabidən, İbn Sinadan fərqli olaraq, daha sintetik xarakter  
daşıyır.Yəni Nizaminin fəlsəfi görüşləri antik fəlsəfi irsinin davamı kimi  
deyil, məhz qədim şərq fəlsəfi irsinin antik və sufizm ilə mürəkkəb sintezi  
kimi ortaya çıxır.Bu baxımdan onun fəlsəfi görüşləri özünəməxsus, təkraro-  
lunmaz və orijinaldır.

Nizami, ərəb, fars, türk dilləri ilə yanaşı, pəhləvi, gürcü dilini də bilmişdir.  
Bu dillərlə tanışlıq qədim dövrün mənəvi irsinin daha dolğun və düzgün  
öyrənilməsinə şərait yaratmışdır. Biz Nizaminin əsərlərində yunan  
filosoflarına tez-tez müraciət etməsini, onlarla elmi bəhslərə girdiyini  
görürük.Onun həmçinin əsərlərindən göründüyü kimi dövrünün bütün  
elmləri ilə yaxından tanışlığı, şairin dünyagörüşünün həddindən artıq zəngin  
olmasına dəlalət edir. O, öz dövrünün filosofları ilə yanaşı, həmçinin yunan  
və hind filosofları ilə (14, s.4), bir çox fəlsəfi cərəyanların təlimləri ilə  
yaxından tanış olmuşdur (14, s.108). Nizaminin yaşadığı dövrdə regionda  
iradə azadlığı məsələsində fərqli mövqe tutan mütəzilə fəlsəfi görüşləri  
geniş yayılmışdı. O, bu filosofların fikirlərinə təqlidçilik mövqeyindən  
deyil, tənqidi və yaradıcı mövqedən yanaşırdı. Onun fəlsəfi fikirlərinin  
əsərdən-əsərə daha da təkmilləşdiyini, həmçinin ədibin öz təfəkkürü ilə öz  
dövrünün fəvqünə çıxdığını müşahidə edirik.Məsələn, Nizami yunanların  
qul sahiblərinin mənafeyinə xidmət edən demokratiyasını, hindlilərin  
ədalətsiz kasta sistemini tənqid edir və onların antihumanizminə qarşı  
çıxırdı.Eyni zamanda bəzi müsəlman ruhanilərinin dünyanı inkar edərək,  
ictimai itaətə səsləyən axirətçilik, fanilik şüarlarını cəsarətlə tənqid edirdi.

Nizami Gəncəvi, ilk dövrlərdə İran şairi Firdovsinin yaradıcılığından bir  
qədər yararlanmışdı. Lakin onun yaratdığı ədəbi məktəb artıq öz dövrü və  
gələcək ədəbi irs üçün yeni bir istiqamət olmuşdur. Bu istiqamət tarix,  
fəlsəfə, din, xalq yaradıcılığı və digər sahələri özündə üzvu şəkildə  
birləşdirən sintetik bir düşüncə tərzidir.Nizaminin yaradıcılığı özünəqədər-  
ki dövrün mədəni-mənəvi irsinin yekunu idi. O, fars millətçiliyinə köklənən  
Firdovsinin “Şahnamə” əsərindən fərqli olaraq, öz əsərlərində

ümumbəşəriyyə, humanizmə əsaslandı. Bu da, təbii ki, İslam dininin ümmətçilik, ümumbəşəriyyət, humanizm ideyalarından qaynaqlanırdı. Sufizmin eşq fəlsəfəsi, onun bütün əsərlərinin mahiyyətində dayanırdı.

Biz Nizaminin əsərlərində həmçinin qədim tarixi dövrlərin hadisələrinə, dini inanclarının təsvirinə təsadüf edirik. Əlbəttə, bunlar Nizaminin dövrü üçün artıq tarixi keçmiş hesab oluna bilərdi. Lakin şair onları təkrar etməklə öz dövrünün reallıqlarını ortaya qoyurdu. O, bununla baxımdan tarixin forma baxımından dəyişdiyini, lakin məzmun baxımından eyni ssenarinin davam etdiyini göstərməyə çalışırdı. Bu daima, istismar edənlərin və istismar olunanların tarix səhnəsində oyununa bənzəyirdi. Bu prinsipdən biz Nizaminin əsərlərini təhlil edəndə, şairin yaşadığı dövrün nə qədər mürəkkəb bir dövr olduğunu və əvvəlki Sasani şahları dövründən çox da fərqlənmədiyini görürük. Nizami müdrik bir insan kimi tarixi prosesləri yaxşı dərk edirdi və buna görə də, heç bir zaman saraya getmədi və həmişə xalqının yanında olmağı üstün tutdu. Bu da təbii ki, onu xalq təşkilatı kimi formalaşan əxilik təşkilatının yanında olmasını təmin etdi. Biz bunu həmçinin şairin yaradıcılığında aydın müşahidə edirik. Onun əsərlərində sadə insanlar, xalq qəhrəmanları müsbət obrazlar kimi həmişə alqışlandığı zaman, hakimiyyəti təmsil edən saray obrazları, hökmdarlar daima tarixi keçmiş nümunəsində tənqid atəşinə tutulmuşdur.

Nizaminin yaradıcılığında real hökmdar obrazları ilə qeyri-real hökmdar obrazları arasında paralellər aparılır (**16, s.135**). Bu tarixi keçidlər arasında hərdən aparılan paralelləri müşahidə etmək çətin olur. Bu baxımdan onun əsərlərinin böyük elmi-tarixi əhəmiyyəti vardır. Eyni zamanda Nizami tarixin fəlsəfəsi probleminin yeni həllini ortaya qoyur. Tarixi hadisələr öz zamanına görə fərqlənsə də, onlar öz məzmununa görə bir-biri ilə kəşisirlər. Nizami bu metoddan istifadə edərək dövrünün hökmdarlarına və hadisələrinə öz münasibətini bildirmişdir.

Nizaminin elmi-fəlsəfi fikirlərində bir çox mədəniyyətlərlə paralellər tapmaq mümkündür. Bunlar həmçinin onun çox geniş bir biliyə və dünya-görüşünə malik olduğunu göstərir. Onun ensiklopedik biliklərə yiyələnməsi, dövrünün tələblərindən irəli gəlirdi (**17, s.20**). Onun əsərlərinin təhlili göstərir ki, Nizami dövrünün dini və dünyəvi elmləri ilə dərindən məşğul olmuşdur. Onun humanitar və dəqiq elmlər barədə söylədiyi fikirlər, elmin inkişaf tarixini öyrənmək baxımından çox əhəmiyyətlidir (**18, s.103**). Şairin bəhs etdiyi qəhrəmanlar və əsərlərində təsvir etdiyi hadisələr təkcə şair təxəyyülünün məhsulu olmayıb, məhz mövcud tarixi şəxsiyyət və hadisələrin obrazlı, bədii gerçəkliklə tərənnüm formasıdır. Buna görə də, Nizaminin ortaya qoyduğu tarixi faktlar, Herodotun bir zamanlar yazdığı

“Tarix” əsəri qədər əhəmiyyətli dir. Onun əsərləri, həm tarixi keçmiş, həm də tarixi mədəni-mənəvi irsi, fəlsəfi düşüncə tarixini öyrənmək baxımından çox önəmlidir.

Lakin Nizaminin Gəncədən kənara çıxmadığını nəzərə alsaq deyə bilərik ki, həqiqətən Azərbaycan ərazisi bütün dövrlərdə və həmçinin şairin yaşadığı dövrdə bütün mədəniyyətlərin kəsişdiyi yer olduğu üçün, ümumbəşəriilik regionun ənənəvi irsindən qaynaqlanırdı. Nizami də məhz belə çox qədim tarixə malik olan regional mədəni irs mühitində yetişmişdir. Buna görə də şairin fikirləri xalq yaradıcılığı ilə qədim şumer ənənələrinə qədər uzanır. Məsələn, şumerlərdə kainatın başlanğıcının və ya ilkin maddənin sudan ibarət olması ilə bağlı fikirlər, qədim dövrlərdən mədəni regionda geniş yayılan bir fikir olmuşdur. Bunun, yunan milet məktəbinin nümayəndələrindən olan Miletli Falesin fəlsəfi fikirlərinin də əsasında dayandığını, yaxud İslam mənbələrində olduğunu görürük. Nizami Gəncəvi də, bu ideyanı öz əsərində dəstəkləmişdir:

Mən də əxz eləyim: dünyaya təməl

Məncə, su olmuşdur hər şeydən əvvəl (2, s.495).

Nizaminin yaradıcılığının tədqiqi sübut edir ki, şair qədim Şərq mədəniyyətinin həm ədəbi əsərləri, mənbələri ilə, həm də xalqın şifahi yaradıcılığı ilə çox yaxından tanış olmuşdur. Bu şifahi və yazılı mənbələrin Nizaminin əsərləri ilə müqayisəsində aşkar olur. Məsələn, “İskəndərnamə” əsərində İskəndərin yeddi alim ilə xəlvətə çekilməsini, “Bilqamuş” dastanındakı “Yeddi müdrik” hekayəsi ilə müqayisə etmək olar. Dastanda əbədi həyat axtarışında dünyanı dolaşmış, zülmətləri keçən qəhrəman, əbədiyyət rəmzinə (gənclik çiçəyi) ələ keçirsədə, nəticədə o, ona qismət olmur. Bu süjet, “Avesta”da həmçinin öz əksini tapmışdır.

Dünyada bütün resursları əldə edən böyük sərkərdə və dövlət başçıları, yalnız əbədiyyəti ələ keçirmək qayğısı ilə yaşamışdılar. Bu axtarış, onların məğlubiyyətinə və bəzən də ölümünə səbəb olmuşdur. Qədim Şərq mədəniyyətindən ənənəvi yol ilə gələn bu süjet, “Avesta”da olduğu kimi, həmçinin Nizaminin “İskəndərnamə” əsərində öz əksini tapmışdır. Bu ənənəvi vahid süjet, əbədiyyətin maddi aləmdə deyil, mənəvi aləmdə olduğunu göstərir. Tədqiqatçı alim İsmayıl Ömərov “Bilqamus” dastanı haqqında yazır: “Bu dastan öz məzmununa görə də Azərbaycan folkloru, xüsusilə nağıl və əfsanələrimizdə rast gəlinən yeraltı dünyaya, gedərgəlməzə, dünyanın o başına getmək kimi süjetlər, xüsusilə dirilik suyu, həyat ağacı, əbədi həyat tapılması kimi motivlər bu dastanda da vardır” (19, s.7).

Regionun mədəniyyət tarixini daha dərinləndirən anlamaq üçün, regionun böyük abidələrindən olan “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanını Nizaminin əsərləri ilə



ideya məzmun baxımından müqayisə edə bilərik. Bu müqayisədə bir çox təbii paralellər ortaya çıxır. Nizamidə aqıl çoban və qoca surətləri, atın tərfi (Xosrovun Şəbdizi, Şirinin Gülgünü, İskəndərə çinli türk xaqanının hədiyyə etdiyi at) Azərbaycan nağıl və dastanları ilə səsləşir. Nizaminin yaratdığı qadın surətləri – Fitnə, Nüşabə, Nistəndərcahan, at çapan, cövgən oynadan Şirin elə bil “Dədə-Qorqud” boylarındakı igid qadın surətlərindən ruhən qida alıb əbədləşmişdir. Elə bil Dəli Domrulun sevimli əri yolunda ölümü belə qəbul etməyə hazır olan vəfalı qadını sonralar yeni keyfiyyətlə Azərbaycan ədəbiyyatını dünya ədəbiyyatı səviyyəsinə qaldıran əsərlərin qəhrəmanı Şirinə, Leyliyə çevrilmişdir. Elə bil ki, Nizami yaratdığı ölməz daşyonan Fərhadı “Salur Qazanın evinin yağmalandığı boyu”nda təsvir edilən Qaraca çobandan təsirlənərək yaratmışdır. Bəhram Gur isə elə bil ovçuluq məharətini Bəkildən öyrənmişdir (“Bəkil oğlu İmranın boyu”). Nizaminin böyüklüyünün əsas səbəblərindən biri də, onun xalq yaradıcılığı ilə çox sıx bağlı olması idi (20, s.1).

Göründüyü kimi, bu motivlər şairin əsərlərinə həm yazılı, həm də şifahi ədəbiyyatla yol tapa bilərdi. Nizami öz yaradıcılığı ilə sanki, fəlsəfi fikir sahəsində olduğu kimi, ədəbiyyat sahəsində də dövrün özünəqədər olan yazılı-şifahi fəlsəfi-ədəbi irsinin yekunu idi. Nizami həmin dövrdə şumerlərin mixi yazıları ilə tanış olmamışdır. Lakin xalq yaradıcılığı ilə şumerlərin dövründən gələn bu mədəni-mənəvi irsə yiyələnmişdir. Çünki Nizaminin yiyələndiyi bu irs, onun ana dilində yayılan yerli xalq ədəbiyyatının doğma ənənəsi idi. Əslində, İskəndər obrazı tarixi obrazdan daha çox ideallaşdırılmış ədəbi bir obraz xarakteri daşıyırdı. Onun simasında xalq yaradıcılığı milli qəhrəmanlıq obrazlarının keyfiyyətləri əks olunmuşdur.

Bunlar bir daha Nizaminin yararlandığı irsin daha qədim ənənələrə malik olduğunu sübut edir. Bütün bu araşdırmalar və ortaya çıxan faktlar, regionda mühitin formalaşmasında türkçülüyn ədəbi və mədəni baxımdan çox qədim ənənələrə malik olduğunu və Nizaminin də həmin mühitdə yetişdiyini göstərir. Məhz bu mühitdə sufilik və əxilik kimi ictimai-mənəvi hərəkətlərin təşəkkül tapması və Nizami kimi şairlərimiz həmin təşkilatlarda təmsil olunması da təbii hadisə idi. Çünki çox qədimdən davam edən mədəni irs, məhz şairin yaşadığı dövrdən öz mövcudiyyətini yeni bir formada yəni əxilik və sufilik istiqamətində davam etdirdi. Həmin irsin araşdırılması isə, Nizaminin əsərlərinin elmi-fəlsəfi təhlilindən keçir.

Nizaminin yaşadığı dövr bildiyimiz kimi sosial-siyasi baxımdan çox mürəkkəb bir dövr olmuşdur. Azərbaycan ərazisində baş verən sosial-siyasi hadisələr demək olar ki, bütün xilafət ərazisi üçün xarakterik olmuşdur. Lakin regionda minilliklərlə davam edən monarxiya sistemlərinin qədim dövlətçilik ənənələri yerli xalqların azadlıq və hüquqlarını

pozmuşdur. Məhz həmin sosial-siyasi sistemə alternativ olaraq şəriət qanunları əsasında idarə olunan və ilk nümunəsi ilkin müsəlmanlar tərəfindən Mədinə şəhərində qurulan dövlət sistemi meydana çıxmışdır. Dünya və İlahi hakimiyyətin üzvi vəhdətini təşkil edən və bunu cəmiyyətin praktiki həyatına tətbiq edən İslam hüququ, hakimiyyətin bölünməz olduğunu, bütün zaman və məkan ölçülərini əhatə edən bu hakimiyyətin cəmiyyəti daim bu ölçülər çərçivəsində maddi-mənəvi inkişafına xidmət etdiyini və onun yalnız Allaha aid olduğunu bildirir. İslam hakimiyyətinin həqiqi modeli, səadət əsrinə və ilk dövrə - xəlifə dövrünə təsadüf edir. Lakin sonrakı dövrlərin tarixi hadisələri xilafət ideyasının öz ilkin məzmunundan ayrıldığını və yenidən xilafət bayrağı altında ənənəvi monarxiya sistemə yuvarlandığını təsdiq edir. Buna görə də, xilafətin hansı formada idarə olunması məsələsi aktuallaşır. Nizami İslamın xəlifəlik ideyasına öz münasibətini sosial-siyasi görüşlərində bildirmişdir. İslamda klassik dövlət modeli xəlifəlik və ya imamət məsələsinin əsas prinsipləri olan ədalət və şura prinsipləri, demək olar ki, şairin ictimai ideyalarının da təməl prinsipləri olmuşur. Nizami bu prinsipə əsaslanaraq Yaradanı yeganə qanunverici hakim qəbul etmiş, onun seçdiyi peyğəmbərləri, hökmdarları isə İlahi iradənin təmsilçiləri kimi tanımışdır.

Bildiyimiz kimi Nizami Gəncəvinin yaşadığı dövrdə ərəb dilinə çevrilən yunan müəlliflərinin, xüsusilə Aristotel və Platonun sosial-siyasi və fəlsəfi ideyaları orta əsr müsəlman mütəfəkkirlərinin dünyagörüşünə böyük təsir göstərmişdir. Bu baxımdan yunan müəlliflərinin dövlət və cəmiyyət, onun idarə olunması, sosial ədalət ilə bağlı fikirləri öz əksini orta əsr müsəlman mütəfəkkirlərinin əsərlərində də tapır. Lakin müsəlman Şərqində bu ideyalar İbn Sina, Əl Fərabi, İbn Xəldun və başqa bu kimi mütəfəkkirlərin əsərlərində yeni inkişaf mərhələsinə qədəm qoyur. Onlar arasında həmin dövrlərin filosof-şairi Nizami Gəncəvinin də adını çəkmək olar. Nizami onlardan fərqli olaraq əxi ideyalarının öz sosial-siyasi ideyaları ilə müqayisəli təhlil nəticəsində inkişaf etdirmiş və onları öz əsərlərinin sosial-siyasi ideyalarında tərənnüm etmişdir (21, s.41).

Orta əsr müsəlman mütəfəkkirlərinin sosial-siyasi ideyalarını birləşdirən ümumi cəhət, “ideal cəmiyyət”, “ideal dövlət”, “xoşbəxtlər ölkəsi” ideyasıdır. Bu, Orta Şərq müsəlman aləmində mövcud olan bir çox ictimai təlimlərdən biridir. Fərabinin “xeyrxah şəhər” sosial utopiyası ilə Nizaminin «xoşbəxtlər ölkəsi» sosial ideyası arasında paralellər aparmaq mümkündür (22, s.103). Onun sosial utopiyası ictimai gözəllik ideyasının zirvəsidir. Bu cəmiyyətdə təbəqələşmə yoxdur və insanlar bərabər hüquqludurlar. Nizami dövrünün utopik azadlıq ideyasının ilk yaradıcısı

kimi ortaya çıxır. O, bu fikirləri ilə avropada utopik sosialistləri qabaqlamışdır (23, s.64).

Nizaminin yaradıcılığında utopik cəmiyyətin təsvirinə tez-tez yer verilir. O, əsasən cəmiyyətin idarə olunmasında ədalət, humanizm, mərhəmət prinsiplərinə əsaslanır (24, s.218). Bu da onun həm yaşadığı cəmiyyətdən narazılığını, həm də insanın yalnız xoşbəxt cəmiyyətdə xoşbəxt ola biləcəyinə inamından irəli gəlir. Nizami dövrünün naqisliklərindən – əyriliklərindən, yalançılıqdan, rüşvətdən, xəyanətdən və başqa şeylərdən çox şikayətlənir. Yəni o yaşadığı cəmiyyətin ideal saydığı cəmiyyətdən xeyli fərqləndiyini deyir. Və xoşbəxt saydığı cəmiyyəti təsvir edir. O, doğru danışan, düz işlər görən, xeyirxah, heç kəsə pislilik etməyən insanların cəmiyyətidir. Burada Nizaminin qədim Yunan filosoflarının utopik cəmiyyət təsəvvürləri ilə qismən uyğunluğu duyulur. Xüsusilə, Sokratın xeyirxah insanlar icmasına, Platonun dövlətinə qismən yaxınlıq görünür.

Nizami Gəncəvi eşq fəlsəfəsi ilə ictimai rejimin çirkinliklərini ortaya qoymuşdur. Məcnunun eşqi yaşadığı cahil cəmiyyətdə özünə yer tapmır. Deməli, Nizamiyə görə İlahi ədalətin, harmoniyanın və ictimai təkamülün əsas düşməni cahillikdir. Cahillik isə bütün varlığı vəhdətə gətirən İlahi eşqdən məhrum olanların idrakıdır. Nizami var-dövləti, vəzifəni, eyş-işrəti hər şeydən uca tutan cəhalət obrazlarını əsərlərində aydın şəkildə işıqlandırmış və onları kamil insan obrazları ilə üz-üzə qoymuşdur. Mütəfəkkir bu metodla cəmiyyətdə sosial-əxlaqi xeyir və şəər problemini həll etməyə çalışmışdır.

### **Ədəbiyyat:**

1. Azadə R. Nizami və onun poeziya sələfləri. Bakı, Elm, 1999.
2. Nizami Gəncəvi. İskəndərnamə. “Şərəfnamə” tər. A.Şaiq. “Yazıçı” nəşriyyatı. B., 1982.
3. Ключевский В.О. Соч. т.9. М.: Мысль, 1990, Материалы разных лет.
4. В.О.Ключевский. Под ред. В.Л.Янина. Послесловие и комментарии В.А.Кириной.
5. Leyla Nəsirzadə. Sosial proqnozlaşdırma metodları. “Elmi əsərlər” №2 (29), 2017.
6. Гегель Т.Ф.Философия истории. Соч. В 9 т. Т. VIII. М. - №. Соцэккиз . 1935.
7. Qobusnamə - Кабуснаме. М. Изд-во восточной литературы, 1958.
8. Nizamülmülk. Siyasətnamə. B., 1987.
9. Bertels Y. Böyük Azərbaycan şairi Nizami. Bakı, EA Nəşriyyatı. B., 1940.
10. Nizami Gəncəvi. “İskəndərnamə”, (İqbalnamə, Azərbaycan SSREA Nəşriyyatı, B. 1967.
11. Nizami Gəncəvi. “Xosrov və Şirin”. “Yazıçı” nəşriyyatı. B. 1983.
12. Əlibəyadə E. Nizami və tariximiz. Bakı, 2004.

13. Nizami Gəncəvi. "Lirika, Sirlər xəzinəsi, Şərfnamə". Yazıçı, B., 1988.
14. Nizami Gəncəvi. "Sirlər Xəzinəsi" (bədiî tərcümə) tərc. S.Rüstəm və A.Sarovlu. B., Yazıçı, 1981.
15. Мустафаев Дж. Философские и этические воззрения Низами, Баку, Изд. АН Азербайджанской ССР, Баку, 1962.
16. Кулизаде З. Теоретические проблемы истории культуры Востока и низамиведение, Баку, «Элм».
17. Əkbərov Z. Mənəvi yüksəlişə çağırən sənətkar // "Nizami Gəncəvi" jurnalı, JVb 1-2, səh.3-14.
18. Cəfər M. Nizaminin fikir dünyası, Bakı, Yazıçı, 1981.
19. Əhmədov Ə. Nizami - elmşünas, Bakı, "Azərbaycan" nəşriyyatı, 1992.
20. "Bilqamus" dastanı, Müqəddimə, "Gənclik" nəşriyyatı, Bakı, 1999.
21. Araslı H. Nizami əsərlərinin el variantları. Müqəddimə. Bakı, Azərnəşr, 1941.
22. Məmmədov Q. Nizami Gəncəvinin ictimai və siyasi görüşləri, Bakı, Azərnəşr, 1962.
23. Quluzadə Z. Renessansın Şərq zəmini // "Azərbaycan Renessansı və Nizami Gəncəvi" məqalələr məcmuəsi, Bakı, Elm, 1984.
24. Кулизаде З. О некоторых особенностях развития восточной философии XIII-XIV вв.
25. «Из истории средневековой восточной философии» (сб.ст.), Баку, «Элм», 1989.

## **Qüdsiyyə Əliyeva**

### **Cənubi Qafqazın ən yeni tarix fəlsəfəsi**

XX əsrin sonunda sosialist dövlətləri birliyinin dağılması nəticəsində Orta və Şərqi Avropadan Orta Asya, Qafqaza qədər geniş bir coğrafiyada müstəmləkə və diktatura rejimlərinin dağılması ilə müşayiət olunan yeni müstəqil dövlətlər və milli oyanış hərəkətləri yarandı. 1991-ci ildə Sovet dövlətinin süqutu ilə sovet sosialist respublikaları SSRİ Konstitusiyasının (1936 və 1977-ci il) formal suverenlik hüququ statusuna əsasən, Rusiya Federasiyası tərəfindən "müstəqil dövlətlər" elan edildi və onlar çox keçmədən "millətlərin özünütəyin hüququ"na istinadən Beynəlxalq Birlik tərəfindən de-yure tanındılar. Postsovet məkanının cənub-qərb ərazilərini təşkil edən və Zaqafqaziya adı ilə tanınan regionda üç müstəqil - Azərbaycan, Ermənistan və Gürcüstan dövlətləri meydana çıxdı.

Qapalı, totalitar siyasi-iqtisadi mühitdən fərqli bir dünya sisteminə açılan yeni müstəqil dövlətlər, demokratiya və bazar iqtisadiyyatının gətirdiyi gözlənilməz liberal dəyərlər ilə, onların tədricən formalaşdırdığı yeni sosial-mədəni, siyasi və iqtisadi problemlər ilə qarşılaşdılar. Bu, sosial-iqtisadi baxımdan mərkəzdən (Moskva) və bir-birindən asılı vəziyyətdə olan müstəqil dövlətlərin ağır sosial-iqtisadi problemlər ilə üzləşməsinə, həmçinin bir-birinə ərazi iddiaları ilə bağlı etnik münaqişələrin,

etnoseparatçılıq amillərinin genişlənməsinə şərait yaratdı. Bu ərazilərdə böyük dövlətlərin geosiyasi və iqtisadi maraqlarının toqquşması, mövcud problemlərin dərinləşməsinə və onların həlli yollarının daha da mürəkkəbləşməsinə səbəb oldu. Belə bir tarixi keçid şəraitində müstəqil milli dövlət quruculuğu və onun təhlükəsizliyi, region dövlətləri üçün ən mühüm məsələyə çevrildi.

Cənubi Qafqazda vətəndaş millətçiliyi Azərbaycan və Gürcüstan dövlətlərini təmsilində müşahidə olunur. Burada dövlətin leqitimliyi, vətəndaşların siyasi qərarların çıxarılması prosesində fəal iştirakı səviyyəsi ilə müəyyənləşir və vətəndaşlıq statusu milli identikliyin əsasında dayanır. Burada insan hüquqlarına və liberal dəyərlərə istinad edən liberal millətçilik inkişaf edir. Burada əsas tələb, bütün vətəndaşların dövlət dilini və ölkənin tarixini bilməsi, eyni zamanda onun təməl dəyərlərini bölüşdürməsi vacib şərtlərdir.

Milli dövlət quruculuğu ideyası, Qərbi Avropadan Cənubi Qafqaza hələ XIX əsrin ortalarından başlayaraq maarifçilik və kapitalizm yolu ilə yayılmışdır. Bu baxımdan, maarifçiliyin ideoloji mərkəzi hesab olunan Tiflis şəhəri və kapitalist neft sənayesinin mərkəzinə çevrilən Bakı şəhəri, millətçilik, milli dövlətçilik ideyalarının əsas mərkəzləri olmuşlar. Avropada və Cənubi Qafqazda millətçiliyin, milli dövlətçilik proseslərinin tarixini müqayisəli şəkildə araşdırsaq görürük ki, onlar arasında oxşar cəhətlər vardır. Hər iki müxtəlif regionda millətçilik hərəkəti mədəni mərhələdən siyasi mərhələyə qədəm qoymuşdur. Cənubi Qafqazda mədəni millətçiliyin formalaşmasında və inkişafında avropa maarifçiliyinin rolu böyük olmuşdur. Çünki maarifçilik ideyaları qeyri-ənənəvi düşüncəyə malik milli burjuaziyanın və mədəni millətçiliyin formalaşmasına təsir göstərmişdir (1, s.44).

Mədəni millətçilik Cənubi Qafqazda XIX əsrdə milli burjuaziya tərəfindən formalaşan milli ədəbi dilin inkişafında və ona əsaslanan milli dünyəvi təhsilin, mətbuatın, ədəbiyyatın yaranmasında, ictimai birliklərin, mədəni-maarifçilik, milli kitabxana, milli xeyriyyə təşkilatlarının açılmasında özünü göstərdi. Mədəni millətçilik milli şüurun formalaşmasına və milli özünüdərkini dərinləşməsinə xidmət edirdi. Lakin bu proses regionda fərqli tarixi və mədəni inkişafa malik olan xalqların şüurunda fərqli formada əks olunurdu. Məhz mədəni-tarixi köklərə bağlı olan bu fərqliliklər, sonralar siyasi millətçiliyin formalaşmasına da, öz təsirini buraxdı.

Azərbaycan və Gürcüstan cəmiyyətləri siyasi millətçilik mərhələsinə qədər mədəni millətçilik mərhələsini keçmişlər. Artıq XVIII əsrdən milli dildə formalaşan ədəbiyyat, dramaturgiya inkişaf etmişdir. Məhz milli mədəniyyətə və ya millətçiliyə mənsub olan atributlar (ərazi, dil birliyi,

adət-ənənələr, din), millətin özünü bir substansiya kimi dərk etməsinə və onun xalqdan müəyyən mənada fərqli olduğuna şərait yaradır. Millətin formalaşmasında mili dil və mədəniyyət amilinin ilkin mərhələ kimi rolu böyükdür. Milli dilin ədəbi dilə çevrilməsi, milli şüurun formalaşmasına böyük təsir etdi. Bunun nəticəsi olaraq XX əsrin əvvəllərində mədəni millətçilik Cənubi Qafqazda siyasi millətçilik səviyyəsinə qalxdı və milli region dövlətləri quruldu. Dövlətin qurulmasından sonra dövlətin milli özünüdərk, maraqları, dəyərləri, müstəqilliyi və təhlükəsizliyi əsas məsələyə çevrilir. Lakin bu ideal birlik, çox vaxt reallıqda öz əksini tapmır və yalnız müəyyən siyasi elitanın şüurunda mövcud olur. Buna görə də, millətçiliyin mənsəyinin elita ilə bağlanması bu gün hamı tərəfindən qəbul olunur. Bu baxımdan biz Cənubi Qafqaz milli burjuaziyasını, xüsusilə azərbaycan milli elitasını bu sosial proseslərin başında dayanan və onu yönləndirən əsas qüvvələr kimi dəyərləndirə bilərik (2, s.33).

Cənubi Qafqazda xalqların sosial-siyasi hüquq və azadlıqları uğrunda mübarizə ilə səciyyələnən siyasi millətçilik ideyaları XX əsrin əvvəllərindən aktuallaşmağa başladı. Çünki bu dövrdə millətçilik ideyaları, Çar Rusiyası və Osmanlı Sultanlığını daxildən parçalayan “ideoloji silah” rolunu oynamış və I Dünya Müharibəsində onların məğlubiyyətinə şərait yaratmışdır. Bunun nəticəsi olaraq, süquta uğrayan Çar Rusiyasının Cənubi Qafqaz ərazilərində üç müstəqil dövlət meydana çıxmışdır. Məhz Çar Rusiyasının varisi olan Sovet ittifaqı həmçinin daxildə genişlənən millətçilik hərəkatları ilə süquta uğramış və nəticədə Cənubi Qafqazda yeni müstəqil dövlətlər meydana çıxmışdır. Buna görə də, region dövlətləri özlərini XX əsrin əvvəllərində formalaşan milli dövlətlərinin varisləri hesab edirlər.

Cənubi Qafqazda millətçilik və milli dövlətçilik ənənələri Çar Rusiyası və sonra onun varisi olan Sovet dövləti sərhədləri çərçivəsində formalaşmışdır (1918-1920-ci illəri çıxmaq şərti ilə). Hər iki rus imperiyasının himayəsində olan xalqlara münasibətində paralellər aparmaq mümkündür. Tişkov A.V. bununla bağlı olaraq bildirir ki, SSRİ və onun sələfi olan Çar Rusiyası bir imperiya kimi daima işğalçılıq, müstəmləkəçilik və mədəni assimilyasiya (ruslaşdırma) siyasəti aparmış, Stalin hakimiyyəti dövründə kommunizm rejimi müxtəlif millətlərə, etnik qruplara qarşı kütləvi deportasiya formasında soyqırımı və repressiyalar (xüsusilə, Qafqazda müsəlmanlara qarşı bu daha amansız xarakter almışdır) həyata keçirmiş, müstəqil dövlətləri anneksiya və ləğv etmiş (Pribaltika xalqları, Tuva), millətlərin, etnik qrupların milli dəyərlərini sıxışdırmış, onların sərbəst seçim haqlarını əlindən almış və kommunizm ideologiyası altında bütün insani hüquqlardan məhrum etmişdir. Aparılan elmi tədqiqatlar göstərir ki, Sovet dövlətinin

“sovet xalqı” identikliyi çərçivəsində apardığı zorakı milli siyasət, onun və sələfinin süqutunun əsas səbəblərindən birinə çevrilmişdir (4, s.22).

Lakin XVIII əsrdən fərqli olaraq, XX əsrin əvvəllərində avropa millətçiliyi artıq öz demokratik prinsiplərindən ayrılaraq, iqtisadi maraqlara, mədəni və sonralar irqi fərqlərə istinad edən “kiçik millətçilik” modellərinə yəni etnomillətçilik mərhələsinə qədəm qoyduğuna görə, yeni yaranmış Cənubi Qafqaz dövlətlərinin müstəqilliklərini qoruya bilməmiş və nəticədə onlar 1920-ci ildən inzibati subyekt kimi Sovet dövlətinin tərkibinə daxil olmuşlar. Lakin XX əsrin əvvəllərində həll olunmamış və “dondurulmuş” problemlər 70 ildən sonra yenidən ortaya çıxmışdır. Kreml Gürcüstanda Abxaziya, Cənubi Osetiya, Azərbaycanda Dağlıq Qarabağ muxtar respublikaları yaratmaqla öz siyasətini regionda müəyyənləşdirmişdir. Cənubi Qafqazda kənar dövlətlərin maraqları, daxiləki siyasi iradənin zəifliyi, həm də bir çox obyektiv səbəblərlə əlaqədar olaraq, sülh və əməkdaşlıq məsələləri öz həllini tapa bilmir.

Bu gün Rusiya dövlət hakimiyyətini təmsil edən bir çox siyasi qüvvələr Cənubi Qafqaza münasibətdə müstəmləkəçilik ənənəsindən əl çəkmirlər. Rusiya dövləti regionda öz geosiyasi, iqtisadi maraqlarını açıq şəkildə biruzə verir və onun mövqeyi, digər dövlətlərin maraqları ilə (Türkiyə, İran, ABŞ, AB) regionda toqquşur. Nəticədə, regionun sosial-iqtisadi, siyasi inkişafı və milli təhlükəsizlik məsələləri sual altında qalır. Bunlar siyasi millətçiliyin davamı olan və milli dövlət quruculuğu prosesinin əsas hədəfi olan sosial-iqtisadi inkişafa, demokratiyanın və insan hüquqlarının bərqərar olmasına maneçilik törədir. Region dövlətləri öz müstəqilliklərini qorumaq üçün, müxtəlif maraqlar arasında seçim və ya tarazlaşdırılmış siyasət yolunu tuturlar.

Beynəlxalq aləm Cənubi Qafqazı Rusiyanın maraq dairəsinə daxil olan region kimi dəyərləndirir. Çünki Rusiya dəfələrlə buradan geri çəkilməyəcəyini sübut etməyə çalışmışdır. Rusiya və İran dövlətləri Cənubi Qafqazda milli dövlət quruculuğu prosesinin inkişafında maraqlı deyildirlər. Çünki onlar öz dövlət təhlükəsizlikləri nöqtəyi-nəzərindən bunu regionda NATO dövlətlərinin yayılan maraqları kimi qiymətləndirirlər. Lakin Azərbaycanın enerji resursları Qərbin, xüsusilə ABŞ-nin diqqətini özünə çəkmişdir. Bu baxımdan, regionun yalnız Rusiyanın maraq dairəsində olan bir ərazi kimi dəyərləndirilməsi mümkün deyildir (5, s.11).

Cənubi Qafqaz dövlətləri siyasi-coğrafi baxımdan assimetrik şəkildə yerləşmişlər. Azərbaycanın Xəzər dənizinə, Gürcüstanın Qara dənizə çıxışı olduğu və Rusiya dövləti ilə sərhəddə yerləşdiyi halda, Ermənistanın heç bir yana çıxışı və yaxın müttəfiqi olduğu Rusiya ilə heç bir sərhədi yoxdur. Son dövrlərdə azərbaycanlıları yurdlarından uzaqlaşdırmaqla monoetnik əraziyə

çevrilən Ermənistan, bütün qonşu dövlətlərə (İranı çıxmaq şərti ilə) daima ərazi iddiası ilə çıxış etmişdir. Bu həmçinin, Çar Rusiyasının və sovet dövlətinin milli siyasətinin tərkib hissəsi olmuşdur. Çar Rusiyasının İran və Türkiyə ərazindən köçürülən xristian erməniləri tarixi Qərbi Azərbaycan ərazisində yerləşdirməsi, sonra sovet dövründə həmin ərazidə Ermənistan dövləti yaratması, regionda bir neçə muxtar respublika qurması siyasəti, Rusiyanın zorakı etnoseparatçılıq amillərindən, etnik münaqişələrdən (DQ, Cənubi Osetiya, Abxaziya) istifadə edərək, daima regionda öz nüfuzunu qorumasına şərait yaratmışdır. XVIII-XIX əsrlərdə əsasən müsəlman əhalidən təşkil olunan Cənubi Qafqaz regionu, Çar Rusiyası və Sovet dövlətinin səyi ilə müasir demoqrafik durumuna gəlib çatmışdır. Regionda xristian əhalinin artması, xristian dövlət ərazilərinin genişlənməsi və müsəlman əhalinin öz milli-mənəvi dəyərlərindən uzaqlaşdırılması siyasəti, regionda Türkiyə (əvvəllər Osmanlı) və İran dövlətlərinin nüfuzunun azalmasına şərait yaratmışdır (10).

Milli dövlət quruculuğu sosial-tarixi bir prosesdir. Bu gün Cənubi Qafqazda və ya postsovet məkanında ortaya çıxan milli dövlətlərin formalaşması XX əsrin əvvəllərinə, dövlətçilik tarixi isə daha əvvəlki dövrlərə əsaslanır. Lakin bu ölkələrin bu gün müstəqil milli dövlət olmasının əsas səbəbi, onların sovet İttifaqına müstəqil milli dövlət statusu ilə daxil olması və onun tərkibində öz formal mövcudiyyətini davam etdirməsi ilə bağlı idi. Cənubi Qafqazda bu gün milli dövlət quruculuğunun əsasında dayanan millətçilik ideyasının daşdığı məna, XX əsrin əvvəllərində olan millətçilik anlayışından fərqlidir. Buna müasir dövrdə baş verən sosial-siyasi hadisələrin təsiri ilə yanaşı, həmçinin yaxın keçmişdəki sovet dövründə aparılan milli siyasətin də öz təsiri vardır. Çünki bu anlayışlar tarixi, coğrafi və sosial-mədəni şəraitə, köhnə ilə yeninin arasında ləng və ya sürətli keçid dinamikası ilə bağlı olaraq, daima dəyişir. Buna görə də, Cənubi Qafqaz dövlətlərində formalaşan milli dövlətçilik ideyaları və ona əsaslanan müstəqil dövlətçilik ənənələri bir-birindən öz forma və məzmununa görə fərqlənilirlər. Məsələn, bu gün Orta Asiya dövlətlərində keçmiş sovet və ənənəvi feodal idarəçilik sistemi davam etdiyi halda, Baltik ölkələrində sürətlə demokratik islahatlar həyata keçirilir. Yaxud Cənubi Qafqazda Ermənistan demokratik islahatlara tam qapalı olduğu, Gürcüstan liberal dəyərlərə tam açıq olduğu halda, Azərbaycan dövləti hər iki konservatizm və liberalizm istiqamətləri arasında tədrici inkişaf yolunu dəstəkləyir. Bu kimi bir çox müqayisələr aparmaq mümkündür (6, s.4).

Sovet dövlətinin süqutu ərəfəsində bütün postsovet məkanında olduğu kimi, Cənubi Qafqaz regionunda da fəal siyasi qüvvələr əsasən etnik millətçilik şüuarları altında hakimiyyətə gəlmişdilər. Çünki sovet dövlət siyasətinin ən



zəif nöqtəsi “milli məsələ” idi. Buna görə də, biz Cənubi Qafqazda milli dövlət quruculuğu prosesinin ilkin mərhələsini, məhz etnik millətçilik mərhələsi hesab edə bilərik. Bu mərhələ, xalq kütləsini öz ətrafında birləşdirən yeni millətçi xalq cəhələri ilə, keçmiş bürokratiyanın tərəfdarı olan kommunist qüvvələri arasında qarşıdurmalarla səciyyələnirdi (9, s. 3). Sovet dövlətinin süqutu ərəfəsində hər üç Cənubi Qafqaz respublikası ərazisində xalq kütləsi xalq cəhələrində təşkilatlanmışdır. Xalq hərəkatına rəhbərlik edən liderlər vaxtilə sovet rejiminə qarşı çıxan millətçi dissidentlərdən (Zviad Qamsaxurdia, Əbülfəz Elçibəy), yaxud millətçi siyasətçilərdən (Ter-Petrosyan) ibarət idi. Lakin Cənubi Qafqaz ölkələrində ilkin milli dövlət quruculuğu prosesində baş verən sosial-siyasi hadisələr, bir-birindən fərqli və oxşar cəhətlərə malik idi (7, s.22).

Cənubi Qafqazda millətçilərlə kommunistlər arasında tarixi qarşıdurma prosesi Gürcüstan və Azərbaycan ərazisində daha kəskin xarakter aldığı və böyük milli faciələrə səbəb olduğu halda, Ermənistan ərazisində bu siyasi keçid dövrü ağrısız ötürmüşdür. Ermənistanda kommunistlər və millətçi liderlər vətəndaş müharibəsinə gətirib çıxaran toqquşmaya deyil, daxili sabitliyi təmin edən qapalı razılaşmaya və ya milli birliyə nail oldular. Bunun nəticəsində siyasi hakimiyyəti kimin təmsil etməsindən asılı olmayaraq, hər iki siyasi qüvvə vahid siyasi idarəetmə sistemində (Ali Sovet, Parlament) təmsil olundular (11). Beləliklə, 1990-1991-ci il seçkilərində Ter-Petrosyanın başçılığı ilə hakimiyyətə gələn milli hərəkat, dövlət ərazisində nəzarəti keçmiş kommunist rejimindən təhvil aldı.

Gürcüstan ərazisində kommunistlər və millətçi liderlər daxili sabitliyi təmin edən milli birliyə nail ola bilmədilər və nəticədə ölkə üzərində nəzarət edən dövlət aparatı parçalandı, hakimiyyəti və iqtisadi resursları ələ keçirmək uğrunda bir çox mafioz qruplar, Rusiyanın maraqlarını təmsil edən siyasi müxalifət qüvvələri meydana çıxdılar. Etnik münaqişələrin (Cənubi Osetiya, Abxaziya), vətəndaş müharibəsi şəraitinin yaranması, digər tərəfdən sovet qoşunlarının 9 aprel 1989-cu ildə dinc nümayişçiləri öldürməsi nəticəsində kommunist rejim xalq arasında öz nüfuzunu itirdi. Millətçilər və milli hərəkat liderləri onları xəyanətdə və ya uğursuzluqda ittiham edərək, 1990-cı (parlament seçkilərində qələbə çaldılar) və 1991-ci illərdə siyasi hakimiyyətə gəldilər (Zviad Qamsaxurdia səsvermə yolu ilə prezident seçildi). Yeni yaranmış hökumətdə və Parlamentdə keçmiş kommunistlər artıq yox idi. Qamsaxurdia ölkədə siyasi sabitliyə nail ola bilmədi. O, dövlət müdafiə qüvvələri üzərində nəzarəti tədricən itirdi və ölkədə siyasi böhran daha da gərginləşdi. Zviad Qamsaxurdianın hakimiyyəti keçmiş kommunist bürokratların, ruspərəst qüvvələrin, Movkvanın 1991 il avqustunda baş tutmayan siyasi çevriliş cəhdlərinin və Qafqazda baş verən separatçı rejim-

lərlə, Türkiyə dövləti ilə Gürcüstanın əlaqələri olması barədə ittihamlarının, milli-demokratların, Jaba İoselianinin başçılığı altında olan üsyanların müqaviməti ilə qarşılaşdı. Gürcüstanda daxili siyasi durumun gərginliyi prosesi 1995-ci il parlament seçkilərinə qədər davam etdi (8, s.4).

Ermənistan hökuməti Azərbaycana qarşı müharibə elan etdiyi bir vaxtda, Azərbaycan Xalq Cəbhəsi (AXC) ilə keçmiş kommunist rəhbərləri öz aralarında milli birliyə gələ bilmədilər. Onlar arasında davam edən qarşıdurma ölkədə xaos şəraiti yaratdı və Ermənistan hökuməti yaranan bu sosial-siyasi durumdan yararlanaraq, Ermənistan ərazisindən yerli azərbaycanlıları deportasiyaya məruz qoydu, DQ və ətraf rayon ərazilərini işğal etdi, bir milyona qədər insanları qaçqın durumuna saldı, Azərbaycan ərazisində kütləvi soyqırımı, terror hadisələri törətdi. Bununla yanaşı, Azərbaycanın şimal və cənub ərazilərində etnoseparatçılıq amilləri baş qaldırdı. Həmin dövrdə ölkənin daxilində vətəndaş müharibəsi üçün zəmin yarandı. 20 yanvar 1990-cı ildə sovet qoşunlarının Azərbaycanda törətdikləri soyqırımı faciəsi, artıq sovet dövləti və kommunist ideologiyası ilə bağlı bütün tarixi bağlılıqların üzərindən xətt çəkdi.

1991-ci ilin avqustunda Moskvada sovet dövlətinin süqutunun elan edilməsi nəticəsində Azərbaycanda milli dövlət quruculuğu sahəsində islahatlar həyata keçirildi. 1992-ci ildə Xocalı hadisələri sovetpərəst A.Mütəlibovun hakimiyyətdən getməsinə, Yaqub Məmmədovun hakimiyyətdən imtina etməsinə və AXC lideri Ə.Elçibəyin prezident seçkiləri ilə hakimiyyətə gəlməsinə səbəb oldu. 1991-1993-illərdə Azərbaycanda bir neçə çevriliş oldu, dörd prezident dəyişdi və bu illər ərəfəsində ermənilər Azərbaycan ordusunda daxili nizamsızlıqdan, ölkə daxilində siyasi çəkişmələrdən istifadə edərək, Azərbaycanın 20 faiz ərazisini işğal etdi. Bu hadisələr ölkədə AXC-nin nüfuzunu aşağı saldı və S.Hüseynovun Gəncədən dövlət əleyhinə başladığı üsyan, eyni zamanda cənub zonasında Ə.Hümmətovun itaətsizliyi, Elçibəyin Bakını tərk etməsinə və ölkədə vətəndaş müharibəsinin başlanmasına şərait yaratdı. Məhz 1993-cü ildə ümummilli lider H. Əliyevin xalqın istəyi ilə siyasi hakimiyyətə gəlməsi, Azərbaycan tarixində bir dönüş nöqtəsi, "Qurtuluş" dövrü kimi səciyyələndirildi. Bununla Azərbaycanda etnik millətçilik mərhələsi bitdi və vətəndaş millətçiliyi prosesi başlandı.

Biz Cənubi Qafqaz ərazisində milli dövlət quruculuğu prosesinin ilkin mərhələsində baş verən hadisələri aşağıdakı kimi səciyyələndirə bilərik:

1. Ermənistandan fərqli olaraq, Gürcüstan və Azərbaycan ərazisində milli qarşıdurma, vətəndaş müharibəsi həddinə yetişdi.
2. Ermənistandan fərqli olaraq, Gürcüstan və Azərbaycan ərazisində milli dövlət quruculuğu etnik münaqişələr, etnoseparatçılıq amilləri ilə müşayiət olunurdu.

3. Ermənistan DQ ərazisində öz hərbi uğurları ilə öyündüyü halda, Gürcüstan və Azərbaycan ərazisində hərbi məğlubiyyətlər, keçmiş kommunist hakimiyyətinin nüfuzunu aşağı salmış və tədricən onların hakimiyyətdən getməsinə şərait yaratmışdır.

4. Ermənistandan fərqli olaraq, Gürcüstan və Azərbaycan sovet ordusunun hərbi təcavüzünə və soyqırımına məruz qalmışdır.

5. Ermənistandan fərqli olaraq, Gürcüstan və Azərbaycanda soyqırımı, terrorizm halları baş vermişdir.

6. Ermənistandan fərqli olaraq, Gürcüstan və Azərbaycan vətəndaş müharibəsi ilə qarşılaşmış və ya onun astanasında olmuşdur.

7. Ermənistandan fərqli olaraq, Gürcüstan və Azərbaycan böyük dövlətlər tərəfindən ittihamlara, qadağalara məruz qalmışdır.

8. Region dövlətlərində əhali münafişlərlə, sosial-iqtisadi problemlərlə əlaqədar olaraq, deportasiyaya və ya yaşayış yerini dəyişməyə məruz qalmışdır.

9. Ermənistan həm Gürcüstan, həm də Azərbaycan dövlətlərinə ərazi iddialarında olduğu halda, digərləri heç bir zaman bu iddiada olmamışlar.

Bu siyasi keçid proseslərinin Ermənistanda ağrısız və problemsiz həll olunmasının əsas səbəbi, Ermənistan ərazisində etnik münaqişə ocaqlarının olmaması, onun keçmiş Sovet dövlətinin sələfi olan Rusiya ilə müttəfiq olması, erməni diasporlarının maddi və siyasi dəstəyi, erməni patriarxlığının milli birliyi təmin edən əsas sosial-tarixi institut olması, Dağlıq Qarabağda hərbi üstünlüklər əldə etməsi, ərazisindən azərbaycanlıları deportasiya etdikdən sonra təqribən monoetnik tərkibli dövlət olması və başqa səbəblər idi. Bu məntiqdən çıxış etsək deyə bilərik ki, Azərbaycan və Gürcüstan dövlətlərinin etnoseparatçılıq amillərinin, etnik münaqişələrin, vətəndaş müharibələrinin ən ağır mərkəz nöqtəsinə çevrilməsi səbəbi də, məhz onların Rusiyaya bağlı olmaması və yaxud müstəqil olmaq istəkləri ilə əlaqədar olmuşdur.

Milli dövlət quruculuğu prosesinin birinci etnomillətçilik mərhələsi Cənubi Qafqaz dövlətlərinin hər birində müxtəlif vaxtlarda bitmiş və ya davam etməkdədir. Gürcüstan dövlətində birinci mərhələnin sonu 1995-ci ildə, Azərbaycanda 1993-cü ildə, Ermənistanda isə bu mərhələ davam etməkdədir. Sona çatan birinci mərhələ yeni vətəndaş millətçiliyi mərhələsinin başlaması ilə səciyyələnir.

Cənubi Qafqazda etnik millətçiliyin ən ifrat forması Ermənistan və qismən Gürcüstan milli dövlətçilik tarixində olmuşdur. Millətçiliyin ifrat forması daxili və xarici münaqişələrə şərait yaradan ekstremizmdir. O, millətlər arasında olan fərqləri aradan qaldıran multikulturalizmə və ümumbəşəri dəyərlərə qarşıdır. Ermənistan dövləti primordial nəzəriyyə əsasında

etnomillətçiliyə əsaslanan milli dövlət quruculuğunu təmin etmək üçün, yerli türkləri və kürd əhalisini ölkədən deportasiya etdi. Gürcüstan və Azərbaycan ərazisində isə, multikultural mühit olduğu kimi qaldı. Gürcüstanda eksprezident Z.Qamsaxurdianın Cənubi Osetiya muxtariyyəti-ni ləğv etmə cəhdi, gürcü-osetin hərbi münaqişəsinə zəmin yaratdı. Yaxud Şevarnadzenin abxazlara qarşı ayrışdırıcı siyasəti və onlara qarşı hərbi təcavüzləri, gürcü-abxaz münaqişəsinin yaranmasına səbəb oldu. Təbii ki, maraqlı dövlətlər də yaranmış bu sosial-siyasi durumdan və sosial-psixoloji gərginlikdən öz mənfəətləri üçün istifadə etməyə çalışdılar. Bu durumdan çıxış yolunu bir çox etnik qruplar “mili özünüdərin” məqsədi ilə etnosepa-ratçılıq fəaliyyətinə keçməkdə və milli dövlətlərini qurmaqda gördülər. Halbuki, onların bu fəaliyyətinə dəstək verən başqa dövlətlər də vardır. Bu hadisələr regionda sosial-iqtisadi və sosial-siyasi mühiti daha da gərginləşdirdi. Bunun nəticəsi olaraq kişi əhalisi regionu tərk edib başqa ölkələrə miqrasiya etməyə məcbur oldu. Bu görə də, bu dövlət ərazilərində etnik millətçilik deyil, millətçiliyin digər nəzəriyyələrinə əsaslanan milli dövlət quruculuğu modelləri aktuallaşdı.

Həqiqətən, XX əsrin əvvəllərində Azərbaycan milli burjuaziyasının formalaşması, milli dövlətçilik ideyalarının yaranmasına və gerçəkləşməsinə şərait yaratdı. Ermənistanda bu milli burjuaziya mühacirətdə olan terrorçu Daşnak partiyası nümayəndələri idi. Onlar regionda milli dövlət quruculuğuna deyil, daha çox yeni formalaşmaqda olan milli dövlətləri parçalamaq məqsədi daşıyırdılar. Çünki onların maraqları bir çox Qərb dövlətlərinin maraqları ilə üst-üstə düşürdü. Gürcüstanda isə, milli burjuaziya milli dövlətin formalaşmasında mühüm rol oynamışdır.

1993-cü ildə Azərbaycanda ümummilli lider Heydər Əliyevin siyasi are-naya qayıtması, Azərbaycan üçün, həmçinin Cənubi Qafqaz regionu üçün bir qurtuluş yolu oldu. Çünki Azərbaycanda bağlanan neft müqavilələri həm daxili sabitliyə, həm də regional inkişafa zəmin hazırlamış oldu. Bu hadisələr regionda etnik millətçilik mərhələsinin başa çatmasına və onun siyasi millətçilik ilə əvəz olunmasını təmin etdi. “Azərbaycançılıq” ideyası Azərbaycanda siyasi millətçiliyin və milli dövlət quruculuğunun əsasını qoydu.

Azərbaycan ərazisində etnomillətçilik mərhələsi 1993-cü ildə ümummilli lider H.Əliyevin hakimiyyətə gəlməsi ilə bitir və milli dövlət quruculuğun-da yeni vətəndaş millətçiliyi mərhələsinin başlanğıcı olur. H.Əliyev yaranmış vətəndaş müharibəsi şəraitində qarşıduran qüvvələrin heç birini təmsil etmirdi. O, mövcud durumu dərinlən anlayan müdrik bir siyasətçi kimi, xalqın istəyi ilə hakimiyyətə gəlmiş və xalqı, dövləti qarşıda duran böyük bir təhlükədən qurtarmışdır.

Yeni yaranmış ictimai mühitdə yeni dünyagörüşü istiqamətləri formalaşmağa başladı. Qloballaşma ilə əlaqədar yayılan yeni liberal dəyərlərlə yanaşı, milli-vətənpərvərlik, dini dəyərlər, etnik identiklik və başqa istiqamətlər bir-biri ilə üzvü əlaqədə inkişaf edərək aktuallaşdı. Çünki bir insanın liberal olduğu halda, eyni zamanda dindar, millətçi olması sosioloji tədqiqatlar zamanı müəyyənləşdirilmişdir. Buna görə də, bu fərqli istiqamətlər, dünyagörüşlər və ideyaları vahid dövlətçilik məqsədində birləşdirən vahid mili ideologiyaya böyük ehtiyac vardır. Azərbaycanda XX əsrin əvvəllərində olduğu kimi, müasir dövrdə də bunu azərbaycançılıq-islam-müasirlik triadasında tapdılar.

Son dövrlərdə postsovet məkanında, xüsusilə Cənubi Qafqaz regionunda aparılan sosioloji tədqiqatlar göstərir ki, xüsusilə, individualizm meyl artır. İnsanlar öz şəxsi maraqlarını kollektiv maraqlardan önə çəkirlər. Bu şəxsi maraqlar daha çox gənc nəsil arasında zəngin həyat tərzini keçirməyə meyllikdə, orta nəsil arasında peşəkalıq, ailəsinin normal təminatı, uşaqlarının bu günü və gələcəyinə əminlik əldə etməkdə, yaşlı nəsildə isə, təmin olunmuş qocalıq, ətrafdakıların hörməti, onların həyat təcrübələrinin qiymətləndirilməsinə ehtiyacda özünü göstərir. Yəni, bütün nəsillər nümayəndələri yaxşı təmin olunmuş həyat şəraitinə cəhd edirlər. Deməli, cəmiyyətdə insanların rifah halının yaxşılaşdırılması və hüquqlarının qorunması, milli ideologiyanın əsas tərkib hissəsinə çevrilməli və bunu gerçəkləşdirmək, milli dövlət quruculuğunun əsas prinsipi olmalıdır.

Bu gün etnomillətçiliyin fəvqündə dayanan vətəndaşlıq millətçiliyi bir çox liberal-demokratik ölkələrdə əsas ideologiyadır. Lakin etnomillətçiliyin izləri şüuraltı səviyyədə öz aktuallığını qoruyub saxlayır. İnkişaf etmiş sənaye ölkələrində transmilli bazarların, güc mərkəzlərinin formalaşması və kütləvi kommunikasiyalar millət və millətçilik anlayışlarının aradan qaldırır (3,s.2).

1991-ci ildən yenidən müstəqil dövlətçilik ənənəsini bərpa etməyə çalışan region dövlətləri, XX əsrin əvvəllərində qarşılaşdıqları tarixi problemlərlə yenidən qarşılaşmış və yeni qloballaşma prosesi ilə üzləşmişlər. XX əsrin əvvəllərində milli dövlət fenomeni ilə müasir qloballaşma şəraitində olan milli dövlət anlayışı arasında fərq olduğu kimi, müasir sosial inkişaf modelləri arasında da fərqlər, qeyri-müəyyənliklər və ziddiyyətlər vardır.

#### **Ədəbiyyat:**

1. Boroz S. National Symbols and Ordinary People's Response: London and Athens, 1850–1914 // National Identities. Vol. 6, No. 1, 2004. Pp. 25-41
2. Eriksen T.N. Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspective. London, 1993. P. 105.)

3. Smith A. The Politics of Culture: Ethnicity and Nationalism // Companion Encyclopedia of Anthropology. Humanity, Culture and Social Life. Ed. by Tim Ingold. L.-N.Y.: Routledge, 1998. R. 726.
4. Anthony Smith. Nationalism and Modernism. s.1. (270s)
5. Gellner E. Nations and Nationalism. Oxford, 1989; s 56.
6. Hobsbaum E. Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality. Cambridge, 1990; s 67
7. Музаев Т. М. Этнический сепаратизм в России. М.: Изд-во. Панорама, 1999. С. 25.
8. Права и свободы народов в современных источниках международного права: Сб. документов / Сост. Р.А. Тузмухамедов. Казань. 1995. См. также опубликованные от имени Президиума Российской академии наук тезисы: Международный опыт регулирования национальных отношений // Вестник Академии наук. 1993. № 12
9. Региональные проблемы межнациональных отношений в России. – Омск, 1993. – С. 265-277. Этничность и национализм в постсоветском пространстве - Тишков В.)
10. Валерий Тишков: Национализм в мировой истории-Эволюция взглядов на национализм [11 Статья В.А. Тишкова «Национализм в мировой истории» подготовлена автором на основе вводной статьи к книге с одноименным названием, вышедшей в издательстве «Наука» в 2007 г. под редакцией В.А. Тишкова и В.А. Шнирельмана. Научные труды, другие публикации автора представлены на официальном сайте В.А.Тишкова [www.valerytishkov.ru](http://www.valerytishkov.ru).)
11. Джонатан Эйвс. Политика, партии и президенты в Закавказье (Великобритания). Google.ru

## **Фарида Багирова**

### **Философия и образ женщины в истории**

Никто не может знать, что же действительно  
старое и что, собственно говоря, будущее;  
эпоха еще неясна в своей сущности,  
поэтому - не понимая ни себя, ни ситуации  
люди борются, быть может,  
против подлинного смысла.

**К. Ясперс**

Нельзя отрицать, что человек является центральным объектом философии. Но также нельзя отрицать и тот факт, что на протяжении почти всей истории под «человеком» понимался исключительно мужчина. Женщина в системе общественных отношений или вовсе отсутствовала, или же отводилась на второй план, связанная с семьей и воспита-

нием детей. Такова была старая модель общества, которая не вызывала сомнений как у мужчин, так и у женщин.

«Старая модель социума, задававшая стиль мышления цивилизованного человечества, не была ошибочной, так как соответствовала исторической практике людей своего времени. Но можно и сознательно воспринимать величие прошлого исторически, во временной последовательности событий. Мы ставим вопрос, о времени и месте происшедшего. Время расчленено. Не все всегда было, каждая эпоха обладает своим особым величием» (см.1).

Сегодня, на пороге третьего тысячелетия, люди нуждаются в новом понимании своей исторической перспективы. Философия истории не может и не должна находиться в противоречии с историческими процессами и фактами, происходящими в социуме. Нынешнее отношение между социальной философией и историей такое же, как отношение между научной и философской картинами мира. Современное философское учение отныне сводится к созерцанию и раскрытию конкретных механизмов логики для осмысления исходных реальностей и направленности исторического процесса. Главным вопросом философии истории является осмысление хода человеческой истории в целостности с ее тенденциями, чтобы понять и принять историческое как ценность.

В процессе развития философской мысли следует выделить несколько основных подходов, к объяснению закономерных связей истории и сущности социального организма. Первая теоретическая модель истории, как принято считать, была положена христианской теологией. Теология истолковывает историю как дело спасения человечества. Основа и смысл истории - в божественном Провидении, которое предопределяет порядок и направленность исторического процесса.

Благодаря работам Д. Вико, Ш. Монтескье, И. Гердера и др. в XVIII в. складываются три новые модели:

- метафизическая модель в. качестве движущих сил истории рассматривает судьбу или трансцендентальную закономерность;
- идеалистическая модель главное место отводит идее и духовной сущности;
- натуралистическая модель ставит во главу угла естественную природу человека со всеми его потребностями и страстями и т. п.

Особенный интерес на сегодняшний день вызывают концепции идеалистического типа. Суть данных концепций составляет - исходная реальность, управляющая людьми в обществе. Это могут быть идеи отдельной великой личности или некий объективный дух, например,

Мировой разум в философии Гегеля. История рассматривается в этом случае как саморазвитие в соответствии с некоторыми объективными законами Абсолютного духа (см. 2).

Следует отметить, что в мире рыночной экономики особенную специфику приобретает картина отношений между людьми. Порой материальный интерес, обнаруживающийся в общении между людьми в подобных случаях, граничит с моральным цинизмом. Сегодня, как и сто лет тому назад, власть, богатство и престиж - три основные, базовые ценности социума. Если смотреть на исторический процесс "изнутри" социума, то в широком смысле слова представляется вся духовная жизнь человечества. Культурно-историческое проектирование мира человеческого существования, в первую очередь представляется как "идеология", существующая по законам истины, добра и красоты. Рассматривая жизнь общества как естественноисторический процесс, мы нуждаемся в причинном объяснении движения истории, так как изменчивость человеческой истории связана не только с протекающими жизненными обстоятельствами, но и с внутренним миром общества. Надо осознавать, что все эти обстоятельства взаимно дополняют друг друга, выдвигая на первый план принцип ответственности, безусловной вменяемости человека перед лицом истории.

Большой интерес вызывают работы Макса Вебера, в частности - "Протестантская этика и дух капитализма". Автор считал определяющей чертой современной ему европейской культуры - капитализм, как наиболее рациональный тип хозяйствования. Впрочем, капитализм не оказывается губительным для социума и культуры, если дополняется религиозной этикой. В противном случае доминирование "рыночного подхода" во всех сферах жизни, неизбежно приводит к обстановке "дикого капитализма", к безудержной криминализации человеческих взаимоотношений (см. 2).

Наделенные сознанием современные люди вольны ставить цели и достигать их, проектировать свое будущее. Каждый человек рождается в определенных исторических условиях, которые он не может по своему усмотрению изменять или игнорировать в процессе жизнедеятельности. Эти определенные условия являются той исторической реальностью, с которой каждый человек обязан согласовывать свои действия и поступки. Не зависящая от нас реальность создает наше общественное бытие, «нашу историю».

В своей исторической деятельности люди производят материальные блага и ценности, таким образом, воспроизводят общественные отношения, экономические связи, институты. Другими словами, челове-



ское общество предстает перед нами как прочные скрепы, которые связывают людей в единое целое, нации, государства в тот или иной период истории. Эти невидимый каркас общественных отношений и делает общество прочной системой, вливающейся в поток исторических процессов и событий. Историческая смена общественно-экономических формаций свидетельствует о том, что общество есть развивающийся феномен.

Философия истории с давних времен интересовалась вопросом о том, куда движется человеческая история, откуда мы пришли и в каком направлении идем. Есть ли у истории цель и высший смысл? Что движет человечеством? Наш мир отныне оказался в тупиковой ситуации, в которой он вынужден по-новому осмыслить свое историческое бытие и саму проблему смысла истории. Человечество сегодня, выявляет глобальные пороки современной цивилизации, с каждым днем базовые ценности обнаруживают свою противоречивость. Полагаясь на безграничные возможности совершенствования человека, цивилизация все чаще сталкивается с ростом деструктивных начал как в самом индивиде, так и в социуме, приводящих к многообразным формам отчуждения человека. Попытки гармоничного преобразования социума с каждым днем оборачиваются угрожающими по своим масштабам разрушениями, конфликтами и войнами.

Образ человека отныне теряет былую привлекательность как изначально активного существа с его преобразовательными и историческими инициативами. Нескончаемая активность личности нередко выливается в опасные технические проекты и разрушительные политические эксперименты, что требует от нас переосмыслить и пересмотреть принцип нашего существования. Суть последнего заключается в том, что каждая историческая эпоха есть ступень к более совершенным состояниям человеческой истории, так как является неповторимой социокультурной целостностью.

История может меняться быстро или медленно в зависимости от общественного прогресса или проводимой политики, и все это прямо отражается на социальном статусе женщины. Женщина в процессе своей жизнедеятельности отражает прямо или косвенно все стороны жизни, элементы, факторы общественного бытия. Экономические кризисы, протекающие в стране, в первую очередь, сказываются на женщине и на ее семейном положении. На протяжении всей истории исследования социального статуса женщины вызвали особый интерес. В условиях формирования новых социально-экономических отношений женщины оказались самой незащищенной группой нуждающейся

в поддержке на государственном уровне. С каждым годом в ходе формирования рынка труда нарастают дискриминационные тенденции по отношению к женщинам, падает их конкурентоспособность, возрастает риск потерять квалификацию, снижается возможность получения нового места работы. Тем не менее, в настоящее время растет число женщин, занятых в сфере управления и в политической сфере. Сегодня женщина стала выступать больше как субъект, чем как объект в жизни общества.

Научно-социологический подход, исследующий крупные исторические общности, позволяет сделать вывод, что женщины до последних лет не были достаточно активными. Данный подход делает акцент на том, что общественное бытие оказывает различное воздействие на сознание различных групп женщин и влияет на уровень их образования, характер мировоззрения, профессиональную подготовку. Вместе с тем, еще в эпоху крупных исторических перемен, политических и экономических кризисов женщины нередко выступали в роли инициаторов общественного движения, оказывая влияние на поведение, взгляды, оценки мужчин, побуждая их к активным действиям. Вторая половина XX века исследователями характеризуется как эпоха «женской революции». Растёт число женщин, занятых в сфере управления. В ряде стран женщины стали политической силой, с которой приходится считаться, постоянно растет её активность.

В историю Азербайджана навеки вписаны имена таких женщин, как: Нигяр Шихлинская - первая женщина, получившая высшее образование (1889 г.), Набат Ашурбейли – нефтепромышленник и меценат, построившая мечеть «Тезе При», Сона Велихан - первая азербайджанка, получившая диплом врача в Санкт-Петербурге (1908г.) и Гамида Джаваншир - супруга писателя Д. Мамедкулизаде, основавшая первую азербайджанскую общую школу в 1908 году.

Во второй половине XIX века во времена нефтяного бума в Баку стало изменяться общественное мнение по отношению к азербайджанской женщине. У женщин появилось право голоса на выборах в органы местного самоуправления. Так, в выборах в Бакинскую городскую думу (1906-1909гг.) участвовало более 200 женщин. Таким образом, Азербайджан стал первой в мире мусульманской страной, в которой женщинам было предоставлено подобное право. Азербайджанские женщины даже опередили в этом плане женщин большинства европейских стран. В годы советской власти сохранилась тенденция независимости женщин, их равные с мужчинами права, что наглядно видно по их деятельности во многих сферах общественной жизни страны.

Вспомним плеяду замечательных женщин - врачей, вернувшие здоровье многим тысячам больных, доктора медицинских наук, действительные члены Национальной академии наук Азербайджана, врач-офтальмолог Зарифа Алиева, врач-педиатр Аделя Намазова и т.д.

Женщины - поэтессы Азербайджана оставили неизгладимый след в истории развития азербайджанской литературы. Сложилась традиция преемственности женского подвижничества от эпохи азербайджанского ренессанса и до наших дней: Мехсети Гянджеви, Хуршудбану Натаван, Нигяр Рафибейли, Мирварид Дильбази, Медина Гюльгюн, Хокюма Биллури и др. Следует выделить общественного деятеля Айну Султанову, являвшейся первым редактором журнала «Шарк гадыны», наркомом юстиции и председателем Верховного суда, а также Аиду Имангулиеву - азербайджанского арабиста, востоковеда. Среди 580 Героев социалистического труда Азербайджана, почти третью часть составляли женщины - 171 (29.3%) человек. Это на их плечи легла тяжкая работа в сельском хозяйстве - выращивание хлопка, овощей, винограда, табака, животноводство. Среди этих героинь две женщины были дважды Героями — это Басти Багирова и Шамама Гасанова (см.4).

В годы Второй мировой войны азербайджанские женщины в большинстве отраслей производства заменили мужчин, ушедших на фронт. И даже участвовали в войне. В этот период появились летчицы Лейла Мамедбекова - первая на Кавказе женщина-летчик. Она основала школу десантников и парашютистов, где за годы войны подготовила около 4 тысяч парашютистов-десантников и сотни летчиков. Это и Зулейха Сеидмамедова - летчик-истребитель, капитан, штурман истребительного авиационного полка, и Сона Нуриева - советская летчица, депутат Верховного Совета СССР первого созыва. Стоит также отметить, что первой азербайджанкой, ставшей капитаном дальнего плавания, была Шовкет Салимова. Как не вспомнить, что в годы нагорно-карабахского конфликта 2000 из 74000 азербайджанских военных составляли женщины, и 600 из них непосредственно принимали участие в военных операциях. Национальные героини Азербайджана, журналист Салатын Аскерова и врач Гюльтекин Аскерова, погибшие на карабахском фронте, стали символом самоотверженности нашего времени (см. 4).

По сей день довольно часто женщин обвиняют в консерватизме, неуверенности в своих действиях, однако, женщины также отличаются терпимостью, снисходительностью. Женщина должна создавать свои формы самореализации, создавать и утверждать нежёсткие структуры.

При современных масштабных переменах, сказавшихся на положении женщин и на отношениях к ним в обществе, проблема женщин продолжает сохранять свою остроту. В настоящее время трудовая занятость женщин – это объективный процесс, неразрывно связанный с развитием производства, и с процессом перехода от традиционного к модернизированному обществу. Занятость женщин, распространяясь, становится отныне массовым явлением. Отныне, широкое участие женщин в производстве стало привычным в западном обществе, но к сожалению, обратной стороной данного явления стала проблема «двойной занятости» женщин. Только в наиболее развитых обществах намечаются сдвиги в пользу решения данной проблемы. В процессе исторического развития все больше появляются высокотехнологичные сферы деятельности, приведшие к появлению высокооплачиваемых женских рабочих мест, утверждению стереотипа женщины, которая добивается высокого положения в жизни своим трудом.

#### **Литература:**

1. Ясперс К. «Смысл и назначение истории». М., 1991, стр.240.
2. «Философия истории Гегеля», А.М. Каримский, М., 1988, стр.270.
3. Здравомыслова Е.А., Темкина А.А. Социология гендерных отношений и гендерный подход в социологии // Социс: Соц. исслед. – 2000. - № 11.
4. WWW://history.echo.az/ – Фрагмент истории – сайт газеты «Эхо».

**Xalidə Nəzərova**

#### **Tarixin fəlsəfəsində səbəbiyyət prinsipi**

Dünyada bütün varlıqların və hadisələrin bir - biri ilə bağlanması, insanlarda bir qaydanın mövcud olduğu fikrini yaradır. Reallıqda da bunu görürlər. Səbəbiyyət prinsipi belə ifadə olunur: hər şey səbəblə əmələ gəlir, səbəbsiz heç nə baş vermir. Səbəb məhz konkret varlığın, obyektin baxılan vəziyyətindən əvvəl onun mühtilə və digər sistemlə baş verən əlaqələridir. Belə əlaqələr obyektin yenidənqurulmasına və keyfiyyətinin dəyişməsilə, yəni yaşaması ilə nəticələnir. Yəni hər bir yeni vəziyyət səbəblərin nəticəsidir . Orta vəziyyət qanunu səbəbiyyət prinsipini əsaslandıran izahlardan biridir. İnsan tarixində qədimdən məqsədəuyğunluq prinsipi də müəyyən edilmişdir. Dünyada məqsədəuyğunluq prinsipini Aristotel aşkar etmişdir, bunu sonralar teist din nəzəriyyələri qəbul etdi və bunu əsas götürərək dini təlimə dünyanı ağıllı müdrik Ruhu yaratdığını və idarə etdiyi fikrini əlavə etdilər. Bu haqda Deism dini nəzəriyyəsi xəbər verir. Burada deyilir: “Allah hər şeyi istədiyi – yəni özünün hesab etdiyi məqsədəuyğun formada yaratmış və belə - məqsədəuyğun idarə edir”.

Lakin bu mövqe kökündən səhvdir. Aşağıdakı izahlar buna əsas verir. 1) Məqsədəuyğunluq kimi görünən nümunələr, şeylər, təbiət qanunlarının nəticəsidir. 2) Kim deyə bilər ki, Hitlerin 20 milyon insanı qırması, Azərbaycanın Ermənistan; Fələstinin İsrail tərəfindən işğalı, meşədə ceyranın şir tərəfindən yeyilməsi və ya damcının havada şar şəklində olması kimin məqsədinə uyğundur. Bu necə Allahın məqsədinə uyğun ola bilər? Hətta Musa dini əsasında yaradılmış dinlərin özünün dediyi kimi “Allah müsbətdir, ancaq xeyiri müdafiə edir” fikrini qəbul etsək, bütün bu məsələləri Allahın məqsədinə aid edə bilmərik. İdrak və məntiq buna icazə vermir. Burada dinlərin öz dili ilə məntiq, idrak və gerçəklikdən imtina edərək, özünün qurduğu tələyə yenidən düşdüyünü aşkar edirik. Demokrit (b.e.ə. 500 il), Volter və digər mütəfəkkirlər təbiətdə Səbəblik prinsipinin üstün olduğunu qeyd edir. Yəni səbəb olmasa heç nə ola bilməz. Ərəb alimi Əl Qazali səbəbliliyi, habelə dünyanın əbədililiyi və qanunauyğun xarakterini inkar edir və deyirdi: “səbəb adlandırdığımız şey hadisələrin zamana görə adi ardıcılığıdır”. Hadisələrin ardıcılığı haqda olan bu fikrə həyatda təsdiq olunan bir düzəliş etmək lazımdır. Daha düzü, demək lazımdır ki, hadisələr adi – təsadüf deyil, qanunauyğun ardıcılıqla baş verir. Əlbəttə, bu arqumentlərə görə məqsədəuyğun hərəkət və ya formanı şeylərin və canlıların özü ilə mühit arasındakı əlaqəsinin nəticəsi olmasını qəbul etməliyik (səbəb və nəticə). Reallıqda biz bunu hər bir şeyin tarixinə baxmaqla və ya müşahidə etməklə görə bilərik. Canlı təbiətdə bizə məqsədəuyğun görsənən prinsip Çarlz Darvinin aşkar etdiyi təbii seçmə və adaptasiya prinsipinin təzahürüdür. Həqiqətən, müxtəlif və fasiləsiz yeniləşən mühitlərdə yalnız uyğunlaşan, güclülər və yaşamağa qabil olan növlər yaşayır və məhz mühitin imkan verdiyi forma və yaşayış üsulları seçənlər yaşayır. Yaşaya bilməyənlər və uyğunlaşa bilməyənlər məhv olur, nəsilləri kəsilir. Nəticədə biz hər canlı heyvan və ya bitki növünün spesifik mühitdə yaşamasını və həmin mühitə uyğun forma və həyatla yaşamasını müşahidə edirik. Uyğun olmayanların yaşamadığını müşahidə edirik. Konkret olaraq insandan və insan sistemindən danışdıqda, onun bütün hərəkət və fəaliyyəti özünün konkret mühit təsiri ilə seçdiyi özünə və öz fikrincə məqsədəuyğun hərəkət və fəaliyyətdir. Gördüyümüz bütün ev heyvanlarını (məsələn inək, qoyun, at, keçi, xoruz, toyuq) və qida bitkilərini (məsələn, buğda, çovdar, düyü, qreçka) bəzi xürafatçı dinlərin dediyi kimi Allah belə formada yaradıb, insanlara verməmişdir. Bu heyvan və bitki növlərini insan öz məqsədinə uyğun seçmiş çarpazlaşdırmış, çoxaltmış, qorumuş və bu gün də onların hesabına yaşayır. Təbii və süni seçmə, mühitə uyğunlaşma, universal fiziki qanunlar- universal cazibə qanunu və başqaları hər şeyə elə forma verir və hər şey elə yaşama üsulu seçir ki, bu

onun üçün adekvat və rəşional olsun. Bu, kənardan baxana hər şeyin ağılla, məqsədə uyğun olması və yaşaması görüntüsü yaradır. Şeylərdə belə bir xüsusiyyəti və bu mülahizəni və ya təəsüratı yaradan məhz bu prinsiplərdir. Nəticə: dünyada və təbiətdə və canlılarda ümumi məqsədəuyğunluq prinsipi kimi görsənən şeylərin və canlıların mühitə uyğunluq prinsipi var. Başqa sözlə, hər şey tabe olduğu və ya tərkibində olduğu mühitlərin, sistemlərin tələbinə, şəraitinə uyğun forma və yaşama üsulu seçir. Məqsədəuyğunluq prinsipi səhv anlama nəticəsində formulə edilmiş ifadədir və yalnız görüntüdür. Və hökmən kimin məqsədinə uyğundur sualını yaradır. Dinlər təbii uyğunluq qanununu belə ifadə etməklə məhz hər şeyin Allahın məqsədinə uyğun olması fikrini insanların beyninə yeridirlər. Yuxarıda gördük ki, məhz xəstəliklər, müharibələr, zəlzələ, genosid, qasırgılar Allahın məqsədinə uyğun ola bilməz. Deməli, burada Allahın heç bir məqsədi yoxdur. Hər şey öz yaşama məqsədinə nail olmaq üçün forma və davranış seçir və ya ancaq uyğun olanlar qala bilir. Məsələn, Yerin Günəş ətrafında fırlanması ilə gecə - gündüz yaranır, insana isə Günəşin Yerin ətrafında fırlanması görsənir. Gecə və gündüzü yaratmaq Günəşin və Yerin məqsədi deyil; fırlanma nəticəsidir, Yerin olmağına xidmət edir, Yerin yaşama üsuludur. Kainatda və təbiətdə, canlılarda və bitkilərdə ümumi qanuna uyğunluq və harmoniya prinsipi var. Ümumi qanuna uyğunluq prinsipini, şeyin olduğu mühitin ümumi qanunlarına (tələblərinə) uyğunluğu kimi başa düşmək lazımdır. Yəni hər bir şey cisim, canlı, heyvan, bitki, insan olduğu mühitin ümumi qanunlarına – tələblərinə uyğun forma almalı, uyğun formada yaşamağa məcburdur. Qanuna uyğunluqlar isə səbəblilik prinsipinin əsasıdır. Bütün dəyişikliklər səbəb kimi qəbul olunan aşağıdakı qanunlar altında baş verir: 1. Dünyanın və hər şeyin tamlıq qanunu 2. Orta vəziyyət qanunu 3. Univesal fiziki qanunlar: Nyutonun cazibə qanunu; təsir, əks təsir qanunu; saxlanma qanunları, 4. Son hədlər - keçid qanunu. 5. Təkin çoxluq içində yaşamaq və üstün vəziyyətə çalışmaq qanunu, 6. Özünü saxlama - yaşamağa çalışma qanunu 7. Təkin çoxluq (mühit ) içində yaşama, forma və həyat üsulu seçmə qanunu . Bu iki formada reallaşır: a) təbii seçmə və adaptasiya qanunu canlılar üçün, b) cansız təbiət üçün sə bütövlüyünü saxlaya bilmək prinsipi - yəni konkret mühitlərdə öz fiziki xassələrinə uyğun olaraq zəruri forma, struktur, yerləşmə yeri əldə etmə. 8. Hər şeyin öz əksinin olması. Məhz əksi ilə mübarizə (tarazlığa çalışmaq) yaşamağa səbəb verir. Məhz konkret varlığın həyatı yaşamağa mane olan əks qüvvələri dəf etmək – onlara üstün gəlmək üçün mübarizə və çoxluqdan (mühitdən) maksimum istifadə eməkdir. Səbəbiyyət prinsipindən istifadə etmək insan üçün xüsusi əhəmiyyətlidir.

İbn Xəldun tarixi elmə çevirmək üçün onu fəlsəfə ilə bağlamağın zəruriliyini irəli sürür. Tarixçilər sosial, siyasi, iqtisadi, mədəni və fiziki şərtlərə (yəni, ətraf mühitin hadisələrə təsirinə) fikir versələr, fəlsəfi ümumiləşmələr aparsalar, bu halda tarix kökü fəlsəfədə olan elmə çevrilir. Belə tarix elmə xas olan cəhətlərə malikdir: 1) öz mövzusu var- bu, insan cəmiyyətləridir; 2) tarixi hadisələrdən doğan öz məsələləri var; 3) hadisələrin mahiyyətini, daxili mənasını tapmaqdan ibarət öz qayəsi var. Tarixdə səbəbiyyəti Veber ehtimallarla ifadə edir. Məsələn, tam planlamaya əsaslanan iqtisadi sistem çox böyük ehtimalla müəyyən tip siyasi təşkilata gətirəcək. Hər bir səbəbiyyət əlaqəsi ayrı- ayrılıqda natamamdır, müəyyən ehtimalı olan əlaqədir. Bu baxımdan, bütöv cəmiyyət hər hansı bir ünsürlə, iqtisadi, siyasi, dini ünsürlə şərtləndirilə, şərtə bağlana bilməz.

### **Ədəbiyyat:**

1. Tovhid Mehdi. Dünya pəncərə. Bakı, Səda nəşriyyatı, 2008.
2. Dünya iqtisadiyyatının tarixi. Dərslik. İqtisadi Universiteti. 2010.
3. Арон Раймон. Этапы развития социологической мысли. Москва, Прогресс, 1993, с. 508-509.

**Asya Əhmədova**

### **O kənd bizim kəndimizdi...**

Mən uşaq olanda bizim bir kəndimiz vardı...

Uca dağları, gur şlalələləri olmasada, təpəsinə çıxanda ta Arazın o tayınacan ayaqların altında qalan dovşangülülüyü, dağçiçəyi, laləli, barbarisli hündür dərələri, süpürgəli, yovşanlı, çobanyastığılı alçaq təpələri, Kumqayası, Sarıtəpəsi, Yazı düzü, qıraq arxı, dəyirman arxı, qobusu, şirəsi, bolsulu Həkərisi və birdə kəndimizin olmazsa olmazı Günbəzi vardı.

O hündür dərələrin ən hündür yerində bir sürüşkən daş vardı. Ən bahalı atraksionlar belə onu əvəz edə bilməzdi. Uşaq ayağı ilə nəfəsimiz kəsilə-kəsilə o daşın yanına qalxanda sevincdən uçardıq. Oynayıb-əylənib yorulanda dərənin dibindəki dərin çaylaqlardan qumlu saqqız yığa-yığa dönərdik evə...

O alçaq təpələrin ən alçaq yerində bir Xınadaşı vardı- lap Qaval daşı boyda. O daşın üstündə oturub əllərimizə xına yaxa-yaxa, evcik oynaya-oynaya böyüyərdik. Elə ki, biraz böyüdük qıraq arxda palaz yuyar, kollardan böyürtkən dərər, Həkərinin şirin sularında acı-qıcı yığardıq...

Kəndin içindən bir uzun yol gedərdi Həkərinin sahilinə. Bu yol əvvəl qıraq arxdan, sonra dəyirman arxından, sonra qobudan, sonra daha iki arxdan, sonra şirədən (yerdən qaynayan axarlı şirin su), sonra yenə də bir arxdan keçib, nəhayət ki, çatardı Həkəriyə. Sağı-solu əkin sahələri olan yol başları bir-birinə birləşmiş hündür ağacların altından keçirdi. Hər ağacın da

başında bir hacıleylək yuvası. Uşaq vaxtı atamın maşınının yük yerində tütün və ot bağlamalarının üstündə arxası üstə uzanıb maşın gedə-gedə o yuvaları saymağı çox sevərdim. Amma heç vaxt da sayıb qurtara bilməzdim.

Kəndimizin bir də balıq tutmaq ləzzəti vardı. Amma bunun dadını oğlanlar bilirdi. Qarmaq götürüb oturdılar çayın qırağında. Sonra da tutduqları balıqları ağacdən düzəlttikləri şişlərə düzüb bişirərdilər. Yeyib doyandan sonra da ağzından çöpə düzülmüş bir şələ balıqla dönərdilər evə.

Kəndimizdə bir türbə vardı. Biz ona Günbəz deyərdik. Bir cüt leylək yuva qurardıhər yay başında. Kəndin hündür yerində, yaşıllıqlar arasında yerləşirdi bu müqəddəs ocaq. Səkkizguşəli prizma formalı və piramidal günbəzlərlə örtülmüş türbənin içində üzərində “Məhəmməd əl-Hacın oğlu Yəhyanın şərəfinə hicri tarixi ilə 704-cü ildə” (miladi 1305-ci il) tikildiyi göstərilmiş yeraltı sərdabədə vardı. Deyilənə görə keçmişdə, bu abidədən Həkəri çayının digər sahilində yerləşən kəndə yeraltı tunel varmış. Bir də deyirdilər ki, yeddi əsrdən çox yaşı olan bu abidə tikiləndə palçıqına yumurta qatıblar. Ona görə də belə möhkəmdir. Uşaq olanda Qiblə sanardım Günbəzi. Çünki Qiblə hardadı deyəndə ona tərəf əl uzadardı nənəm. Həm də nişan yerimizdi Günbəz. Eviniz hardadı? – Gündəzdən yuxarıda. Harda idin? – Günbəzin altında. Səs hardan gəlir? – Günbəzin yanından. Quşlar Günbəzin üstündən uçur, göyərçinlər Günbəzə qonub, üzünü günbəzə sarı çevir... Nə çoxdu sözüümüz-söhbətimiz bu Günbəzlə. Evimizin eyvanına çıxanda ilk gözə dəyən də elə Günbəz olardı.

Mən uşaq olanda bizim bir evimiz vardı...

Günbəzdən biraz yuxarıda, çay daşlarından tikilmiş, üzü gündoğana, geniş həyətlı, al-əlvan çiçəkli, bağ-bostanlı evimiz. Qonaqlı-qaralı, çal-çağırılı evimiz. Divarlarının balaca oyuqlarında sərcələr cükküldəşər, göyərçinlər uçuşardı həyətinə. Bahar müjdəçisi iki cəsəətli qaranquş da yuva qurardı hər yaz eyvanında. Bir cüt sarı şanapipik balalarını böyüdərdi hər yay sol yanındakı daşların arasında. Pəncərəsindən ay boylanardı axşam düşəndə, eyvanına gün döyərdi səhər açılarda. Uşaqkən həyətinəki çardaqda uzanaraq ulduzları sayardıq gecələr. Hələ yazbaşı, meh əsəndə iydə çiçəyinin ətri qızılgül ətrinə qarışar, burnumuzu dalayardı.

Mən uşaq olanda bizim bir bağımız vardı...

Gül qoxulu, iydə ətirli bağımız. Heyvalı, narlı, ərikli, şaftalı, fındıqlı bağımız. Gilənar ağaclarıyla dövrələnmiş, tut ağaclarıyla sıralanmış bağımız. Çox sevərdim tutu. Yetişəndən sovulanacan düşməzdim başından. “Tut ağacım, tut ağacım, de köksünə neçə çarpaz dağ çəkmişəm, neçə körpə budağını mən əzmışəm”. Bir də giləs ağacı – Krım gilası deyərdik ona. Mən o ağacı çox sevərdim. Bəlkədə inandırıcı deyil, bir vaxtlar camaat ev-



eşiyi üçün ağlayanda mən o ağac üçün ağlamışdım... Bağımızda ağac çox idi, hər şey vardı, alçadan başqa. Alça Dədəmgildəydi.

Mən uşaq olanda Dədəmgil vardı...

Hər gün Dədəmgilə gedərdik. Çox uzaq deyildi - Günbəzin düz yanında, yolun qırağında. İkimərtəbəli evin eyvanından əl atıb alma dərər, iki diş vurub bir-birimizə atardıq. Elə alçanıda Dədəmgildə yeyərdik. Çiçəyi töküləndən yetişənəcən ağacdən əl çəkməzdik. Cibimizə duz doldurub oturardıq ağacın başında, dişlərimiz qamaşanacan aşağı düşməzdik. Arada nənəmin səsi gələrdi “Ay bala, qoyun yetişsin, sonra yeyərsiz, onsuzda hamısını siz yeyərsiz...” Biz də gülə-gülə cavab verirdik ki, ay nənə özün deyirsənki, hamısını biz yeyirik, səninçün nə fərqi. Beləcə yazda alça, yayda alma, payızda nar yeməkdən doymazdıq.

Dədəmgilin bağlı-bağatlı həyatında bir guşə də vardı. Çiçəklərlə əhatələnmiş, nanə döşəmli, qızılgül ətirli bir bağça və bu bağçanın ortasında bir su quyusu -suyu bumbuz. Qaçmaqdan, oynamaqdan yorulanda ağzımızı “şlanka” dirəyib dişlərimiz üşüyənəcən içərdik.

Məhlə uşaqları yığışib ortada qaldı, yeddi şüşə, beşdaş və daha nə oyunlar oynayırdıq... Nə günlər idi... Yox elə bilməyin ki, biz günlərimizi yeməklə, oynamaqla keçirərdik. Dərs də oxuyurduq, ev işlərinə də kömək edirdik - quzu otarırdıq, toyuqlara dən verirdik, tütün əkirdik, tütün yığırdıq, su daşıyırdıq, həyat süpürürdük və daha nələr-nələr. Hər şeyə də vaxt çatırdı. Bir də axı mən uşaq olanda günlər uzun idi.

Amma, mən uşaq olanda bu kəndi heç bəyənməzdim. Meşəsi, dağı, şələləsi yoxdu, işləri çoxdu, - deyərdim kəndimizin. Tez böyüyüb şəhərə getmək istəyərdim.

...Və bir gün..., bir gün fələyin çərxi döndü, böyüklü-küçüklü hamımız şəhərli olduq... O mahnıdakı kimi, “Öz qoynuna aldı bizi, bu buruqlar şəhəri”. Üzümüzə təbəssüm dondu, ağzımızın dadı qaçdı... Daha uşaq deyildik, bir gündə böyümüşdük sanki. Uşaqlığımız xatirələrimizə qarışıb kənddə qalmışdı. Daha oyun oynamırdıq, indi oyunu həyat bizə oynayırdı. Kəndləri şəhərlər, evləri yataqxanalar, həyətləri küçələr əvəz edirdi. “Sən ey uşaqlıq, sən bizdən uzaq düşdün artıq, de səni yellər apardı, ya soyuq əllər apardı”. İndi həyat başqa idi. İndi kənd uşağı sözünü “opşijitel uşağı”, “qaşqın uşağı” sözləri əvəz edirdi. İndi yataqxanalarda böyüyürdü uşaqlar. “Görmədik biz gül dəstəsi, görmədik biz oyuncaq”- bax bu isə əsl qaçqın uşağının həyatı idi. İndi nağıllar “biri vardı, beşi yox” deyə başlayırdı.

...Əslində hər şey çoxdan başlamışdı. Lakin, 1993-cü ilin avqustunda vəziyyət daha da ciddiləşdi. Amma təəssüfki, o vaxtlar mən kənddə deyildim. Ali məktəbə qəbul imtahanı üçün mayın sonlarında Bakiya gəlmiş, lakin imtahanların vaxtı uzadıldığı üçün geri dönə bilməmişdim.

Şəhərə üz tutanda hardan biləydimki, birdə heçvaxt bu kəndə dönə bilməyəcəm. Və hardan biləydim ki, vaxt gələcək doğma kəndimə 25 illik həsrətimi ovutmaq üçün yaxınlarımla göz yaşları ilə anlatdıqları kəndin son günlərindən bəhs edən ağrılı-acılı heykayələri yazmaqla təsəlli tapacağam. Kiçik bacım danışır ki: “Axsamtərəfi idi, toran vurulmuşdu. Kəndə qəfildən bir uğultu düşdü. Sanki yarpaqlar da, güllər də uğuldayırdı. Bu uğultunu dillə ifadə etmək mümkün deyil. Hamı üzüaşağı yüyürməyə başladı. Hay düşdü ki, Ramazan ölüb. Anam da hamı kimi Ramazangilə tərəf qaçdı. Ramazangilin evi bizə çoxda yaxın deyildi. Ancaq səslər eşidilirdi. Hamı vəlvələyə düşmüşdü. O günə qədər heç kəs ermənidən qorxmurdu. Amma Ramazan ölmüşdü, yəni erməni Ramazan kimi oğlu öldürmüşdüsə... Axı Ramazan deyirdiki, Əzrayıl məndən qorxur.

Anam yasdən qayıdanda dedi ki, Cəbrayılı alıblar. Amma Bakı yolunu bağlamayıblar. Çox həyəcanlı və narahat idi. Sonra ürəyi getdi, huşunu itirdi, daha nə hallara düşdü. Qorxusu qızlarından yana idi. Bircə onu deyirdi ki, qızlarımı kənddən çıxarmalıyam, Xocalı təkrarlana bilər. Çünki yolu bağlasalar biz mühasirədə qalırdıq.

Böyük bacım ikinci kursda oxuyurdu. Yay tətili üçün kəndə gəlmişdi. Biz topun-tüfəngin səsinə öyrəşmişdik, amma o, şəhərdən təzə gəldiyi üçün atışma səslərinə öyrəşməmişdi, çox qorxurdu. Anam bizə dedi ki, hazırlaşın dayın sizi şəhərə aparacaq, amma çantanı balaca tutun, maşında yer olmaz. Bacım ağlaya-ağlaya albomdan şəkilləri çıxarmağa başladı. Mən ona güldüm, o isə acıqlandı ki, tez ol paltarını yığ. Mən getmək istəmirdim, getməyəcəm deyirdim.

O gecə kənddə heç kim yatmadı, hamı qorxu içində idi. Işıqların sönməsi camaatı daha da vahimələndirirdi. Hər gələn səsə elə bilirdik ermənidir. Əslində ölümdən qorxmuruq. Mən neçə vaxt idi qardaşımın cəbhədən gətirdiyi qranatı gizlətmişdim. Fikirləşirdim ki, xəyallarımı həyata keçirmək vaxtıdır. Düşünürdüm ki, heçnə edə bilməsəmdə ən azından qranatla tankın altına girib bir erməni tankını məhv edəyəm. Amma anamın həm o hallara düşməsi, həm də mənə qışqıraraq acıqlanması, Xocalının təkrarlanması qorxusu, mənə daha çox etiraz etməyə imkan vermədi. Həm də baxdım ki, etirazımın faydası yoxdur. Maşına oturub kənddən çıxanda mən bilirdim ki, bu, sondu. Yola çıxanda istədim qışqıraraq dayıma deyəm ki, saxla düşüm, mən getmirəm. Amma demədim, dönüb qəbristanlığa baxdım... Oradan Bakiyə neçə saatlıq yolu necə gəldiksə onu xatırlamıram, çünki bütün xəyalım kənddə qalmışdı. Tək xatırladığım odur ki, mən getdikcə gözəlliyin itdiyini görürdüm. O gün kənddən ancaq qızları çıxarmışdılar, oğlan uşaqları, hətta analar da əksəriyyəti kişilərlə bərabər kənddə idi”.

Bəli o gün – avqustun 25-i kəndimiz ilk şəhidini qarşıladı. O günə qədər kəndimizin neçə igid oğlu döyüşlərdə yaralansada, sağalıb yenidən cəbhəyə qayıtmışdı. Amma Ramazan qayıda bilmədi. O gün, Mütəllim müəllimin sözləri ilə desək, “Ölümü öldürən oğul” ölümsüzlüyə qovuşdu. O gün - kəndimiz ilk şəhidi ilə qaralara boyandığı gün - elektirik işığı da həmişəlik kəsildi. O gün kəndimizin işıqlı günlərinin sonu, qaranlıq günlərinin başlanğıcı oldu.

Böyük bacımın dediklərindən: “Axşamüstü işıqlar sönmüşdü. Hava qaralmağa başlayanda qışqırıq və ağlaşma səsləri kəndi бүürdü. Hay düşdü ki, Ramazan ölüb. Çox ağır və dəhşətli gecə idi. Işıqların kəsilməsi gecənin dəhşətini daha da artırır. Qaranlıq gecədə kənd sanki ulayırdı. Mən çox qorxurdum. Bacım isə qorxmurdu. Silah səslərini sayırdı. Hamısını da səsindən tanıyırdı. 7 alazan, nə bilim neçəsə qrad və s. Gecə səhərə kimi üç evin arasında qaldıq – dədəmgil, əmimgil və biz. Saat 3-də əmimgilə getdim. Əmim qızı pərişan halda pilləkəndə oturmuşdu. Gecəni yatmadıq. Səhər tezdən evdən çıxdıq...

...Anam: “Hazırlaşın, Bakıya, dayıngilə gedirsiz” deyəndə elə bilirdim ki, biz gedəcəyik, anam, atam və qardaşlarım burda öləcəklər. Anam gecə bizə son nəsihətlərini verdi. Dedi: “Bəlkə biz də gələrik, bəlkə də qismət olmaz bizi birdə görməzsiz. Böyük sənən, bacıların sənə əmanət, bir-birinizdən muğayət olun, bir-birinizə həyan olun, ağılla-başla dayıngildə oturun, dayının sözündən çıxmayın”. Mən ağlayırdım, elə bilirdim ki, onları birdə görməyəcəyəm. Tələbə yataqxanasında tanış olduğum Xocalıdan olan iki bacı yadıma düşdü. Bütün ailə üzvləri Xocalıda ermənilər tərəfindən öldürələn bu qızlar deyirdi ki, ailəmizdən bizə birçə şəkil belə qalmayıb. Ağlaya-ağlaya albomdan bir neçə şəkil çıxardım. Paltarlarımı bir çantaya yığdım. Tələbə yoldaşlarıma söz verdim üçün iki gün əvvəl uşaqlarla Quru dərəyə qalxıb, meymungülü, solmazçiçəyi və başqa şəfalı bitkilər yığmışdım. Bir çantaya da bu çiçəkləri və iki kitab - Dəri xəstəlikləri ensiklopediyası və Sabirin “Hophopnamə”sini qoydum. 15 yaşlı kiçik bacım getməyəcəyəm deyə inad edir, heç paltarlarını da yığmırdı. Anam ona acıqlandı və dedi ki, mütləq gedəcəksən. O, çarəsiz halda otağa keçdi və qardaşımın ona verdiyi hərbi formanı geyib qayıtdı. Sübhətdən dayım bacımla mənə, iki körpə uşağıyla əmim qızını, özünün 11 yaşlı qızını və 7 yaşlı kiçik oğlunu götürüb kənddən çıxdı. Yolda yadıma düşdü ki, tələbə yoldaşlarıma söz verdim dərman bitkiləri və sevimli kitablarım yadımdan çıxıb qalıb. Kənddə maddi olaraq qalanlardan ən çox təəssüfləndiyim o iki kitab və yığdığım çiçəklər oldu... Kənddən çıxıb Cəbrayılə doğru irəlilədikcə rastlaşdığımız mənzərə çox dəhşətli idi. Müharibə və qaçqınlar barədə, köç edən insanlar barədə çox filmlərə

baxmışam. Ancaq o yollarda gördüyüm və heç vaxt unutmadığım mənzərəni nə yerli, nə də xarici filimlərdə göstərməyiblər. Baxdıqca sonu görünməyən insan və heyvan köçü, hamının əlində, belində bağlamalar. Heyvanların da üstünə yük yığmışdılar. Hətta itin də belinə yük bağlamışdılar. Camaat yollarda pərişan, yorğun, ətraf pıtilik, qan içində ölüb qalan heyvan leşləri, minik maşınının yük yerindən başı görünən inək balası, yolun kənarlarında his basmış çaydanlarda çay qaynatmağa çalışan adamlar və s. Ətrafdakı mənzərənin ağırlığından dayımın halı pisləşirdi, maşını güclə idarə edirdi. Bir arada dayım dağın başındakı silahlıları gösrərib dedi ki: “Ermənilərdi, yəqin yolu özləri açıq saxlayıblar ki, camaat getsin”. Çox sıxlıqdan irəliləmək mümkün olmadı. Hər an atacaqlar, hücum edəcəklər qorxusu ilə zərbənin haradan gələcəyini gözləyirdik. Həyəcan içində 4-5 saatlıq yolu 12 saata gəldik. Axşam saat 7-də Lökbatanda yaşayan dayımın evinə çatdıq. Böyük dayım bizi yerləşdirib sabah erkəndən geri qayıtdı”.

Kəndimizin işığı Qubadlının Xanlıq kəndindəki elektrik yarımstansiyasından gəlirdi. Xanlıq kəndi ilə bizim aramızda 4 kənd vardı. Qubadlına ələ keçirməyə çalışan düşmən avqustun 25-də bu stansiyanı dağıtdığı üçün kənddə işıqlar kəsilmişdi. Cəbrayılın ardından avqustun 31-də Qubadlı da tamamilə işğal olundu. Artıq Zəngilan tək idi...

Bir həftə içində iki rayonu işğal edən ermənilər hiyləgərliklə düz iki ay Horadiz yolunu açıq saxladı ki, Zəngilan əhalisi erməni vahiməsindən, erməni xofundan qorxub, müqavimət göstərmədən qaçsın. Lakin belə olmadı. İki ay lampa işığında oturub ocaqda yemək bişirən əhali televizorsuz, radiosuz, xəbərsiz çətin günlər keçirsə də kəndi tərk etməyi ağılına belə gətirmirdi. Əhalinin özxoşuna çıxmayacağını başa düşən erməni Horadiz yolunu bağlayaraq Zəngilanı mühasirəyə saldı və güclü ordu ilə hücum keçdi. Zəngilan isə mərkəzdən kömək gözləyirdi. Kömək isə yalnız Arazın suyunu azaltmaq oldu. Tək çarə əhali çayı keçənə kimi yüngül silahlarla da olsa düşmənin döyüş texnikasının qarşısına çıxıb mübarizə aparmaq idi.

...O gün kəndə yayılan xəbər hamını məyus etmişdi. “Düşmən yaxınlaşır, güclü döyüşlər gedir. Əhali zərər görməsin deyərək mal-qarasını yığıb Arazın sahilinə, İran sərhədinə çəkilməli, ara sakitləşəndə yenidən evlərinə qayıtmalı idi”. Heç kəsin ağılına belə gəlmirdi ki, bu kənddəki son gündür. Anamın xatırladıqlarından: “Oktyabrın 25-i idi. Kişidə, böyük oğlumda iş gətirmişdi. Kiçik oğlum orduda idi. Məndəsə də yuxa bişirirdim. Əvvəl qardaşım xəbər gətirdi ki, mühasirədəyik. Erməni Horadiz yolunu bağlayaraq hücum keçib. Ağır döyüş gedir, düşmənin qarşısını almaq çətin olacaq. Tezliklə kəndə çatacaqlar. Əhali əsir düşməmək üçün Araz sahilinə

çəkilir. Sonra böyük oğlum işdən qayıtdı. Dedi: “Camaat kənddən çıxır, sən hələ çörək bişirirsən”. Qalan kündələri birləşdirib fətir bişirdim. Kişi gec gəldi. Heyvanlara ot biçməyə gedibmiş. Olanlardan xəbərsizdi. Elə bilirmiş ki, həmişəki kimi atışma səsləridi. Bir neçə dəst yorğan-döşək və bir neçə zəruri əşyalar maşına yükləyib Araza tərəf getdik. Böyük oğlum da məhəllənin kişiləri ilə bərabər mal-qaranı Araza tərəf sürdü. Evdən çıxanda saat beş olardı. Toyuq-cücələri, ördək və qazları yerinə yığıb dən verdim. Hinin qapısını azca aralı qoydum ki, gec qayıtsaq, ya da heç qayıtmasaq içəridə ac-susuz qalmasınlar. Qabdakı dəni də aşırıb yerə tökdüm. Evdən çıxarkən düşünürdüm ki, bir-iki gün Araz sahilində qalıb, ara sakitləşəndə geri dönəcəyik. Ona görə də çay qaynatmaq üçün samavar, çörək, pendir, yağ və bir də qazan götürdüm ki, bəlkə Arazın qırağında ocaqda yemək bişirərik... Axşam Mincivan körpüsünün yanında qaldıq. O gecə bizim kəndin qəbristanlığının arxasında, Cəbrayıl tərəfdə döyüş gədirdi. Şəhər xəbər gəldi ki, Seyid Həsən Ağanın (rayonumuzda çox nüfuzlu seyid) oğlanları Hacıağa və Kazımağa Muğanlı kəndi istiqamətindən Araz sərhədini açıdınıb, camaat çayı keçir. Biz də ora qayıtdıq. Çayın qırağında Mürsəl əmimi gördüm. Şəkər xəstəsi əmim dil-dodğı qurumuş, yorğun və pərişan halda idi. Dedim, əmi, nə xəbər var bu gecəki hay-haraydan. Əmim dedi ki, Xurrəmin oğlu ölüb. Parça-parça olduğu üçün meyiti döyüş zonasından götürmək mümkün olmayıb. Bütün kəndlər Araza üz tutmuşdu. 26-sı axşamüstü Muğanlı kəndindən Arazı keçdik. Dörd gün Arazın o tayında çayboyu yuxarı-aşağı səhərdən-axşamacan gəzdim. Döyüşdə olan kiçik qardaşımdan və oğlumdan xəbər yox idi. Onları axtarırdım. Bir gün axtara-axtara piyada Mincivan sərhədinə qədər getmişdim. Oktyabrın 29-da meşəətəyi və dağətəyi kəndlər də Arazı keçdi. Beşinci gün - oktyabrın 30-da ən son Şabanovun dəstəsi Arazı keçdi. Şükür ki, oğlum da, qardaşım da sağ idi.

İrandan baxırdıq – kənd yanırdı. Dörd gün o taydan od içində yanan kəndə baxdıq. Kəndlə bərabər içim də yanırdı. Amma baxıb şükür edirdim ki, o odun içində deyilik, sağıq, gedib övladlarımıza sahib çıxma biləcəyik. Allaha şükür etməkdən başqa əlimizdən nə gəlirdi ki? Dörd gündür yanan kəndin beşinci gün boğuş tüstüsü qalxırdı. O tüstüyə baxa-baxa ordan uzaqlaşdıq”. Bəzən xan Araz, bəzən evləri yıxan Araz - dedik sənə. Bəzən sənə də gördük bütün günahları – Türkmənçayı, Gülüstanı. Bəzən elə bildik ki, sənsən ayrılıq salan, bəzən elə sandıq ki, sən olmasan bölünməzdi Azərbaycan.

Tikanlı məftillər arxasında dustaq qalan Araz. Illərdi həsrət qaldı insanlar sənə, sən insanlara. Tikanlı məftillər bəzədi səni, hərbi geyimlilər qorudu səni. Tamarzı qaldın bir gülər üzə, bir xoş sözə. Illərdi o tikanlı məftillərin arxasında yad oldun bizə, sirli, müəmmalı, əlçatmaz oldun bizə. Amma dar

ayaqda yenə aman yerimiz oldun, güman yerimiz oldun, üz tutduğumuz pənah yerimiz oldun. Çarəsizlikdə çarə oldun el-obamıza. İllərdi o tikanlı məftillərin yaxınına düşə bilməyən insanlar, yanından keçməyə cəsarət etməyən insanlar niyə cəsarətlənmişdi görən? Sağ qalmaq, əsir düşməmək ümidimi cəsarət vermişdi onlara? İllərdi həsrətini çəkənlər muradına çatdı o gün. İllərdi bir ovuc suyunu arzulayanlar qoynunda yuyundu o gün. İllərdi o taya boylanıb həsrət çəkənlər bu tayın həsrətini çəkdi o gün.

El-obamın ümid yeri Araz. Neçə canı ölümdən qurtardın, neçə övlad sənin sayəndə yetim qalmadı, neçə ana, neçə ata sənin sayəndə övlad dağı yaşamadı. Amma insanlar sənə həsrət olduğu kimi, sən də illərdi onlara həsrət qalmışdın deyəsən. Bu həsrətini ovutmaq üçün mü qoynuna aldın 12 nəfəri. Sularına qərq elədin 2 körpə uşağı, iki qadını, bir qocanı. Çox dərdləri içinə çəksən də çoxuna ümid olsan da 12 evin ocağına su səpdin. 12 evə Araz boyda dərd oldun. Amma dərd vermək, ayrılıq salmaq sənin taleyinə yazılıbdır deyəsən. Bu nə qismətdir ki, bu nə qovuşmaqdır ki, səndən keçən qaçqın olurdu o gün. Səndən keçən qaçqın olurdu, keçməyən şəhid olurdu o gün. İllərdi Araz boyda bir dərd var deyirdik içimizdə, dərdimizi içinə çəkdi Araz, dərdimizə şərik oldun Araz, dərdimizə dərman oldun Araz, dərdimizin üstünə bir dərd gətirdin Araz, ey xan Araz...

Sahibinə qoşulub heyvanlar da sənə pənah gətirdi o gün. Heyvanlar da səndən keçdi, səndə yuyundu, səndə boğuldu... İnəyi, camışı, qoyunu, keçisi, atı, iti, pişiyi hamısı qaçqın oldu o gün. Bircə bizim Qarabaşdan savayı. Bircə bizin Qarabaş sənə doğru gəlmədi, səndən keçmədi, qaçqın olmadı...

... Mən uşaq olanda bizim bir itimiz vardı – Qarabaş. Balaca küçük ikən bir çoban vermişdi atama. Qərribə it idi Qarabaş. Hara getsək bizim yanımıza düşüb, bizi müşayiət edər, gedəcəyimiz yerə çatanda geri dönərdi. Biz evə qayıdana kimi Qarabaş dəfələrlə getdiyimiz yerə baş çəkər, yenidən evə dönərdi. O qədər gedib-gələrdi ki, eyni vaxtda həm evə nəzarət etmiş olurdu, həm də biz geri dönəndə bizimlə birlikdə qayıdardı. Çox vəfalı it idi Qarabaş. Son vəfasını da kənddən çıxmamaqla göstərdi. Biz qoyub gəlsək də o, yenə evimizi qorumaq üçün evə döndü...

Kənddən çıxanda qardaşım mal-qara ilə bərabər Qarabaşı da özü ilə götürür. Lakin vəfalı it Günbəzin yanına çatanda sanki geri dönüşün olmadığını başa düşüb qayıdır. Qardaşım nə qədər çalışsa da, nə qədər səsləsə də Qarabaşı geri qaytara bilmir. Qarabaş uzaqlaşır dayanır, qardaşım gözdən itənəcən arxasınca uzun-uzadı baxır və ilk dəfə olaraq qardaşımı və mal-qaranı tək buraxıb evə dönr.

Atam danışır: "İkinci gecə idi Arazın qırağında qalırdıq. Gecə saat 12, ya birə işləmiş olardı. Hamı yatırdı. Bircə körpə uşağın səsi gəlirdi. Elə hey ağlayırdı. Gördüm bir kişi süd axtarır. Deyir təzə doğulmuş uşaqdı anasının

südü yoxdu. Uşaq acından ağlayır. Arvada dedim: “Sən dədənin camı dur bax, bəlkə camış süd verər”. Yoldaşım dedi ki, inanmıran süd ola, axı balası yanında neçə gündür. Sonra qalxıb böyük camışı sağdı. Bir litrə yaxın süd oldu. İsti-isti uşağa verdilər. Uşağın səsi kəsildi. Kişi o qədər dua elədi ki... Süd versək də narahat olduq. Körpə uşağa camış südü vermək yaxşı deyildi. Səhər uşağın vəziyyətini soruşdum -yaxşıdı, - dedilər.

Heyvanları almağa gəlirdi iranlılar. Mən satmırdım, deyirdim belkə qismət oldu geri qayıtdıq, damazlığı kəsmək istəmirdim. Beş gün Arazın kənarından aralaşmadıq. İran sərbazları da ərazini tərk etməyimizi istəyirdi. Orduda olan oğlumdan nigaran idik. Ondən xəbər alandan sonra Təbriz yoluna kimi gətirdik heyvanları. Sonra gördük gətirmək mümkün deyil. Elə orada dəyər-dəyməzinə satdıq hamısını. Bir torba dəyərsiz İran tüməni elədi. O pulu da əvvəl xərcləmədik ki, geri qayıdanda heyvan alarıq. Sonra iş-güc olmadı deyə dolanışığa xərclədik”.

Böyük qardaşım: “Xarici ölkənin sərhədini pozmuşduq. Bizi nə gözlədiyini bilmirdik. İran tərəfi o qədər hərbi qüvvə yığmışdı ki Arazın qırağına. Həm ermənilər atan mərməi düşmüşdü İran tərəfə, həm biz, hən də son olaraq sağ qalan hərbiçilərsərhədi keçmişdi. Düşünürdük ki, İran müharibə edəcək və bizi geri qaytaracaq. Elə ona görə də heyvanları satmırdıq. Növbə ilə heyvanlara qarovul çəkirdik, çünki iranlılar oğurlayırdı gözdən qoyanda. Hər gecə yağış yağırdı. Bir gecə isə lap bərk yağdı. Hər şey, elə pal-paltar da su içində idi. Çox da soyuq idi. Yağışdan daldalanmaq üçün “QAZ-53”-ün altına girdik. Maşının radiosu açıq idi. Elə orda eşitdik ki, xalq artisti, muğam ustası Hacıbaba Hüseynov dünyasını dəyişib. O boyda dərdin içində bu xəbər də bizi məyus etdi, heyif - dedik. Hər dəfə efirdə Hacıbaba Hüseynovu görəndə o gün yadıma düşür.

Sərhədi açmasalar çox qırğın olardı. Dərinlik çox olmasın deyə çayın enli yerindən açmışdılar sərhədi. Balaca maşınları traktorlara qoşub çəkirdilər. Adamları da yük maşınlarına və traktorların qoşqusuna yığib çaydan keçirirdilər. O tayıdakı həmvətənlərimiz də köməyə gəlmişdi. İri təkərli maşınlarla camaatı sudan keçirir, balaca maşınları qoşub çəkirdilər. İri heyvanları sürüb çaydan keçirirdik. Su boğaza qədər qalxırdı. Qoyun-quzunu isə traktorun qoşqusuna yığdırdıq. Araz həm bolsulu, həm də sürətli axan çaydır. Düzdür H. Əliyevin tapşırığı ilə Arazın suyu Naxşivandakı bənddən azaldılmışdı. Amma yenə də o tayıdakı həmvətənlərimizin köməyi olmasa, çay çoxunu aparardı.

İran tərəfi ərazini tərk etməyi tələb edirdi. Heyvanları gətirmək mümkün olmadıqda satmağa qərar verdik. Sonra hərbiçilərdən xəbər bilmək üçün yenidən Mincivan tərəfə qayıtdıq. Çünki hərbiçilər dağılmırdı, əmr

gözləyirdi. Qardaşım ilə görüşdük, bir neçə həftə də nömrə verdi ki, zəng vurub evlərinə sağ olduqlarını xəbər verək. Sonra İrani tərk etdik”.

Qardaşım deyir ki, ermənilər kəndə girəndə birinci mərmini məktəb binasına, ikinci mərmini isə XIV əsrdən bəri kəndimizin atributuna çevrilən Günbəzə atdı. Çünki kəndə baxanda ən çox diqqət çəkən onlar idi.

Hardan başlamışdı, necə başlamışdı bu kəndin tarixi bilmirəm, amma beləcə bitirdi bizim kəndin hekayəsi. Uzun illər tikanlı məftillərin o üzünə baxıb ayrılıq havası oxuyanlar indi o taydan bu taya baxıb həsrət çəkirdi. Arazın qırağından yanıqlı bir səs: “Bəlkə bu yerlərə bir də gəlmədim, ey kənd salamat qal, sağ-salamat qal” deyirdi. Beləcə vidalaşırdı insanlar yanib-yaxılmış, tüstüsü ərşə çıxan kəndlə. Amma salamat nə qalmışdı, yaxud salamat qalanlar kimə qalırdı ki?... Bəli beləcə bizim kəndin hekayəsibitirdi, amma bizim hekayəmiz davam edirdi. Həm də yeni adla, yeniünvanda...

...Mən şəhər həyatına çaşqın hisslərlə başlamışdım. Sevincim kədərimə qarışmışdı. Ailəm yurd-yuvamızı tərk edib, köçkün düşəndə mən tələbə olmuşdum. Kədərli olsamda sevinməyə səbəb vardı, ən böyük arzuma çatmışdım, amma ürəkdən sevinə bilmirdim. Kədərim böyük idi, ya sevincim anlaya bilmirdim. Qarşıda çətinliklər olduğunu düşündükcə birazda qorxurdum.

Qaçqınlığın ilk günlərində qərribə bir hiss yaşadım. Məskunlaşdığımız otaqda tək oturmuşdum. Birdən mənə elə gəldi ki, evimizdə qoyub gəldiyimiz mebellər canlıdır. Bağımızdakı o sevdiyim gilə ağacı və ev əşyalarımız sanki onları atıb gəlmişik deyə bizi qınayırlar, vəfasızlıqda günahlandırırlar və bizdən küsüblər. Elə bil hər şey dilə gəlib deyirdi ki, biz ömrümüz boyu sizə xidmət etmişik, amma siz bizi atıb getdiniz. Mənə elə gəlirdi ki, hər şey gerçəkdir və mən onu hiss edirəm. Hiss etdikcə göz yaşlarımı saxlaya bilmirdim. Heç vaxt unutmadığım və yəqinki, ömrümün sonuna kimi unutmayacağım bu hissi izah etməkdə aciz qalmışdım.

Hisslərimi, düşüncələrimi gizlədən biri idim. Suallar beynimi yorurdu. Özümü toplayıb, mənə rahatlıq verməyən “nə edəcəyik?” sualı ilə anama müraciət etdiyimdə əmin bir səslə “Camaat necə, bizdə elə” – dedi. Nə zəhmətlə tikib-qurduğu evini, əkib-becərdiyi həyat-bacasını qoyub gələn, bir həftə Arazın o tayında çayboyu yuxarı-aşağı gəzərək döyüşçü oğlundan, qardaşından xəbər arayan ananın cavabıməni həm təəccübləndirdi, həm də “çiyimlədən yük götürüldü” ifadəsinin sadəcə söz olmadığını, gerçək yaşatısını hiss etdirdi. Bəlkə özündə bilmədən məni ayağa qaldırmışdı anam. Öz-özümə “ana gücü”, “ana dayağı” bu imiş dedim. Bəs anam bu gücü hardan alırdı görən? Bir neçə ay sonra isə yaylığı başından sürüşmüş 44 yaşlı ananın ağarmış saçlarını görəndə sanki məni ildırım vurdu. Mənə elə



gəldi ki, o saçlar bir gecədə ağarmışdı. Göz yaşlarımı gizlətmək üçün tez eyvana çıxdım. O an başa düşdüm ki, əslində anam nə qədər dərd çəkir. O sözləridə məni ümitsizlikdən qurtarmaq üçün deyirmiş. Yaşamış olduğum bu iki hissi, deyəsən, mən heç vaxt unutmayacağam.

O vaxtlar heç sevməzdim kimsə mənə “haralısan?” deyəndə. Ona görə yox ki, haralı olmağımdan utanırdım, mən əslində bu sualın cavabından yaranan ikinci sualı - “qaçqınsız?” sualını eşitmək istəmirdim...

Amma həyat davam edirdi. Yaşamağa “ev”, yeməyə çörək, geyməyə paltar tapdıq. Oxuduqda, işlədikdə, ailədə qurduq, övlad sahibi də olduq. Bircə kəndimizi tapmadıq.

İndi o vaxtdan çox illər keçib – düz 25 il. Bir igidin ömrü deyərlər. İndi nə o kənd var, nə o ev var, nə güllü bağımız, nə də tut ağacımız. Nə Dədəm var, nə də Dədəmgil. Nənəm də çoxdan dünyasını dəyişib. İndi uşaqlarımız “Mən uşaq olanda...” deyə sözə başlayır. Gün keçir, ay keçir, il keçir - ömür keçir yəni. Amma orda, uzaqlarda bir kənd var... elsiz-obasız qalmış, yollarını kol basmış, cıgırları itmiş, damları tökülmüş, ocağı sönmüş, ağacları qurumuş, izsiz, ləpirsiz bir kənd... yetim uşaqlar kimi boynubükük, gözüyolda, küskün, kədərli bir kənd... Xatirələrlə dolu uşaqlığımızı qoyub gəldiyimiz kənd... Məmmədbəyli kəndi. O kənd bizim kəndimizdi... getməsəkdə, görməsəkdə okənd bizim kəndimizdi. İndi o kəndə getmək arzu, indi o kəndi görmək yuxudu.

25 ildir xatirələrlə anırıq səni doğma kəndimiz. 25 ildir xəyallar qururuq sənsiz səninlə. İndi yaz gələndə kəndin ətrini arayırsan burnumuz, xörək bişirəndə kəndin dadını axtarırsan ağzımız. Yağış yağanda “kəndə dolu yağır yəqin” - deyirik, gün qızanda kəndin sərin mehini arzulayırıq. Qar yağanda... qar yağanda pəncərənin önünə keçib kədərlənirik ki:

Qar yağırmı, görəsən yenə bizim ellərə,

Ağ yorğan çəkilibmi dərələrə, çöllərə.

Bəs qar yağıbsa əgər, kim qartopu oynayır,

Kim qaradam düzəldir, kim buz üstə sürüşür?

Yada salırmı bizi həyat, bağça, çöl, dərə

Kim dən verir görəsənə qalan sərcələrə?

Görən darıxırmı heç bizim üçün sərcələr,

Onlarda bizim kimi bəlkə didərgindilər.

Bəlkə onlar da getmir biz getməyən yerlərə

Rast gələn olubmu heç didərgin sərcələrə?

25 ildir gözü yol çəkən kəndimiz. Bəlkə dönərlər, bəlkə qayıdılar, bəlkə məni unudublar, bəlkə heç qayıtmayacaqlar, bəlkə, bəlkə... Bəlkədə, bəlkələri düşünməkdən, bəlkələrdən yorulmuş kəndimiz. Bəlkə birdə nə vaxtsa səni görmək bizə qismət olar. Bəlkədə...

**AXC dövründə qadın siyasəti və onun tarixi əhəmiyyəti**

XX əsrdə Azərbaycan xalqına mürəkkəb regional həm də beynəlxalq şəraitdə mübarizə apararaq iki dəfə istiqlaliyyət bayrağını qaldırmaq nəşib olmuşdur. Birinci dövr 1918-1920-ci illərdir. Bu dövrdə mövcud olduğu dövrün mürəkkəb, tarixi şəraiti nəzərə alınmaqla AXC –nin qurucuları dünyəvi dəyərlərə, demokratik prinsiplərə söykənən cümhuriyyət yaratdılar. 23 ay yaşayan bu dövlət zaman etibarilə uzun bir dövrü əhatə etməsə də yaradılan tarix, görülmə işlərin siyasi məzmununun əhəmiyyəti ölçülməzdir. Çox qısa zamanda yaradılan yüksək mədəni dəyərlər və sərvətlərlə azərbaycanlılar mədəniyyətin əksər sahələrində Şərqi müsəlman xalqlarını bir neçə onillik qabaqlamışdılar.

M.Ə.Rəsulzadə bu məqamları nəzərə alaraq qeyd edirdi ki, inkişafa meyilli olduqlarını göstərmək üçün bu kafi deyilmi ki, ilk türk dramaturqu azərbaycanlı, ilk türk bəstəkarı azərbaycanlı, məzhəb uzlaşmasını, əlifba islahatını ilk düşünən azərbaycanlı, nəhayət islam aləmində ilk dəfə cümhuriyyət elan edən də azərbaycanlıdır. (1,s.116)

Azərbaycan Respublikası Prezidenti İlham Əliyev 2013-cü il may ayının 27-də “Buta” sarayında Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin yaranmasının 95 illiyi ilə bağlı keçirilən rəsmi qəbulda bildirmişdi: “Doxsan beş il əvvəl müsəlman aləmində ilk dəfə olaraq Azərbaycanda demokratik respublika yaranmışdır. Bu, böyük və tarixi hadisə idi. Çünki Azərbaycan xalqı əsrlər boyu arzuladığı müstəqilliyə, azadlığa qovuşurdu. Azərbaycan xalqının artıq öz dövləti var idi. Eyni zamanda, respublikanın yaranması müsəlman aləmində respublika quruluşunun yayılmasına da təkan vermişdi. Qısa müddət ərzində bütün dövlət qurumları, dövlət təsisatları yaradılmışdı. Demokratik inkişaf gedirdi, qadınlara səsvermə hüququ verilmişdi, Milli Ordu yaradılmışdı. Bir sözlə, respublikanın qurucuları böyük işlər görmüşdülər və Azərbaycan xalqı onların xatirəsinə böyük hörmətlə yanaşır. “İstiqlal Bəyannaməsi”ni imzalayanların şərəfinə Bakının mərkəzində abidə ucaldılmışdır”.

Azərbaycan qadını tarixən cəmiyyətin ağır problemlərini öz çiyinlərində daşımağa hazır olub.Belə ki, hələ orta əsrlərdə Azərbaycan hökmdarlarından Qızıl Aslanın arvadı Qətibə xanım,Özbək xanın arvadı Mehrican xanım,Uzun Həsənin anası Sara Xatun, Şah İsmayıl Xətəinin qızı Məhinbanu Sultan,Şirvanşah Xəlilullanın arvadı Pəri xanım,Şah Abbasın anası Xeyransa bəyim,əfsanəvi Tuti Bəkə və başqaları kimi görkəmli siyasi və dövlət xadimləri ölkənin tarixində böyük iz qoymuşdur.

AXC dövründə də xüsusi diqqət yetirilən məsələlərdən biri qadın məsələsi idi. Həmin dövrdə Azərbaycan ictimai şüurunda mühüm dəyişikliklərdən biri də qadın məsələsində münasibətdə idi. Qadına münasibətdə mühafizəkar baxışların olmasına baxmayaraq Azərbaycan qadınının ictimai münasibətlər sistemində yeri möhkəmlənirdi. Azərbaycan maarifçiləri Şərq qadınının hüquqsuzluğu, sosial və siyasi geriliyi əleyhinə mübarizə aparırdılar.

Azərbaycan qadınının əsl yüksəliş dövrünün məhz 20-ci əsrlə bağlı olduğunu Ulu Öndər Heydər Əliyev də qeyd etmişdir. "Tarixə nəzər salarkən böyük məmnuniyyət hissi ilə demək olar ki, Azərbaycan qadını 20-ci əsrdə böyük inkişaf yolu keçmiş və ugurlar əldə etmişdir. Çoxəsrlik tariximizdə demək olar ki, qadın heç vaxt 20-ci əsrdəki qədər yüksəlməmiş, heç vaxt by zirvələrə çatmamışdır" (2).

Cümhuriyyət dövründə qadınlar əsasən mədəni maarifçi, sosial, ictimai sahədə fəaliyyət göstərirdilər. Onların fəaliyyətlərinin kökündə əsasən maarifçilik missiyası dururdu. Bu Cümhuriyyət hakimiyyətinin qadın məsələsi və qadın hüquqları istiqamətində apardığı düzgün siyasətinin nəticəsi idi. Şərqdə ilk dəfə olaraq qadına seçkidə iştirak etmək hüququ AXC dövründə verilmişdi. Yeni qız məktəbləri açılır, xanımlar hazır kadr kim cəmiyyət üçün yetişdirilirdi. Məhz bu addımlar cəmiyyətdə qadının rolunu artırırdı.

Belə ki, Azərbaycan Cümhuriyyəti parlamentinin yeganə qadın əməkdaşı Şəfiqə Əfəndizadə Cənubi Qafqazın ilk qadın jurnalisti idi. O qadın cavadsızlığına qarşı mübarizə aparan ziyalılarla çalışırdı.

M.F.Axundov, H.B.Zərdabi ənənəvi şərq mədrəsəsindən muasir üsuli-cədid məktəblərinə keçməyin zəruriliyini əsaslandırmaqla milli hədəfləri düzgün müəyyənləşdirdilər. Bu böyük mütəfəkkirlərin Ə.Hüseynzadə, Ə.Agayev və Ə.M.Topçubaşov kimi ardıcılları məhz bu ideyanın işığında azərbaycanlıların ümmətdən millətə başlayan tarixi keçidini öz çiyinlərində apara bildilər. (5, s. 10).

Bu dövrdə Hacı Zeynalabdin Tağıyev Bakıda ilk qızlar məktəbini açır. Tanınmış xeyriyyəçi Hacı Zeynalabdin Tağıyevin təşəbbüsü və maliyyə dəstəyi ilə müsəlman Şərqində yaradılmış ilk dünyəvi qız məktəbinin 1901-ci il oktyabrın 7-də Bakıda açılması böyük bir tarixi hadisə idi. Bu təhsil ocağının qadınların savadlanması və bilik alması sahəsində gördüyü işlər illər keçsə də, xatırlanır, cəmiyyət üçün əvəzedilməz faydalarından bəhs edilir. Qadınlarımızın dünyagörüşünün formalaşmasında bu məktəbin rolu danılmazdır. "Anası savadsız olan xalq kordur" - deyən xeyriyyəçi H.Z.Tağıyev millətin tərəqqisində qadının rolunu düzgün qiymətləndirmiş,

türk-islam aləmində ilk dünyəvi qadın təhsili ocağının əsasını qoymaqla maariflənmə işinə böyük töhfə vermişdir.

Böyük ədib Ömər Faiq Nemanzadə isə Qız Məktəbinin açılmasını böyük hadisə hesab edərək yazırdı: "Burada Tağıyevin açdığı Qız Məktəbini görməsəydim, Bakının türk maarifi üzərinə qara bir cizgi çəkəcəkdim... Bakıda, doğrudan da, bir möcüzə sayılan bu maarif ocağından başqa üz ağardacaq bir şey yox idi..."

İlk qız məktəbinin açılmasında böyük maarifçi Həsən bəy Zərdabi də müstəsna səylər göstərmiş və onun xanımı Hənilə Məlikova - Abayeva bu təhsil ocağının ilk müdiriəsi olmuşdu.

Azərbaycan dövlətçilik tarixində qadınların xüsusi yeri var. Azərbaycan qadınının 100 illik seçmək təcrübəsi var. Şərqdə ilk dəfə Azərbaycan qadınları səs vermək hüququ əldə edib. 1918-ci ildə yaradılmış AXC dövründə ölkə ərazisində yaşayan bütün xalqların və hər iki cinsin bərabər seçki hüququ qanunla təsbit edildi. Bununla da Azərbaycan Şərqdə qadınlara seçki hüququ verən ilk ölkə oldu. 1918-ci ildə mayın 28-də AXC –nin qəbul etdiyi istiqlal Bəyannaməsi bərabərhuquqluluq prinsipini, seçmək və seçilmək hüququnu təsbit etdi. Belə ki, qadınlar ABŞ-da 1920-ci ildə, Fransada 1944-cü ildə, İsveçrədə 1971-ci ildə səsvermə hüququ qazandı.

Bu dövrdə Azərbaycan ictimai şüurunda muhum dəyişikliklərdən biri məhz qadın məsələsi idi. Çünki Azərbaycan qadınının ictimai münasibətlər sistemində yeri möhkəmlənir, onun cəmiyyətdə rolu artır, qadın azadlığı məsələsi mədəni tərəqqinin mühüm ünsürünə çevrilirdi. Azərbaycan maarifçiləri Şərq qadınının hüquqsuzluğu, sosial və siyasi geriliyi əleyhinə mübarizə aparır, qadınların əsarətdən azad olmasına çalışırdılar.

Qadın azadlığı və hüquqları məsələsi A.Bakıxanovun, M.F.Axundovun, H.Zərdabının və onların mənəvi varislərinin zəngin ictimai siyasi, ədəbi fəlsəfi irsində xüsusi yer tuturdu. M.F.Axundovun qadın məsələsində mövqeyini yüksək qiymətləndirən C.Məmmədquluzadə yazır, "Mirzə Fətəlinin komediyalarında Şərq qadını ilk dəfə səhnəyə çıxıbdır, orada danışmışdır, gülübür, ağlayıbır və orada birinci dəfə kişilər içində izhari-vücüd eyləyibdir" (3, s.356).

XIX əsrdən başlayaraq qadın xeyriyyə cəmiyyətlərinin yaranması, müsəlman qızların dünyəvi təhsilə cəlb edilməsi, qadın mətbuatının (İşıq. Azərbaycanın ilk qadın jurnalı) ictimai şüura ciddi təsiri, milli mətbuatda bu məsələnin geniş yer alması göstərir ki, qadın məsələsi bu dövrdə diqqət mərkəzində idi. Bu qadın hərəkətində yeni mərhələnin başlanmasını göstərirdi. (Əhədova S. Azərbaycan: modernləşmənin tarixi kökləri" (4, s. 363-373).

Məhz ilk dəfə AXC dövründə çoxarvadlılığın ləğvi edilməsi haqqında məsələ ictimai muzakirəyə çıxarılmışdı. O zaman bu problem real həll olunmasa da cəmiyyətin ziyalı təbəqəsini bu məsələ ciddi narahat edirdi.

1918-1920-ci illərdə Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin gender bərabərliyinin təmin olunmasında götürdüyü xətt Azərbaycanın ümumavropa və bəşəri dəyərlərə sadiqliyinin göstəricisidir.

XIX-XX əsrlərin maarifçilik hərəkatı Azərbaycanın gələcək modernləşməsinin mühüm fəlsəfi –ideya əsasını formalaşdırdı.

Bakı Musəlman Qadın Xeyriyyə Cəmiyyəti 1914-cü il noyabrın 21-də təsis edilir. Valideynlərini itirmiş uşaqlara,yoxsul ailələrə və qaçqınlara yardım etmək məqsədilə yaradılmış qeyri – hökumət xeyriyyəçilik qurumunun təsisçisi Rəhilə Hacıbababəyova idi.

1917-ci ilin oktyabrında Liza xanım Muxtarovanın (milyonçu Murtuza Muxtarovun həyat yoldaşı)sədrlik etdiyi Bakı musəlman qadın xeyriyyə cəmiyyəti yoxsul qızlar üçün peşə məktəbi açmışdı. Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin Hökuməti məktəbin səmərəli işləməsi üçün cəmiyyətə 30 min manat vəsait ayırmışdı. Məktəb azərbaycanlı qızların savadlanmasına,onlara milli – mənəvi dəyərlərin aşılmasında, ailədə və cəmiyyətdə öz hüquqlarını anlamasında böyük rol oynamışdır. Şərq ölkələri içərisində Azərbaycan mədəniyyətə, elmə, musiqiyə xüsusi önəm vermiş, eləcə də müsəlman türk qadınının maariflənməsi, cəmiyyətdə və ailədə layiqli mövqeyə sahib olması üçün bir sıra işlərdə öncüllük etmişdir.

Göründüyü kimi AXC –nin gördüyü bu işlər arasında qadınların təhsil alması məsələsi çox muhum və əhəmiyyətli yerlərdən birini tuturdu.

İkinci dövr 1988-ci ildən başlayır.

Dövlətimizin başçısı respublikamızın qazandığı uğurlarda qadınların rolunu yüksək qiymətləndirir: "Biz hamımız dinamik inkişaf edən ölkəmizin irimiqyaslı iqtisadi layihələrin iştirakçısı kimi əldə etdiyi yüksək göstəricilərlə haqlı olaraq fəxr edirik. Bu tərəqqinin bəhrələri respublikamızın hər bir guşəsində özünü aydın hiss etdirir. Həmin nailiyyətlərdə Azərbaycan qadınlarının böyük rolu danılmazdır. Qədim zamanlardan bəri vətənə və torpağa sdaqəti ilə seçilən qadınlarımız milli məfkurəyə sadiq qalaraq bu gün də suveren Azərbaycan Respublikasının güclənməsi naminə töhfələr verirlər. Onlara xas olan işgüzarlıq, müdriklik, yüksək daxili mədəniyyət və xalqımızın yüzillər boyu təşəkkül tapmış zəngin milli-mənəvi sərvətlərinə sdaqət müasir Azərbaycan qadınının ictimai həyatımızda mövqeyini və simasını müəyyən edir".

### **Ədəbiyyat:**

1. Rəsulzadə M. Ə. Azərbaycan Cümhuriyyəti. Bakı: Elm,1990,səh.116
2. Azərbaycan.bakı.8 mart 1999-cu il

3. Axundov M.F. Məqalələr məcmuəsi. Bakı: Azərnəşr, 1962, səh. 356
4. Əhədova S. Azərbaycan: modernləşmənin tarixi kökləri I "Dirçəliş-21 əsr", No 07-08 (158-159), 2011, səh. 363-373.
5. Cəmil Həsəni. Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin xarici siyasəti (1918-1920). B., 2009. s. 10.

## **Xülasə - Резюме – Summary**

**Eldar İsmaylov. Müəllifdən.** Bu məqalə məşhur Azərbaycan tarixçisinin "Azərbaycan tarixi öçerklər" kitabının giriş hissəsidir. Məqalə Azərbaycan tarixinin dövrləşdirilməsi və tədqiqat metodologiyasının bəzi problemlərinə toxunur.

**Эльдар Исмаилов.** От автора. Статья является ввводной частью книги известного азербайджанского историка «Очерки по истории Азербайджана». В статье затрагиваются некоторые проблемы методологии исследования и периодизации истории Азербайджана.

**Eldar Ismailov. The author's note.** The article is a preface of the book by the famous Azerbaijani historian "The essays on Azerbaijan history". The article examines some issues of methodology for the research and periodization of Azerbaijan history.

**Şahin Mustafayev. Çağdaş Azərbaycan tarixşünaslığının bəzi nəzəri məsələləri.** Məqalədə çağdaş Azərbaycan tarixşünaslığının qarşısında duran tarixi tədqiqatların metodoloji əsasları, tarixi dövrləşmə, Azərbaycan xalqının etnosiyası və dövlətçilik tarixi, müasir Qərb şərqşünaslığında Azərbaycan tarixinə baxışların bir sıra xüsusiyyətləri ilə əlaqədar bəzi nəzəri məsələlər qısa şəkildə işıqlandırılır.

**Шайн Мустафаев. Некоторые теоретические вопросы современной азербайджанской историографии.** В статье рассматриваются некоторые теоретические вопросы современной азербайджанской историографии, такие как проблемы методологии современных исторических исследований, периодизации истории, проблемы этнополитической истории и истории государства азербайджанского народа, основные особенности изучения истории Азербайджана в современной западной ориенталистике и т.д.

**Shahin Mustafayev. Some theoretical issues of contemporary Azerbaijan historiography.** The article discusses some theoretical issues of contemporary Azerbaijan historiography, such as questions of methodology of modern historical studies, the periodization of history, the issues of ethno-political history and the history of the state of the Azerbaijani people, main characteristics of the study of the history of Azerbaijan in contemporary Western oriental studies, etc.

**Əbülhəsən Abbasov. İctimai meqatrend: problemin tarix fəlsəfəsi kontekstində təhlili.** Ümumdünya tarixinin sirlərinə, ictimai-tarixi proseslərin mahiyyətinə varmaq yalnız professional fəlsəfəçilik səviyyəsində mümkündür. Konkret zaman-məkan çərçivəsində ictimai meqatrendin müəyyənəlməsi, cəmiyyət üçün hərəkət və inkişaf düsturunun formulə edilməsi bu missiya daxilində ən mühüm məsələlərdəndir. Meqatrend dedikdə, cəmiyyətin simasını və mahiyyətini, fəaliyyət dinamikasını və dayanıqlığını, aparıcı vektorunu və inkişaf hədəflərini müəyyənləşdirən əsas hərəkət paradigması nəzərdə tutulur ki, özündə ideya-siyasi, sosial-iqtisadi, hüquqi-əxlaqi, mənavi-psixoloji ünsür və parametrlərin sintezləşmiş cəmini daşıyır. İctimai meqatrendi müəyyənəlməmiş cəmiyyət – müfəssəl nəzəri-ideoloji bazası, konstruktivlik əsasları olmayan cəmiyyətdir ki, onun da hansısa uğurlara imza atması mümkün deyil. Belə cəmiyyətlər mövcudluqlarını saxlamaq naminə yalnız bir seçim edə bilirlər – get-gedə daha çox avtoritarizm və totalitarizmə doğru yuvarlanmaq! Tarix dəfələrlə bunu sübuta yetirib. Müəllifin fikrincə,

hər bir qanəedici meqatrend üçün özünütəşkil, özünüidarə, sinergetik başlanğıcların güclü və fəal olması mühüm keyfiyyətlərdəndir.

**Абульгасан Аббасов. Общественный мегатренд: анализ проблемы в контексте философии истории.** Проникновение в тайны всемирной истории, в сущность общественно-исторических процессов возможно только на уровне профессионального философствования. В рамках конкретного исторического времени-пространства определение общественного мегатренда, формулы существования и развития общества является наиважнейшей задачей в содержании этой миссии. Говоря «мегатренд», имеется в виду основная парадигма действия, определяющая облик и сущность общества, его динамику и устойчивость, ведущий вектор и ориентиры развития. Эта парадигма несет в себе синтезированную сумму идейно-политических, социально-экономических, морально-правовых, духовно-психологических элементов и параметров. Общество с неопределенным мегатрендом – это общество без дееспособной идейно-теоретической базы, основ конструктивности. Для такого общества достижение каких-то успехов – заведомо невыполнимая задача. Ради самосохранения такие общества могут сделать лишь один выбор – чем дальше, тем больше скатываться в состояние авторитаризма и тоталитаризма. История неоднократно это доказывала. Согласно автору, для любого приемлемого мегатренда наличие сильных, активных самоорганизованных, самоуправленческих, синергетических начал является важнейшим атрибутивным качеством.

**Abulgasan Abbasov. Social megatrend: analysis of the problem in the context of the philosophy of history.** Comprehension of mysteries of world history, the essence of social-historical processes is only possible on the basis of professional philosophizing. In the framework of concrete historical space-time continuum, the definition of social megatrend, a formula of existence and development of the society is the most important task within this mission. When mentioning "megatrend", we mean the main option paradigm that determines the look and essence of the society, its dynamics and stability, leading vector and guidelines of the development. This paradigm includes a synthesized sum of ideological-political, social-economic, moral-legal, spiritual-psychological elements and parameters. A society with an undefined megatrend is a society without capable ideological-theoretical base, ground for constructivity. For such a society to achieve access is a priori impossible task. For self-preservation such societies can only make one choice: more and more slip into authoritarianism and totalitarianism: the history has confirmed this more than once. According to the author, the presence of strong, active, self-organized, self-managed, synergetic grounds is the most important attributive quality for any acceptable megatrend.

**Anatoli Levko. Tarixin postneo-klassik fəlsəfəsi: əsas metodoloji yanaşmalar və prinsiplər.** Məqalədə, sosial-mədəni, dəyər- normativ və semantik anlamda aşkar olan tarix fəlsəfəsinin və fəlsəfə tarixinin dialektikası, klassik və postneo-klassik tarix fəlsəfəsinin fərqli yanaşma və prinsipləri ortaya qoyulur. İdrakın tarixi formaları kontekstində dünya-sistem, mədəniyyət və formasiyon yanaşmaların



müqayisəli təhlili aparılır, postmodernizmin fəlsəfi konsepsiyaları və "açıq" cəmiyyət nəzəriyyəsində tarixi təhlilin inkar olunmasının düzgün olmadığı göstərilir. Müasir postneo-klassik tarix fəlsəfəsi, yalnız idrak metodologiyası kimi deyil, həmçinin, ictimai-siyasi gerçəkliyin qurulması üsulu kimi təqdim olunur.

**Анатолий Левко. Постнеклассическая философия истории: основные методологические подходы и принципы.** В статье раскрывается диалектика философии истории и истории философии, проводится различие подходов и принципов классической и постнеклассической философии истории, проявляемое в понимании ее социально-культурной, ценностно-нормативной и смысловой обусловленности. Дается сравнительный анализ миро-системного, цивилизационного и формационного подходов к анализу исторических форм познания, показывается несостоятельность отрицания исторического анализа в философских концепциях постмодернизма и «открытого» общества. Современная постнеклассическая философия истории, представляется не только как методология познания, но и как техника конструирования социально-политической реальности.

**Anatoliy Levko. Post-nonclassical philosophy of history: main methodological approaches and principles.** The article reveals the dialectics of the philosophy of history and the history of philosophy. There is made the distinction between the approaches and principles of classical and post-nonclassical philosophy of history, which is manifested in the understanding of its social-cultural, value-normative and semantic conditioning. There is given a comparative analysis of the world-systemic, civilizational and formational approaches to the analysis of historical forms of cognition. There is showed the inconsistency of negation of historical analysis in philosophical concepts of postmodernism and "open" society. Modern post-nonclassical philosophy of history is presented not only as a methodology of cognition, but also as a technique of construction of social-political reality.

**Teodor Adulo. İnsan tarixinin idrakı - XXI əsrin imperativi.** Məqalədə müstəqil fəlsəfə təlimi kimi tarix fəlsəfəsinin formalaşması prosesi və onun müasir vəziyyəti ortaya qoyulur. XXI əsrdə sosial proseslərin proqnozlaşdırılması və onların məntiqinin dərk olunması üçün, bu təlimin gələcəkdə inkişaf etdirilməsinin və humanitar sosial layihələrin hazırlanmasının zəruriliyi əsaslandırılmışdır.

**Теодор Адуло. Постигжение человеческой истории – императив XXI века.** В статье раскрывается процесс формирования философии истории как самостоятельной философской дисциплины и ее современное состояние. Обоснована необходимость ее дальнейшего развития для постижения логики и прогнозирования общественных процессов в XXI веке, разработки гуманных социальных проектов.

**Teodor Adoulo. Comprehension of human history is an imperative of the 21<sup>st</sup> century.** In the article, there is disclosed the process of formation of the philosophy of history as an independent philosophical discipline and its modern state. The need of its further development for comprehension of logic and prediction of social processes in the 21<sup>st</sup> century, as well as the development of humane social projects are substantiated.

**Anuar Qaliev. Məna və təyin: post-sovet məkanında tarixin mifləşdirilməsi.** Məqalədə, post-sovet məkanında yeni müstəqil dövlətlərin həyatında mifləşdirilən tarixin rolu tədqiq olunur. Müəllif, mifləşdirilən tarixin təbiət və funksiyalarına, onun tsiklik karakterinə, mədəni irsin mənimsənilməsinə, "qızıl əsr" təsəvvürlərinə və başqa məsələlərə diqqət yetirir. Mifləşdirilən tarixin əsas funksiyası, hakim rejimin ərazisinin qanuniləşdirilməsi, daxili və xarici siyasət, millətin və dövlətin qurulmasıdır.

**Ануар Галиев. Мифологизация истории на постсоветском пространстве: смысл и назначение.** Статья посвящена изучению роли мифологизированной истории в жизни новых независимых государств на постсоветском пространстве. Автор рассматривает природу и функции мифологизированной истории и такие ее элементы, как циклический характер, апроприация культурного наследия, представления о «Золотом веке» и др. Главная функция мифологизированной истории - это легитимация территории, правящего режима, внутренней и внешней политики, конструирование нации и государства.

**Anuar Galiev. Mythologization of history in the post-Soviet space: meaning and purpose.** The article is devoted to the investigation of the role of mythologized history in the life of post-Soviet states. The author examines the nature and functions of the mythologized history and its main structural elements, such as cyclic nature, appropriation of cultural heritage, ideas of "Golden Age", etc. The main function of the mythologize history is legitimation of a territory, authority, its home and foreign policy, constructing of a nation and a state.

**Qazis Telebayev. Türk yazılı mənbələrində TEDİRİ və QUT anlayışları.** Məqalədə Orxan, Yenisey və Turfan yazılı mənbələrdə istifadə olunan "TEDİRİ" termininin mənası təhlil edilir. Bu anlayışın türk fəlsəfi ənənələrində əsas yer tutması ehtimalı əsaslandırılır. O, beş mənada ortaya çıxır: ontoloji, dünyagörüşü, siyasi, pragmatik və dini. Anlayışın mənasının təkamülü Kültegin yazılı mənbəyindən İrk bitig Turfan yazılarınadək izlənilir. Qədim türk yazılı abidələrində geniş yayılan "QUT" anlayışının təhlili göstərir ki, o, türk xalqlarının dil və mədəniyyətində, onların mentalitetində dərin iz buraxmışdır. Bu anlayış, əsasən iki mənada - "həyat qüvvəsi" və "lütf" mənalarında işlənmişdir. Anlayışın mənası, ümumilikdən və mücərrədlikdən daha çox "dünyəvilik", instrumentallığa doğru təkamül etmişdir. Məqalədə, erkən yazılı abidələrdə (Orxon və Yenisey) gizli və qapalı olan, sonralar yeni Turfan və Qazaxıstan yazılı mənbələrində daha aydın şəkildə ifadə olunan TEDİRİ və QUT anlayışlarının bir-biri sıx bağlı olduğu müəyyən olunmuşdur.

**Газис Телебаев. Категории TEDİRİ и QUT в тюркских письменных источниках.** В статье проанализированы контексты употребления понятия «TEDİRİ» в орхонских, енисейских и турфанских письменных источниках. Обосновано предположение о том, что данная категория является центральной в тюркской философской традиции. Выявлено пять контекстов ее употребления: онтологический, мировоззренческий, политический, прагматический и религиозный. Показана эволюция понятия от письменного источни-

ка «Kültegin» до турфанского «Irk bitig». Анализ понятия «QUT» показал его широкую представленность в древнетюркских письменных памятниках, что привело к глубокому проникновению термина в язык и культуру тюркских народов стержневым концептом их ментальности. Выявлено наличие двух основных значений понятия: как жизненная сила и как благодать. Обнаружена эволюция понятия от более общей, абстрактной к более «приземленной», инструментальной. Определена тесная связь понятий «QUT» и «TEDIRI», которая была непроявленной, таинственной в ранних (орхонских и енисейских) письменных источниках и явной в более поздних турфанских и казахстанских.

**Qazis Telebayev. The categories of EDIRI and QUT in the Turk written sources.** The article analyzes the context of the use of the concept of "TEDIRI" in Orhon, Yenisei and Turfan written sources. The assumption that this category is central in the Turkic philosophical tradition is substantiated. Five contexts of its use are revealed: ontological, ideological, political, pragmatic and religious. The evolution of the concept from a written source "Kültegin" to Turfan "Irk bitigis" is shown. The analysis of the concept of "QUT" showed its wide representation in the ancient Turkic written monuments, which led to a deep penetration of the term into the language and culture of the Turkic peoples as a core concept of their mentality. Two main meanings of the concept are revealed: as a life force and as a grace. The evolution of the concept from a more general, abstract to a more "mundane", instrumental is found. The close connection between the concepts of "QUT" and "TEDIRI", which was unmanifested, mysterious in the early (Orhon and Yenisei) written sources and explicit in later (Turfan and Kazakhstan) ones, is determined.

**Safar Koldıbayev. Qazaxıstanın tarixinə formasiyon və sivilizasiyon yanaşmaların nəzəri aspektlərinin əlaqəsi.** Məqalədə, konkret tarixi material əsasında Qazaxıstanın tarixinə formasiyon və sivilizasiyon yanaşmaların özünəməxsus təzahürlərinin bəzi aspektləri araşdırılır. Formasiyon və sivilizasiyon nəzəriyyələrin əlaqəsində regional-tarixi xüsusiyyətlər xarakterizə olunur.

**Сафар Колдыбаев. Теоретические аспекты соотношения формационного и цивилизационного подходов к истории Казахстана.** В работе на основе конкретно-исторического материала исследуются некоторые аспекты специфики проявления формационного и цивилизационного подходов к истории Казахстана. Характеризуются регионально-исторические особенности соотношения формационной и цивилизационной теории.

**Safar Koldıbayev. Theoretical aspects of the balance of formational and civilizational approaches to the history of Kazakhstan.** In this work, some aspects of the specifics of manifestation of formational and civilizational approaches to the history of Kazakhstan are studied on the basis of specific historical material. Regional and historical peculiarities of correlation between formational and civilizational theory are characterized.

**Aydın Şirinov. Tarixdə təkamül və zorakılıq problemi.** Cəmiyyət həyatının dəyişkənliyi problemi qədim yunan tarixçi Hesiod tərəfindən qoyulmuşdur. O, belə hesab edirdi ki, əvvəllər çox yaxşı bir qızıl dövr olmuş və sonra bu qızıl dövr

degradasiya etmiş və müxtəlif fənalıqlar yaranmışdır. XVII-XVIII əsr filosofları isə bu geriləmə nəzəriyyəsini tərəqqi nəzəriyyəsi ilə əvəz etmiş və qızıl dövrü gələcəklə bağlamışlar. Bu tərəqqinin iki yolu işlənilmişdir: 1) elmi biliklərin, təhsilin inkişafı ilə, daxili təkamül yolu ilə inkişaf; 2) sosial inqilablar, sinfi düşmənləri məhv etmək yolu ilə. Bu nəzəriyyə XIX-XX əsrlərdə daha çox işlənilmiş, Rusiyada və onun istila etdiyi ölkələrdə həyata keçirilmiş, lakin tarixin obyektiv gedişi bu nəzəriyyənin düzgün olmadığını sübut etmişdir. Təkamül nəzəriyyəsi isə marksizm-leninizmin qəbul etmədiyi vətəndaş cəmiyyətinin yaranmasına xidmət edir.

**Айдын Ширинов. Проблема эволюции и насилия в истории.** Проблема смены форм общественной жизни была поставлена древнегреческим историком Гесиодом. Он полагал, что ранее существовал золотой век, после деградации которого начались многочисленные бедствия, проявилось зло. Философы XVII-XVIII вв. сменили эту ретроспективную теорию на перспективную теорию прогресса, поместив золотой век в будущем. Эта теория прогресса разрабатывалась в двух направлениях: 1) как внутреннее эволюционное развитие за счет научных знаний и повышения уровня образования; 2) как социальная революция, призванная уничтожить классовых врагов. Вторая теория, развивавшаяся интенсивно в XIX - XX вв., была проведена в жизнь в России и в завоеванных ею странах, однако объективный ход истории доказал ложность этой теории. Теория эволюции способствовала зарождению гражданского общества, не признаваемого марксизмом-ленинизмом.

**Aydin Shirinov. Evolution and violence problem in history.** The problem of changing the forms of social life was set up by the Ancient Greek historian Hesiod. In his opinion, formerly there had been a "Golden Age" after the degradation of which numerous disasters began to happen and evil appeared. Philosophers of the 17<sup>th</sup> – 18<sup>th</sup> cc. replaced that retrospective theory with a perspective theory of progress, they placed the "Golden Age" in the future. This theory of progress was being developed in two directions: 1) as an internal evolutionary development based on scientific knowledge and educational level increase; 2) as a social revolution destined to defeat class enemies. The second theory which was intensively developing in the 19<sup>th</sup> – 20<sup>th</sup> cc., was put into practice in Russia as well as in the countries conquered by Russia. However, the objective course of history has proved an invalidity of this theory. The evolution theory has promoted the rise of a civil society which is not recognized by Marxism-Leninism.

**Əli Abasov. Tarix fəlsəfəsi: retrospektiv və perspektiv.** Məqalədə tarix fəlsəfəsinin nəzəriyyəsi və metodologiyası ilə bağlı problemlər müzakirə olunur. Tarixi idrakın məkan və zaman kateqoriyalarıyla, cəmiyyətin müxtəlif strukturlarının məkan və zaman təşkili paradigması ilə əlaqəsi təqdim olunur. Bu baxımdan, bir-birini əvəz edən klassik, qeyri-klassik və post-qeyri-klassik idrak konseptləri kontekstində tarix metodologiyasının inkişafı təhlil edilir. Azərbaycan tarixi sahəsində fəlsəfi-metodoloji tədqiqatların vəziyyəti təhlil edilir və müasir tarixi idrak metodologiyasında fəlsəfənin ən yeni istiqamətlərinin kəsişmə variantları müzakirə olunur.

**Али Абасов. Философия истории: ретроспектива и перспектива.** В статье рассмотрены проблемы, связанные с теорией и методологией философии истории. Представлена связь исторического познания с категориями пространства и времени, с парадигмой пространственно-временной организации различных структур социума. В этой связи проанализировано развитие методологии истории в контексте сменяющих друг друга классических, неклассических и постнеклассических концептов познания. Проведен анализ состояния философско-методологических исследований в области азербайджанской истории, дискутируются варианты инкорпорации новейших направлений философии в методологию современного исторического познания.

**Ali Abasov. The philosophy of history: retrospective and perspective.** The article examines the issues related to the theory and methodology of the philosophy of history. The relation of historical cognition to the categories of space and time, as well as to the paradigm of spatial and temporal organization of the society is presented in the article. In this connection, the article analyzes the development of methodology of history in the context of following each other classical, non-classical and post-nonclassical concepts of cognition. The author carries out an analysis of the state of philosophical and methodological research in the field of Azerbaijan history, discusses the variants of incorporation of recent directions of philosophy in the methodology of contemporary historical cognition.

**Arif Buniyatov. Klassik alman fəlsəfi ənənələrində tarixin fəlsəfi anlamının xüsusiyyətləri.** Təqdim olunan məqalə, klassik alman fəlsəfi ənənələrində tarixin fəlsəfi anlamına dair I. Herderin və Q. Heqelin baxışlarının müqayisəli fəlsəfi-nəzəri və metodoloji təhlilinə həsr edilmişdir. Məqalədə göstərilir ki, Heqel fəlsəfəsində tarixilik prinsipinin formalaşması, panteist ideologiyası əsasında, Herderin tarixilik ideyasının köklü müddəalarına istinad edir.

**Ариф Буниятов. Особенности философии истории в немецкой классической традиции.** В представленной статье рассматриваются особенности философии истории в немецкой классической традиции посредством сравнительного философско-теоретического и методологического анализа воззрений И. Гердера и Г. Гегеля. На основе общего пантеистического мировоззрения стало возможным создание оригинальной философской системы, в рамках которой было достигнуто органическое единство диалектических (Гегель) и исторических (Гердер) идей.

**Arif Buniyatov. Characteristic features of the philosophy of history in classical German tradition.** The article discusses characteristic features of the philosophy of history in classical German tradition by means of comparative philosophical-theoretic and methodological analysis of J. Herder's and G. Hegel's views. It became possible, on the basis of general pantheistic worldview, to create an original philosophical system within the framework of which an organic unity of dialectical (Hegel) and historical (Herder) ideas was reached.

**Fərda Əsədov. Şərqşünaslıq və Mərkəzi Asiya, Qafqaz ölkələrində şərqşünaslıq.** Məqalədə, Şərq ölkələrinin tarix, mədəniyyət və siyasətini araşdıran

elm və tədqiqat sahələrini qeyd etmək üçün, "şərqşünaslıq" termininin tətbiqi və əhəmiyyəti müzakirə edilir. XX əsrin son rübündən etibarən dünyada beynəlxalq elmi mübadilə və əməkdaşlığın intensivləşməsi, elmi resursların konsolidasiyası, ictimai inkişafın sosial və iqtisadi konsepsiyalarının əlaqələndirmə tendensiyasını möhkəmləndirmiş və ardınca, şərqşünaslığın xüsusi elmi sahələrinin ayrılması zərurətini inkar etmişdir. Vəhdətdə və vahid metodologiya çərçivəsində ənənəvi Şərq və Şərqi Avropa ölkələrində baş verən prosesləri araşdıran keçmiş Sovet İttifaqı ölkələrindəki sosial elmlərin təcrübəsi, keçmiş SSRİ ölkələrində "şərqşünaslıq" termininin istifadəsinə və mənasına xüsusi bir münasibət müəyyənləşdirdi. Sovet elminin ətaləti, keçmiş SSRİ dövlətlərində humanitar və sosial elmlər arasında mövzu, məzmun və metodologiya məsələlərinə öz təsirini xüsusi şəkildə qoruyub saxlayır. Məqalədə, şərqşünaslıq elminin və ona münasibətin həmişə praktiki olaraq siyasi maraqlarla bağlı olması iddiası əsaslandırılır. Məqalənin sonunda bildirilir ki, Şərq ölkələrinin inkişafının müasir şəraitində və beynəlxalq siyasi vəziyyətin indiki mərhələsində yalnız müasir proseslərin öyrənilməsində deyil, həm də əvvəlki icmaların tarixinə müraciətdə tədqiqatçıların bu və ya digər elmi görüşlərini formalaşdıran mühiti nəzərə almaq vacibdir. Bununla əlaqədar olaraq, müasir elmin və keçmiş intellektual irsin vəziyyətində ümumi və xüsusi məsələlərin araşdırılması ilə bağlı tövsiyələr verilir.

**Фарда Асадов. Ориенталистика и ориентализм в государствах Центральной Азии и Кавказа.** В статье обсуждается значение и применение термина «востоковедение» для обозначения сферы исследований и дисциплин, изучающих историю, культуру и политику стран Востока. Отмечается, что начиная с последней четверти XX века в связи с интенсификацией международного научного обмена и сотрудничества и консолидацией научных ресурсов в мире обнаружилась и укреплялась тенденция взаимодействия экономических и социальных концепций общественного развития, а вслед за этим отрицания необходимости выделения специальной научной отрасли востоковедения. Опыт бывшей советской общественной науки, рассматривавшей процессы в странах традиционного Востока и Восточной Европы в единстве и в рамках единой методологии определил особое отношение к значению и использованию термина «востоковедение» в странах бывшего СССР. Инерция советской науки в значительной степени сохраняет влияние на разграничение предмета, содержания и методологии между общественными и гуманитарными науками в бывших советских республиках. В статье обосновывается утверждение, что востоковедная наука и отношение к ней практически всегда отражали расклад политический интересов. Заключительной мыслью публикации является то, что в современных условиях развития восточных стран и при нынешнем состоянии международной политической обстановки необходимо учитывать среду формирования тех или иных научных воззрений исследователей не только в изучении современных процессов, но и при обращении к вопросам истории предшествующих сообществ. В связи с этим, даются рекомендации об исследовании общего и особенного в состоянии современной науки и в интеллектуальном наследии прошлого.

**Farda Asadov. Oriental Studies and Orientalism in the states of Central Asia and the Caucasus.** The article discusses the meaning and application of the term "oriental studies" to designate the field of research and disciplines studying the history, culture and politics of the countries of the East. It is noted that after the break down of the Soviet Union with the intensification of international academic exchange and cooperation, and the consolidation of scholarly resources in the world, the growing interplay of various economic and social concepts has emerged that led to a critical view on authenticity and a need for a special field of oriental studies. The experience of the former Soviet social science that examined the processes in the countries of the Caucasus and Central Asia along with Eastern Europe in unity and within the framework of a common methodology determined a special attitude to the meaning and use of the term "Oriental studies" in the countries of the former USSR. The inertia of Soviet science largely retains its influence on the delineation of the subject, content and methodology between various fields of social and human science in the former Soviet republics. The article substantiates the assertion that oriental science and the attitudes towards it almost always reflected the interplay of political interests. The eventual conclusion of the publication is that in the current conditions of the development of the eastern countries and with the current state of the international political situation, it is necessary to take into account the social and political environment that has shaped certain scientific views of researchers, not only in studying modern processes, but also in addressing the history of societies of the past. In this regard, recommendations are given to feature the general and special in modern science and in the intellectual heritage of the past.

**Giorgi Xeoşvili. Konstantin Leontiyevin tarixşünaslıq konsepsiyası.** Məqalədə, rus dini mütəfəkkiri K. Leontiyevin tarixşünaslıq konsepsiyasının əsas ideyalarına (sosial-mədəni orqanizmin inkişaf ideyası, "ilkin sadəlik" və "ikinci qarışıq sadəlik" mərhələləri, "çiçəklənən mürəkkəbliк" "despotik birlik", "mühafizəkar sosializm" anlayışları) və bu konsepsiyanın kifayət qədər çox olan daxili ziddiyyətlərinə diqqət yetirilir. O, öz ziddiyyətləri, orijinal fəlsəfi baxışları və mühüm müasir problemləri ortaya qoyması baxımından, rus fəlsəfi fikir tarixində bir mütəfəkkir kimi layiqli yer tutur. XX əsrin rus ictimai fikir nümayəndələri onun "mühafizəkar sosializm" ideyasına böyük maraq göstərmişlər. Rus avrasiyaçılıq nümayəndələri onun konsepsiyasının bəzi ideyalarından istifadə etmişlər. Leontiyevin tanınmış filosof A. Losevə və onun "mifin dialektikasına əlavələr" (1929) fəlsəfi-siyasi traktatına təsir göstərmişdir. Onun tarixi nəzəriyyələrinə və siyasi fikirlərinə rus cəmiyyətinin bir hissəsi böyük maraq nümayiş etdirmişdir.

**Гиорги Хеовили. Концепция историософии Константина Леонтьева.** В статье рассматриваются центральные идеи концепции историософии, разработанной русским религиозным мыслителем К. Леонтьевым (идея развития социально-культурного организма, понятия периодов «первичной простоты», «цветущей сложности», «деспотического единства», «вторичного смешительного упрощения», идея «консервативного социализма»), и те внутренние противоречия, которыми полна эта концепция. Несмотря на противоречия, оригинальное философское видение и умение выявлять наиболее важные проблемы

современности, обеспечивает этому мыслителю достойное место в истории русской философской мысли. Русская общественная мысль XX-го века с большим интересом отнеслась к «консервативному социализму» Леонтьева. Отдельные идеи леонтьевской концепции были активно использованы представителями Русского Евразийства. Леонтьев оказал влияние на известного философа А. Лосева, отраженное в его философско-политическом трактате «Дополнения к диалектике мифа» (1929). К историческим теориям и политическим идеям Леонтьева часть русского общества проявляла известный интерес.

**Giorgi Kheoshvili. The conception of historiosophy of Konstantin Leontyev.**

The article deals with the central ideas of the historiosophy conception developed by Russian religious thinker Konstantin Leontyev (the idea of the development of the socio-cultural organism, the notions of periods of "primary simplicity", "flowering complexity" "despotic unity", "secondary mixing simplification", the idea of "conservative socialism"), and the internal contradictions with which this theory is full. Despite the contradictions, his original philosophical vision and ability to identify the most important problems of our time provides this thinker with a worthy place in the history of Russian philosophical thought. The 20<sup>th</sup> c. Russian social thought treated with great interest to Leontyev's "conservative socialism". Some ideas of Leontyev's conception were actively used by representatives of so-called Russian Eurasianism. The influence of Leontyev is clear in A. Losev's philosophical and political treatise, known as the "Additions to the dialectic of myth" (1929). It is obvious that part of Russian society had not only theoretical interest to the historical theories and political ideas of Konstantin Leontyev.

**Rövşən Hacıyev. Tarixi prosesin dövləşdirilməsinə dair əsas konsepsiyaların təhlili.** Məqalədə tarixi prosesin dövləşdirilməsini əks etdirən əsas konsepsiyaların fəlsəfi təhlilinə cəhd edilmişdir. Göstərilmişdir ki, bu məsələni araşdıran mövcud konsepsiyaları internalist və eksternalist yanaşma baxımından iki qrupa ayırmaq mümkündür. Internalist mövqedən çıxış edənlər sırasında Sen-Simonun, Hegelin, O.Kontun, K.Yaspersin və A.Veberin konsepsiyaları nəzərdən keçirilmişdir. Eksternalist mövqedən irəli gələnlər sırasında isə marksizm, texnoloji determinizm, dünya-sistem analizi kimi tanınmış konsepsiyalar və müasir rus tədqiqatçısı L.Qrinin yanaşmasına diqqət yetirilmişdir. Adları çəkilən konsepsiyaların fəlsəfi analizi belə nəticəyə gəlməyə əsas vermişdir ki, onların heç biri tarixi prosesdə mərhələli və paralel şəkildə cərəyan edən global əhəmiyyətli hadisələrin izahı baxımından yetərli deyildir. Müəllifin qənaətinə görə, tarixi prosesdə baş vermiş global əhəmiyyətli hadisələrin təzahür etməsi səbəbini bəşəriyyətin intellektual təkamülünün yaş dövləşdirilməsi hipotezası vasitəsilə ziddiyyətsiz şəkildə izah etmək mümkündür.

**Ровшан Гаджиев. К анализу основных концепций периодизации исторического процесса.** В статье предпринята попытка философского анализа основных концепций периодизации исторического процесса. Показано, что все известные концепции, изучающие этот вопрос, можно разделить на две группы – интерналистские и экстерналистские. Из выступающих с интерналист-



ских позиций философов рассмотрены концепции Сен-Симона, Гегеля, О. Конта, К.Ясперса и А.Вебера. Среди учений, изучающих вопрос с экстерналистских позиций, рассмотрены: марксизм, технологический детерминизм, мир-системный анализ, а также концепция современного российского ученого Л.Гринина. Критический анализ концепций известных философов и их учений дает основание говорить, что ни один из этих подходов не является достаточным для объяснения глобальных исторических событий, проявляемых поэтапно и параллельно в эволюционном процессе. Согласно заключению автора, причину проявления исторических процессов, имеющих глобальное значение, наиболее содержательно объясняет гипотеза возрастной периодизации интеллектуальной эволюции человечества.

**Rovshan Gajiyev. Towards the analysis of the main conceptions of periodization of historical process.** The article attempts to make a philosophic analysis of the main conceptions of periodization of historical process. As it is shown, all known conceptions concerning this issue can be divided into two groups: internalist and externalist ones. The author examines conceptions of philosophers who spoke from internalist viewpoint: C.Saint-Simon, G.Hegel, Au.Comte, K.Jaspers and A.Weber. There is also an analysis of doctrines studying the issue from externalist point of view, such as Marxism, technological determinism, world-system analysis, and the conception by modern Russian scientist L.Grinin. Critical analysis of famous philosophers' conceptions and their doctrines suggests that neither of these approaches is sufficient for explaining global historical events which manifest themselves step-by-step and in parallel to each other in the evolutionary process. According to the author's conclusion, the cause of manifestation of historical processes which are of global importance, are the most meaningfully explained by the hypothesis of the age-dependent periodization of intellectual evolution of mankind.

**Xəliyəddin Xəlilli. Tarixin fəlsəfi problemləri.** Məqalədə insanlıq tarixinin mənəviyyat tarixi kimi yaranması, elə bu prosesdə fəlsəfənin ilahi elm kimi dərk olunması, varlığın bütün formalarının, həmçinin mənəviyyat tarixinin dərkü üçün də açar olmasından bəhs olunur.

**Халиаддин Халили. Философские проблемы истории.** В статье раскрывается зарождение человеческой истории как истории нравственности, осознание в этом процессе философии как теологии, как ключа к осмыслению всех форм бытия, в том числе и истории нравственности.

**Khaliaddin Khalili. Philosophical issues of history.** The article reveals the origin of human history as a history of morals, the understanding of philosophy in this process as theology, as a key to the comprehension of all forms of being, including the history of morals.

**Aydın Baləev. Əhməd bəy Ağaoğlu'nun Azərbaycanın müstəqilliyi ideyasına münasibəti.** Məqalə türkçülük ideologiyasının qurucularından olan Əhməd bəy Ağaoğluna və Azərbaycanın müstəqilliyi məsələsinə həsr olunub. Burada, Əhməd bəyin ADR-nın elanından sonra ilk aylarda "ilhaqistlər" və müstəqillik tərəfdarları arasında qarşıdurmada rolu vurğulanır. Türkçülükdən əmin olan ədib, bu

qarşıdurmada Azərbaycanın Osmanlı dövlətinə daxil edilməsini davamlı şəkildə müdafiə edib.

**Айдын Балаев. Отношение Ахмед бека Агаоглу к идее независимости Азербайджана.** Статья посвящена одному из основателей идеологии тюркизма Ахмед беку Агаоглу и его позиции в вопросе независимости Азербайджана. В ней освещается роль Ахмед бека в противостоянии между «илхагистами» и сторонниками независимости в первые месяцы после провозглашения Азербайджанской Демократической Республики. Будучи убежденным тюркистом, А. Агаоглу в этом противостоянии последовательно выступал за инкорпорацию Азербайджана в состав Османского государства.

**Aydin Balayev. Ahmed Agaoglu's view toward the idea of Azerbaijan independence.** The article is devoted to one of the founders of Turkism ideology - Ahmed bek Agaoglu and his position toward question of Azerbaijan autonomy. In the article, the author talks about a role of Ahmed bek in the clash between "annexationists" and the supporters of independence during the first months since the declaration of Azerbaijan Democratic Republic. Agaoglu, being a Turkist, was ultimately on the side of incorporation of Azerbaijan into the structure of Ottoman state.

**Aydin Balayev. 1918-1920-ci illərdə M.Ə. Rəsulzadənin emigrasiyada olduğu dövrdə dövlət quruluşu təcrübəsinin tənqidi dəyərləndirilməsi.** Məqalə, M.Ə. Rəsulzadənin Türkiyədə Azərbaycan siyasi mühacirət təşkilatını yaratmağa cəhd etməsi və analitik əsərləri barədədir. O, bu yazılarında 1918-1920-ci illərdə milli liderlər tərəfindən edilən konkret çatışmazlıqları və səhvləri elmi şəkildə tənqid edir.

**Айдын Балаев. Критическое переосмысление опыта государственного строительства в 1918-1920-х гг. со стороны М.Э. Расулзаде в период эмиграции.** В статье рассказывается об усилиях М.Э. Расулзаде по созданию организаций азербайджанской политической эмиграции в Турции. Особое внимание в статье также уделено аналитическим работам М.Э. Расулзаде. В них он подвергает критическому анализу опыт 1918-1920 гг., указывая на конкретные недостатки и ошибки, допущенные национальными лидерами в тот период.

**Aydin Balayev. Critical rethinking of the experience of building a new state in 1918-1920 by M.E.Rasulzadeh during the period of emigration.** The article talks about attempts of M.E.Rasulzadeh to create organizations of Azerbaijani political emigration in Turkey. Close attention is given to analytical works by M.E.Rasulzadeh. In his works, he puts the experience of the span of time between 1918-1920 under critical analysis, pointing to specific deficiencies and mistakes made by national leaders of that period.

**Faiq Ələkbərli. “Azərbaycan”, “Azərbaycan türkçülüğü”, “Azərbaycan Cümhuriyyəti” ideyalarına tarixi-fəlsəfi baxış.** “Azərbaycan”, “Azərbaycançılıq”, “Azərbaycan türkçülüğü” ”“Azərbaycan Cümhuriyyəti” ideyalarına yalnız hərfi mənada yanaşmaq doğru deyil, eyni zamanda bu ideyaların Azərbaycan xalqının varlığında oynadığı mühüm tarixi-siyasi və mədəni-fəlsəfi əlaqələri ortaya qoymaq daha vacibdir. Ona görə də, “Azərbaycan” anlayışının

tarixən Türklüklə, Vətənlə, Dövlətçiliklə bağlı olması ciddi şəkildə tarixi-fəlsəfi anlamda təhlil olunmalı, “Azərbaycan və Türklük”, “Azərbaycan və Vətən”, “Azərbaycan və Dövlətçilik” bunun məntiqi nəticəsi olaraq da “Azərbaycan türkcülüyü”, “Azərbaycan Yurdu”, “Azərbaycan dövlətçiliyi” məfkurəsinin ən mühüm prinsipləri ortaya qoyulmalıdır. “Azərbaycan Türkcülüyü”nün, “Azərbaycan Yurdu”nun təbii nəticəsi olan Azərbaycan Cümhuriyyətinin necə meydana çıxması, eyni zamanda, yeni dövlətə məhz “Azərbaycan” adının verilməsinin səbəbləri və bu məsələdə milli ideoloq Məhəmməd Əmin Rəsulzadənin oynadığı rolun da elmi əsaslarla izah olunmasına ciddi ehtiyac vardır. Bizlər, dövlətimizin adının yalnız hərfi mənasını deyil, onun mənəvi-fəlsəfi, siyasi-tarixi əhəmiyyətini də dərk etməliyik. Bir sözlə, yeni dövlətə “Azərbaycan” adının verilməsini, onun Türkcülük, İslamçılıq və Müasirlik məfkurəsiylə bağlılıqlarını doğru şəkildə cəmiyyətimizə izah etməklə yanaşı, onun sonrakı siyasi-tarixi, mənəvi-fəlsəfi həyatımızda oynadığı rolu da tarixi-fəlsəfi anlamda elmi əsaslarla dəyərləndirməliyik.

**Фаик Алекперли. Историко-философский взгляд на идеи «Азербайджан», «Азербайджанский тюркизм» и «Азербайджанская Республика».** К идеям-понятиям «Азербайджан», «Азербайджанство», «Азербайджанский тюркизм», «Азербайджанская Республика» неправомерно подходить в буквальном смысле, необходимо также выявить их важные исторические, политические и духовно-философские составные части, определяющие существование азербайджанского народа. К примеру, понятие «Азербайджан» должно быть исторически и философски проанализировано в терминах тюркизма, отчизны, государственности и т.д. Существует серьезная потребность в объяснении «азербайджанского тюркизма», «Азербайджана как Родины», а также причин названия нового независимого государства именем «Азербайджан», роли национального идеолога Маммед-Эмина Расулзаде в этом вопросе. Наряду с объяснением названия нового государства и его приверженности идеологии тюркизма, исламизма и модернизации, мы должны также оценить роль, которую сыграл Азербайджан в нашей последующей политической, исторической, моральной и философской жизни, в научных историко- философских исследованиях.

**Faik Alekperli. Historical-philosophical view on the ideas of "Azerbaijan", "Azerbaijani Turkism" and "Azerbaijan Republic".** The ideas-concepts: "Azerbaijan", "Azerbaijanhood", "Azerbaijani Turkism" and "Azerbaijan Republic" should not be viewed in literal sense; one should reveal their important historical, political and spiritual-philosophic components which determine the existence of Azerbaijani people. For example, the concept "Azerbaijan" should be historically and philosophically analyzed in terms of Turkism, homeland, statehood, etc. There is a serious demand for the explanation of "Azerbaijani Turkism", "Azerbaijan as a homeland", finding out the reasons why a new independent state was named "Azerbaijan", establishing the role of the national ideologist Mammad Amin Rasulzadeh in this matter. Along with the explanation of the new state's name and its devotion to the ideology of Turkism, Islamism and modernization, we should

also appreciate the role Azerbaijan has played in our further political, historical, moral and philosophical life, in scientific historical-philosophic research.

**Haydar Baş. Milli dövlət və qloballaşma.** Milli dövlət, millətlərin tarixi dəyərlərinin ən yüksək forması kimi ortaya çıxır. Buna görə də, o, başqa ölkələri təqlid etmədən öz müstəqil inkişaf yolunu tutmalı və eyni zamanda, dünyaya açıq olmalıdır. Milli İqtisadiyyat Modeli, vətəndaş və dövlət, vətəndaş cəmiyyəti və hüquqi dövlət arasında əlaqələrin inkişaf etməsinə zəmin hazırlayır. Bu təmələ əsaslanaraq, qloballaşma şəraitində milli dövlətçiliyi qoruyub inkişaf etdirmək mümkündür.

**Хайдар Баш. Национальное государство и глобализация.** Национальное государство выступает как наиболее высокая форма исторического состояния наций. В этой связи оно, не подражая другим странам, оно должно, придерживаясь своего независимого пути развития, в то же время быть открытым миру. Национальная Экономическая Модель создает основу связи между гражданином и государством, гражданским обществом и правовым государством. Опираясь на этот принцип, возможно сохранение и развитие национальной государственности в условиях глобализации.

**Haydar Bash. National state and globalization.** National state is represented as the highest form of historical status of nations. In this regard it should not be in the track of other countries, but should follow its own independent path of development, and at the same time be open to the world. The National Economic Model establishes the basis for the connection between a citizen and the state, civil society and law-bound state. Relying on this principle, it is possible to preserve and develop national statehood under the conditions of globalization.

**Radif Mustafayev. Məhəmməd Əmin Rəsulzadənin millətçilik fəlsəfəsi.** Məqalədə 100 illik yubileyi qeyd edilməkdə olan Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin qurucularından biri olmuş M.Ə.Rəsulzadənin millətçilik fəlsəfəsi işıqlandırılmışdır. Bu baxımdan M.Ə.Rəsulzadənin “Milli birlik” əsərinə istinad edilərək onun millətçiliyə münasibəti açıqlanır. Məlum olur ki, o, millətçiliyi daha çox patriotizm (vətənpərvərlik, dövlətçilik) anlamında başa düşərək etnik anlam kəsb edən milliyyətçiliyi şovinizm yaxud “gerilikçi” bir hərəkət kimi başa düşmüşdür. Beləliklə də bir sıra Avropa alimlərinə isinad etmiş M.Ə.Rəsulzadənin dövlətin vətəndaş millətçiliyi modelini dəstəklədiyi aşkarlanır. Bununla yanaşı bütün dünyada və əsasən də regionda münaqişələrdən uzaq olmaq üçün hər bir insan üçün vacib olduğu kimi hər bir millətə də əxlaqın gərəkiyindən bəhs etmişdir.

**Ради́ф Муста́фаев. Философия национализма Маммед-Эмина Расулзаде.** В статье освещается философия национализма М.Э. Расулзаде - одного из основателей Азербайджанской Демократической Республики, отмечающей 100-летний юбилей. Автор, опираясь на произведение М.Э.Расулзаде «Национальное единство», представляет его отношение к национализму. В результате выясняется, что под используемым им термином «национализм» Расулзаде понимал патриотизм, в то время как этнический национализм рассматривал как шовинизм или как некую отсталость, присущую тому или иному

движению. Таким образом, анализ взглядов М. Э. Расулзаде свидетельствует о том, что он, ссылаясь на ряд европейских ученых, был сторонником модели государства «гражданского национализма». Вместе с тем, он поддерживал важные для каждого человека и для нации в целом моральные нормы, необходимые для устранения конфликтов как в регионе, так и во всем мире.

**Radif Mustafayev. M.E. Rasulzadeh's philosophy of nationalism.** The article highlights the philosophy of nationalism of M.E. Rasulzadeh, one of the founders of the Azerbaijan Democratic Republic that marks the 100<sup>th</sup> anniversary. The author, relying on M.E. Rasulzadeh's work "National Unity", shows his attitude to nationalism. It is revealed that he attached great importance to nationalism as a patriotic phenomenon, but recognized nationalism in the ethnic sense as chauvinism or as a "backward" movement. Thus, the analysis of M.E. Rasulzadeh's views testifies that he citing a number of European scholars was a supporter of a model of the state of "civil nationalism". Moreover, he upheld moral standards important for each person and the nation as a whole in order to avoid conflicts in the region and throughout the world.

**Yasəmən Garaqoyunlu. Azadlıq mübarizəsinin iki mərhələsi: Ə.B.Topçubaşov və M.Ə.Rəsulzadə.** Azərbaycan Milli Hərəkatının və Rusiya Türk müsəlmanlarının haqları uğrunda mübarizə 1917-ci il fevral-burja inqilabına qədər Rusiya müsəlmanları İttifaqı Partiyası və Dövlət Dumasındakı Türk Müsəlman Fraksiyası vasitəsilə sivil, demokratik, qanuni – legal yollarla Ə.B.Topçubaşov liderliyində həyata keçirilmişdir. Bu dövr Azərbaycan Milli Hərəkatının birinci mərhələsidir. Azərbaycan Milli mübarizənin ikinci mərhələsi M.Ə.Rəsulzadə liderliyində “Müsəvat” Partiyasının öndərliyi ilə həyata keçirilməyə başlamışdır. 1917-ci il Rusiyada gerçəkləşən Fevral-burjua inqilabından sonra Rusiya Türklərinin gələcəyi və müqəddəratı ilə bağlı Bakıda keçirilən Qafqaz Müsəlmanlarının Qurultayında və 1917-ci ildə Moskvada keçirilən Rusiya müsəlmanlarının Moskva qurultayında Azərbaycan Milli Hərəkatı M.Ə.Rəsulzadə liderliyi ilə yeni bir siyasi mərhələyə qədəm qoymuşdur. M. Ə. Rəsulzadə liderliyində Azərbaycan xalqı Rusiyanın xalqların ərazi muxtariyyətinə əsaslanmaqla federativ bir dövlət quruluşuna çevrilməsi uğrunda mübarizəyə başlamış, Bolşevik çevrilişindən sonra isə istiqlal mübarizəsi apararaq Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətini qurmuşlar.

**Ясаман Каракуюнлы. Два этапа борьбы за свободу: А.А. Топчубашов и М.Э. Расулзаде.** Азербайджанское национальное движение и борьба за права российских тюрков-мусульман до февральской буржуазной революции 1917 года были организованы партией "Союз Российских мусульман" и фракцией тюрков-мусульман в Государственной Думе под руководством Топчубашова посредством гражданских, демократических и правовых процедур. Этот период стал первым этапом Азербайджанского национального движения. Вторым этапом национальной борьбы Азербайджана начал осуществляться под руководством М.Э.Расулзаде и возглавляемой им партии «Мусават». Азербайджанское национальное движение под руководством Расулзаде после февральской буржуазной революции 1917 г. освоило новый политический этап

на Кавказском мусульманском конгрессе, состоявшемся в Баку, и на Московском конгрессе российских мусульман, обсуждавших будущее тюрок России. Под руководством М.Е. Расулзаде азербайджанский народ начал борьбу за учреждение в России федеративного государственного строя, основанного на автономии территорий народов царской России, а после большевистской революции деятельность в направлении достижения азербайджанцами независимости была продолжена, и была создана Азербайджанская Демократическая Республика.

**Yasemen Garagoyunlu. The two stages of fight for freedom: E.A. Topchubashov and M.E. Rasulzadeh.** The Azerbaijan national movement and struggle for the rights of Russian Turks-Moslems were organized by the Party "Russian Moslems' Union" and the Turks-Moslems' fraction in the State Duma of Russia under the leadership of Topchubashov by means of civil, democratic and legal procedures until the February bourgeois revolution of 1917. That was the first stage of the Azerbaijan national movement. The second stage of Azerbaijan national struggle began to be implemented under M.E.Rasulzadeh's leadership and the "Musavat" party whose leader he was. After February bourgeois revolution of 1917, the Azerbaijan national movement under M.E.Rasulzadeh's leadership initiated a new political stage at the Caucasian Moslems Congress held in Baku and at the Moscow Congress of Russian Moslems where the future of Turks in Russia was discussed. Azerbaijani people under the leadership of M.E.Rasulzadeh began to struggle for the establishment of federative state system in Russia based on the autonomy of territories of Tsarist Russia peoples, and after Bolshevik revolution they continued their activities on winning the independence of the Azerbaijani and established Azerbaijan Democratic Republic.

**Yadviqa Yaskeviç. Müasir cəmiyyətin modernləşdirilməsində rəşionalizm və humanist strategiyalar: tarixi-fəlsəfi yenidənqurma.** Məqələdə, modernləşmə və milli prioritetlər fenomeni tarixi-fəlsəfi yenidənqurma kontekstində müasir cəmiyyətin və rəşionalaşmanın modernləşmə xüsusiyyətləri kommunikativ praktika, siyasət, iqtisadiyyat və idarəetmədə göstərilir. İdarəetmə qərarlarının qəbul edilməsində dəyər dəyişikliyinə zəruriliyi haqqında tezislər əsaslandırılır.

**Ядвига Яскевич. Рационализм и гуманистические стратегии в модернизации современного общества: историко-философская реконструкция.** В статье выявляется специфика модернизации современного общества и рационализма в коммуникативных практиках, политике, экономике, управлении в контексте историко-философской реконструкции феномена модернизации и национальных приоритетов. Обосновывается тезис о необходимости ценностного поворота в принятии управленческих решений.

**Yadviqa Yaskevich. The rationalism and humanistic strategies in the modernization of contemporary society: historical and philosophic reconstruction.** The article reveals the specifics of modernization of the contemporary society and rationalism in communicative practices, politics, economics, management in the context of historical and philosophical reconstruction of the modernization phe-

nomenon and national priorities. The thesis about the necessity of a value change in making managerial decisions is substantiated.

**Neginaxon Şermuhammedova. Təhsilin humanistləşməsi milli kimliyin qorunması amili kimi.** Məqalədə müasir təhsilin müxtəlif problemləri, o cümlədən, onun humanistləşmə zərurətləri müzakirə olunur. Təhsilin formalaşan xüsusiyyətlərini və onun tarixi tiplərini nəzərə alan milli təhsil modelinin formalaşması hümanizmin tərkib hissəsi kimi çıxış edir. Dünya təhsil sistemində xarici təhsil modellərinin kor-koranə kopyalanması ilə deyil, beynəlxalq standartlara cavab verən öz modelimizlə, bir çox nəsillərin inkişaf etdirdiyi fikirlərimizlə inteqrasiya olunmalıyıq.

**Негинахон Шермухамедова. Гуманизация образования как способ сохранения национальной идентичности.** В статье обсуждаются различные проблемы современного образования, в том числе необходимость его гуманизации. Составной частью гуманизации выступает формирование национальной модели образования, учитывающей сложившиеся специфику и исторические его формы. Интеграция в мировую образовательную систему должна быть не слепым копированием чужих моделей образования, а вхождением в нее с собственной моделью, отвечающей международным стандартам, с собственными идеями, выработанными многими поколениями.

**Neginahon Shermuhamedova. Humanization of education as a method of preservation of national identity.** The article discusses various issues of modern education including the necessity of its humanization. A component of humanization is the development of a national model of education that takes into consideration its established specificity and historical forms. The integration into the world education system should not be a blind copying of alien education models, it should be the accession into this system with own model which meets international standards and own ideas developed by many generations.

**Valentina Mirzəyeva. Mədəniyyət aynasında tarixi prosesin müasir mərhələsi.** Məqalədə, müasirliyin bəzi aspektləri mədəniyyət prizmasından araşdırılır. Mədəniyyətin cəmiyyətin həyatının digər aspektləri ilə əlaqəsi vurğulanır. İnsan sivilizasiyasının pozulması tendensiyasında mədəni hadisələrin əks olunması göstərilir. "Elit" və "kütləvi" mədəniyyət anlayışları dəqiqləşdirilir. Bugünkü rus mədəniyyətinin nümunəsində böyük mədəniyyət yaradan televizianın kütləvi şüurun, davranış stereotiplərinin, əhalinin etik və estetik seçimlərinin formalaşmasında rolu təhlil edilir. Ölkənin suverenliyini və millətin sağlamlığını təmin etmək üçün, dövlətin mədəniyyət siyasətinin təkmilləşdirilməsinin zəruriliyi barədə nəticə çıxarılır.

**Валентина Мирзасва. Современный этап исторического процесса в зеркале культуры.** В статье рассматриваются некоторые аспекты современности сквозь призму культуры. Подчеркивается корреляция культуры с другими сторонами жизни социума. Показано отражение в культурных феноменах тенденции деградации человеческой цивилизации. Уточняются понятия "элитарной" и "массовой" культуры. На примере современной российской культуры анализируется роль такого крупного культурообразующего сегмента,

как телевидение в формировании массового сознания, поведенческих стереотипов, этических и эстетических предпочтений населения. Делается вывод о необходимости совершенствования культурной политики государства для обеспечения суверенитета страны и здоровья нации.

**Valentina Mirzaeva. Current stage of the historical process in the mirror of culture.** The article views some aspects of our time through culture prism. The author emphasizes the correlation of culture and other sides of social life, shows the trend of human civilization's degradation as reflected in cultural phenomena, examines the concepts of "elite culture" and "mass culture". The role of such a large culture-forming segment as television in generation of mass consciousness, behavioral stereotypes, ethical and aesthetic preferences is analyzed through the example of today's Russian culture. It is concluded that cultural politics of the state should be strengthened in order to ensure the country's sovereignty and improve the nation's health.

**Viktor Vashkevich. Elmin fəlsəfəsinin dünyagörüşü-metodoloji problemləri.** Məqalədə qeyd edilir ki, dünyanın elmi şəkilinin parametrlərini onun fəlsəfi əsaslarının təhlili olmadan nəzərə alınması tam ola bilməz. Bu mövzu elmin fəlsəfəsi kimi bir mövzunu əhatə edir, yəni elmi epistemoloji və sosiomədəni bir fenomen kimi seçən fəlsəfi istiqamətdir. Burada elmin fəlsəfəsi istiqaməti kimi elmin və epistemologiyanın müxtəlif inkişaf modellərinin orijinal konsepsiyaları təqdim edilir. Əsas diqqət elmin roluna və əhəmiyyətinə, koqnitiv və nəzəri fəaliyyət xüsusiyyətlərinin müəyyənləşdirilməsinə yönəldilmişdir.

**Виктор Вашкевич. Мировоззренчески-методологические проблемы философии науки.** В статье отмечается, что рассмотрение параметров научной картины мира не было бы полным без анализа его философских основ. Эта тема относится к такой предметной области, как философия науки - философское направление, которое выбирает науку как эпистемологическое и социокультурное явление. В качестве направления философия науки представлена оригинальными концепциями, предлагающими разные модели развития науки и эпистемологии. Основное внимание уделяется определению роли и значимости науки, характеристик когнитивной, теоретической деятельности.

**Victor Vashkevich. Worldview and methodology problems of the philosophy of science.** Consideration of the parameters of the scientific picture of the world would not be complete without an analysis of its philosophical foundations. This topic belongs to such a subject area as the philosophy of science – the philosophical direction which chooses science as an epistemological and socio-cultural phenomenon. As a direction, the philosophy of science is represented by the original concepts that offer different models of the development of science and epistemology. It focuses on identifying the role and significance of science, the characteristics of cognitive, theoretical activities.

**Qeorgi Poçepsov. Yenidənqurma virtual müharibənin bir variantı kimi.** Yenidənqurma, SSRİ-nin dünya modelinin əsas parametrlərini dəyişdi. Buna görə də onu, virtual müharibə variantına aid etmək olar. Məqalədə, köhnəni yenisi ilə əvəz



edən media və məzmun növlərinin rolu təhlil edilir. Bu proseslərdə insan amilinin rolu nəzərə alınır.

**Георгий Почепцов. Перестройка как вариант виртуальной войны.** Перестройка поменяла базовые параметры модели мира СССР. По этой причине ее можно отнести к варианту виртуальной войны. В статье анализируется роль перестроечных медиа и типы контента, которые пришли на смену старым. Рассматривается роль человеческого фактора в этих процессах.

**Georgi Pocheptsov. Perestroika as a variant of virtual warfare.** Perestroika has changed basic parameters of the USSR world model. For this reason it may be regarded as a variant of virtual warfare. The article analyzes the role of Perestroika-era media and the types of content which appeared to replace the old ones. The role of human factor in these processes is examined as well.

**Erkin Baydarov. Mərkəzi Asiya dövlətlərinin xarici siyasətində çoxvektorlu və təhlükəsizliyin təhlili.** Sosial-fəlsəfi və siyasi təhlil əsasında Qazaxıstan və Mərkəzi Asiya Respublikasının xarici siyasətinin çoxvektorlu siyasət və təhlükəsizlik hesab olunur. Qazaxıstan və digər Orta Asiya ölkələri Respublikasının xarici siyasətinin əsas prinsipi kimi Multi-vector onun səmərəliliyini sübut və müasir geosiyasətdə yaşaması yalnız əsl metodudur nümayiş etdirdi. Mərkəzi Asiya ölkələri hesabına həm öz milli maraqlarını nəzərə alır balanslaşdırılmış xarici siyasət, eləcə də qlobal və regional inkişaf dinamikası davam etmək lazımdır. Yalnız belə bir siyasət, beynəlxalq münasibətlər və qlobal iqtisadi əlaqələrin sistemində ölkələri qoşulması, suverenlik və dövlətçilik möhkəmlənməsinə əhəmiyyətli dividendlər respublikalarına gətirə bilər. Mərkəzi Asiya icmaların təhlükəsizliyin və sabitliyin təmin edə bilən That çoxvektorlu siyasəti.

**Erkin Байдаров. Анализ многовекторности и безопасности во внешней политике государств Центральной Азии.** В статье на основе социально-философского и политологического анализа рассмотрена политика многовекторности и безопасности внешней политики Республики Казахстан и стран Центральной Азии. Многовекторность как основной принцип внешней политики Республики Казахстан и других стран Центральной Азии доказал свою целесообразность и продемонстрировал, что является единственно верным методом выживания в современной геополитике. Странам Центральной Азии необходимо и дальше следовать сбалансированному внешнеполитическому курсу, учитывающему как их национальные интересы, так и динамику мирового и регионального развития. Только такая политика может способствовать укреплению суверенитета и государственности, вхождению стран в систему международных отношений и мирохозяйственных связей, принести немалые дивиденды республикам. Именно многовекторная политика способна обеспечить безопасность и стабильность развития центральноазиатских сообществ.

**Erkin Baydarov. The analysis of multi-vectorality and security in the foreign policy of the states of Central Asia.** In the article on the basis of social, philosophical and political analysis, the policy of multi-vector and security of foreign policy of the Republic of Kazakhstan and the countries of Central Asia is considered. Multi- as the main principle of foreign policy of the Republic of Kazakhstan and

other countries of Central Asia has proved its expediency and demonstrated that it is the only true method of survival in modern geopolitics. The countries of Central Asia must continue to follow a balanced foreign policy course that takes into account both their national interests and the dynamics of the world and regional development. Only such a policy can promote the strengthening of sovereignty and statehood, the entry of countries into the system of international relations and world economic relations, and bring considerable dividends to the republics. It is multi-vector policy that can ensure the security and stability of the development of the Central Asian communities.

**Matlab Mahmudov. Məkan-zaman tarixi kontekstində sosiomədəni resurslar.**

Məqalə sosiomədəni ehtiyatların məkan-zaman proseslərinin tarixi kontekstində oynadığı roluna həsr olunub. Tarixi təcrübədə sosiomədəni ehtiyatların üç növü müəyyənləşdirilir: tarixi idealizm, tarixi nihilizm, tarixi realizm. Bu yanaşma ictimai şüurun təhlilində, sosiomədəni resursların inkişaf səviyyəsinin cəmiyyətin özünüinkişaf qabiliyyətinin göstəricisi kimi qiymətləndirilməsi üçün bir vasitə kimi nəzərdən keçirilməlidir. Yekunda müasir Azərbaycan cəmiyyətində milli özünüdərkən dərinliyinin dəyərləndirilməsində mövcud olan müəyyən çatışmazlıqlar vurğulanır.

**Матлаб Махмудов. Социокультурные ресурсы в пространственно-временном историческом контексте.** Статья посвящена выявлению роли социокультурных ресурсов в пространственно-временном историческом контексте. Выделяются три типа восприятия социокультурных ресурсов исторического опыта: исторический идеализм, исторический нигилизм, исторический реализм. Предлагается рассматривать данный подход как инструмент анализа общественного сознания, а степень развития социокультурных ресурсов – как индикатор способности общества к саморазвитию. Делается вывод о некоторой недостаточности глубинной самооценки национального самосознания в современном азербайджанском обществе.

**Matlab Mahmudov. Sociocultural resources in the spatial-temporal historical context.** The article is devoted to revealing the role of sociocultural resources in the spatial-temporal historical context. There are three types of perception of the sociocultural resources of historical experience: historical idealism, historical nihilism, historical realism. It is proposed to consider this approach as a tool for analyzing public consciousness, and the degree of development of sociocultural resources – as an indicator of the society's ability to self-development. Conclusion is drawn about a certain lack of deep self-assessment of national self-consciousness in modern Azerbaijani society.

**Rauf Məmmədov. Tarixdə qadının yeri və rolu.** Qadının tarixdə yeri və rolunun araşdırılması göstərir ki, qadın, tarixi proseslərin əsas təkanverici qüvvəsidir. Çünki o, sosial dinamikanın elə bir qanununu təmsil edir ki, bütün sosial sistemlər ona nəzərən formalaşır və süqut edirlər. Görünür, təbiətdə olan antrop prinsipi də bu meyar üzərində formalaşıbdır. Siyasi patriarxal sistemlər onu nə qədər çox əzirlərsə, bir o qədər sistem içindən çökür. Onun əməyinin istismar olunması, bütün sistemin istismarına şərait yaradır. Siyasi sistemləri çökdürmək üçün, qadınların

sosiofiziki gücündən istifadə edirlər. Qadının azadlığı, bütün istismar sistemlərinin iflasına və sosial ədalətin bərpa olunmasına səbəb olur. Buna görə də, cəmiyyətin tarixi təkamülündə gender bərabərliyi mühüm əhəmiyyət kəsb edir.

**Рауф Мамедов. Роль и место женщины в истории.** Изучение роли и места женщин в истории показывает, что женщины являются главной движущей силой исторических процессов, потому что они олицетворяют собой закон социальной динамики, который формирует и уничтожает все социальные системы. По-видимому, антропный принцип также формируется по этому критерию. Чем больше политическая патриархальная система угнетает женщину, тем скорее эта система рушится изнутри. Эксплуатация труда женщины создает условия для эксплуатации всей системы. Для подрыва политической системы используют социальную и физическую силу женщин. Женская свобода ведет к краху всех систем эксплуатации и восстановлению социальной справедливости. Именно поэтому гендерное равенство имеет решающее значение в исторической эволюции общества.

**Rauf Mamedov. The role and place of woman in history.** The study of the role and place of woman in history reveals that women are the main driving force historical processes, since they personify the law of social dynamics that forms and eliminates all social systems. It appears that anthropic principle is also formed by this criterion. The more political patriarchal system oppresses woman, the sooner this system is destroyed from inside. The exploitation of woman labour lays the groundwork for the exploitation of the whole system. Woman's social and physical power is used to break down political system. Woman's freedom leads to the crash of all exploitation systems and restoration of social justice. That is exactly why gender equality is of crucial importance in historical evolution of the society

**Zeynəddin Şabanov. İdarəetmə və hakimiyyət məsələlərinə retrospektiv baxış.** Məqalədə idarəetmə və hakimiyyət məsələsinə ayrı-ayrı mütəfəkkir, filosof və tədqiqatçıların münasibəti açıqlanır, onların yaradıcılığındakı təzadlı fikirlərə diqqət yönəldilir və həmin fikirlər yeni baxış bucağından təhlil olunur. Bildirilir ki, mütəfəkkirlər yaşadıkları cəmiyyət quruluşlarında mövcud olan qüsurları, çatışmamazlıqları üzə çıxarmaq və bəşəriyyətin inkişafına təsir göstərmək məqsədilə daha kamil cəmiyyət quruculuğunun yolu haqqında özlərinin təklif və tövsiyələrini irəli sürmüşlər. Bütün bu fikir və tövsiyələr insanların daha yaxşı, daha ədalətli bir hakimiyyət quruluşuna malik dünya düzəninə qurulması bərsində arzularını ifadə edir. Hazırda bu fikirlər müəyyən qədər öz ifadəsini beynəlxalq sənədlərdə, müxtəlif ölkələrin əsas qanunlarında tapmışdır. Həm Şərq, həm də Qərb dünyasının tanınmış simalarının fikirlərinə ehtiram göstərilir, müasirliklə uyğun gələn cəhətlər araşdırılır. Azərbaycanın maarifçi filosoflarının demokratik idarəetmə haqqında fikirləri də geniş təhlil olunur, müqayisəli təhlil olunur, müasir idarəetmə təfəkkürünə təsiri öyrənilir.

**Зейнадин Шабанов. Ретроспективный взгляд на управление и проблемы власти.**

В статье представлено отношение отдельных мыслителей, философов и исследователей к проблеме управления и власти, основанное на анализе с новой

точки зрения противоречивых идей, изложенных в их трудах. Отмечается, что эти мыслители, посредством вскрытия недостатков своих общественных устройств, предлагали рекомендации для построения лучшего общества. Все эти мысли и рекомендации выражают желания построить мировой порядок, характеризуемый лучшей, более справедливой властью. В настоящее время эти идеи в определенной мере нашли свое отражение в международных документах и основных законах разных стран. При уважении взглядов известных деятелей как Востока, так и Запада, выявлены те их идеи, которые несовместимы с современностью. Также исследуются взгляды азербайджанских философов-просветителей о демократическом управлении, дан их сопоставительный анализ, а также влияние на современное управленческое мышление.

**Zeynaddin Shabanov. A retrospective view of management and governance issues.** The article presents the attitude of some thinkers, philosophers and researchers toward the issue of management and governance based on the analysis from a new standpoint of contradictory ideas set out in their works. It is noted that those thinkers through revealing the weaknesses of social structure proposed recommendations on building of a better society. All those thoughts and recommendations expressed a wish to establish a global order which would be characterized by better, more fair governance. Nowadays, these ideas to a certain extent are reflected in international instruments and basic laws of different countries. With all due respect to the opinions of famous figures in both the East and the West, the ideas are brought to light which are incompatible with today's world. The author also examines Azerbaijani philosophers-enlighteners' views concerning democratic management, gives their comparative analysis, as well as their influence upon modern managerial thinking.

**Mahruх Abbas. Hanna Arendt. Müasirliyin tənqidi.** Məqələdə Arendtin müasirlik konsepsiyası və əməl-praxis nəzəriyyəsi işıqlandırılır, başlıca ideyaları təhlil olunur. Qeyd olunur ki, Arendt siyasəti fərdi istəklərin təmini vasitəsi və ya adamları ümumi rifah konsepsiyası ətrafında birləşdirmə üsulu olaraq görmür. Bunun əvəzinə onun konsepsiyası fəal vətəndaşlıq ideyasına, yəni siyasi cəmiyyəti düşündürən bütün məsələlərin kollektiv müzakirəsi və siyasətə vətəndaş qatılımının vacibliyini əsaslandırmağa yönəlib.

**Махрух Аббас. Ханна Арендт. Критика современности.** В статье освещается концепция современности и теория действий Х. Арендт, анализируются ее главные идеи. Подчеркивается, что Арендт не рассматривала политику как средство удовлетворения индивидуальных предпочтений и как способ интегрировать людей вокруг общей концепции добра. Вместо этого ее концепция основывается на идее активного гражданства, то есть на ценности и важности гражданского участия и коллективного обсуждения всех вопросов, затрагивающих политическое сообщество.

**Mahrukh Abbas. Hannah Arendt. Critique of modernity.** The article explores Arendt's Conception of Modernity and Theory of Action, analyses her main ideas. It maintains, that Arendt did not conceive of politics as a means for the satisfaction

of individual preferences, nor as a way to integrate individuals around a shared conception of the good. Her conception of politics is based instead on the idea of active citizenship, that is, on the value and importance of civic engagement and collective deliberation about all matters affecting the political community.

**Həcər Abdallı. Azərbaycanlıların soyqırım tarixi faktlar əsasında.** Məqalədə erməni daşnaqları tərəfindən azərbaycanlılara qarşı törədilən soyqırım aktları tarixi dəlillərlə, arxiv materialları əsasında təhlil olunur. Bildirilir ki, erməni hərbi birləşmələri Azərbaycanın həm iri şəhərlərində, həm də qəzalarda (uyeşdlərdə), kəndlərdə yerli əhaliyə divan tutmuşlar. Eyni zamanda, qeyd olunur ki, ermənilər bu qətləri Qərbi Azərbaycanda, yəni indiki Ermənistan ərazisində yaşayan azərbaycanlılara qarşı da törətmiş, kəndləri, yaşayış məskənlərini yandırmış, dağıtmış, əhalini öz doğma torpaqlarından qovmuşdular.

**Хаджар Абдаллы. О геноциде азербайджанцев на основе исторически фактов.** В статье на основе исторических фактов и архивных материалов исследуются акты геноцида, осуществленного армянскими дашнаками в отношении азербайджанцев. Отмечается, что террор против местного населения со стороны армянских военных формирований осуществлялся как в крупных городах, так и в уездах и селах Азербайджана. В то же время, отмечается, что террор осуществлялся и на территориях Западного Азербайджана, ныне входящих в состав Армении: села и другие места проживания азербайджанцев были сожжены, население изгнано.

**Həjər Abdallı. Concerning the genocide of the Azerbaijani on the ground of historical facts.** On the basis of historical facts and archive materials, the article studies the acts of genocide towards the Azerbaijani carried out by the Armenian Dashnaks. It is noted that Armenian military forces executed terror against the local population not only in big towns but also in villages and districts of Azerbaijan. In addition, it is noted that terror was also carried out within the territories of West Azerbaijan which are now a part of Armenia: the villages and other places of living of the Azerbaijani were burnt down and population expelled.

**Nəzakət Salmanova. Bəşər tarixində qadına münasibət.** Bəşər cəmiyyəti mövcud olduğu dövrdən başlayaraq cəmiyyətdə kişi-qadın münasibətləri inkişaf etmişdir. Cəmiyyətin inkişafı hər iki cinsin olmasını tələb edir. Dialektikanın qanunlarında olduğu kimi kişi və qadın bir-birini rədd edir, eyni zamanda birinin olması digərinin olmasını tələb edir. Deməli inkişaf əksliklərin mübarizəsindədir. Bu daima olub və olacaqdır. Lakin araşdırmalar göstərir ki, qadınlara tarixi dövrlərdə fərqli yanaşmalar olmuşdur. Bu heç də ürəkaçan deyil. Bu məqalədə də hələ İslamdan çox-çox əvvəl bütpərəstlik dövründə, Qədim Hind, Qədim Çin, Qədim Roma, Qədim Yunan və eyni zamanda Qədim Yəhudi cəmiyyətlərində də qadına olan fərqli münasibətlər əks olunmuşdur.

**Назакят Салманова. Отношение к женщине в истории человечества.** С появлением человеческой цивилизации в обществе возникают поло-ролевые отношения. Развитие общества возможно лишь при наличии обоих полов. По законам диалектики мужчина и женщина взаимно отрицают друг друга, но в то же время, присутствие первого непременно требует наличия второй. Сле-

довательно, развитие и есть «борьба, конфликт противоположностей». Мы сталкиваемся с этим принципом на всех этапах развития истории. Однако исследования показывают, что в различные исторические периоды к женщинам применялись своеобразные подходы. В данной статье раскрываются специфические отношения к женщине, царившие задолго до исламского общества (период идолопоклонства), в древнем Риме, Китае, Индии, Греции и Израиле.

**Nazaket Salmanova. The attitude towards women in human history.** Since the advent of human civilization, sex-role relations have emerged in the society. The development of the society is only possible in the presence of both sexes. According to the laws of dialectics, man and woman deny each other, but at the same time the existence of one of them necessarily requires the presence of another. Therefore, the development is just a "struggle, conflict of opposites". We meet with this principle at all the stages of historical development. However, investigations show that there were different treatments of women in different historical periods. The article elucidates specific treatments of women that existed long before the Islamic community (the period of idolatry), in Ancient Rome, Ancient Greece, China, India, Israel.

**Qüdsiyyə Əliyeva. Cənubi Qafqazın ən yeni tarix fəlsəfəsi.** Cənubi Qafqazın ən yeni tarix fəlsəfəsi, bu regionda modernləşmə proseslərinin başlaması və milli dövlət quruculuğu prosesləri ilə bağlı olmuşdur. Milli ideologiya məsələsi Cənubi Qafqazda XX əsrin əvvəllərində aktuallaşmışdır. Sovet dövründə bütün postsovet məkanında olduğu kimi, Cənubi Qafqaz ərazisində də milli ideologiya sinfi sosializm ideologiyası ilə əvəz olundu və milli ideoloqların hamısı repressiyaya məruz qaldı. 90-cı illərdən başlayaraq Sovet rəhbərliyi cəmiyyətin səfərbərliyində milli ideologiyanın əhəmiyyətini anladı. Artıqonların milli siyasət sahəsində öz səhvlərini anlasalarda, artıq gecidi. Çünki milli məsələ bütün postsovet məkanın bürümüş və imperiyanın çöküşünə şərait yaratmışdır. SSRİ-nin süqutundan sonar XX əsrin əvvəllərində Cənubi Qafqazda formalaşan milli ideoloji məsələlər yenidən aktuallıq kəsb etməyə başladı. Bu dövrdə əsrin əvvəllərində olan bir-birinə zidd və mücərrəd ideyalar cəmiyyətdə yenidən canlandı. Buproses, milli özünü dərkprosesiidi. Bu proseslər müasir qloballaşma mühitində çox çətin və ziddiyyətli məqamlarla toqquşma şəraitində davam edir.

**Гудсия Алиева. Философия истории новейшего времени Южного Кавказа.** Философия истории новейшего времени Южного Кавказа связана с началом в регионе процессов модернизации и государственного строительства. Проблема национальной идеологии на Южном Кавказе приобрела актуальность в начале XX века. В советское время, как и на всем пространстве СССР, национальная идеология на Южном Кавказе была заменена социалистической классовой идеологией, и все национальные идеологи были подвергнуты репрессиям. Начиная с 90-х годов прошлого века, советское руководство начинает осознавать роль национальной идеологии в консолидации общества. Несмотря на осознание собственных ошибок, время было упущено, поскольку национальный вопрос распространился на все пространство СССР и стал

причиной развала этого государства. После развала СССР вновь актуализировались проблемы национальной идеологии на Южном Кавказе. В этот период вновь ожили противоречащие друг другу идеи начала века. Это был процесс становления национального самосознания. Этот процесс продолжается в столкновении со сложными и противоречивыми факторами современной глобализации.

**Gudsiya Aliyeva. The philosophy of contemporary history of the South Caucasus.** The philosophy of contemporary history of the South Caucasus is related to the beginning of modernization and state-building processes in the region. The issue of national ideology in the South Caucasus became topical in the beginning of the 20<sup>th</sup> century. In the Soviet period, the national ideology in the South Caucasus as it was all over the USSR, was replaced by socialist class ideology, while all national ideologies were subjected to repressions. Beginning from the 90's of the last century, the Soviet authorities began to recognize the role of national ideology in consolidation of the community. Despite realizing the errors, time was lost, since the ethnic issue had spread throughout the entire space of the USSR and caused the break-up of the Soviet Union. After the collapse of the Soviet Union, the problems of national ideology in the South Caucasus became topical again. In that period, the ideas of the beginning of the 20<sup>th</sup> century which contradicted one another, revived again. That was the process of the establishment of national consciousness. This process continues under the conditions of collision with complicated and contradictory factors of modern globalization.

**Elmira Təhməzova. N.Gəncəvinin əsərlərində tarixə fəlsəfi baxış.** Məqalədə N.Gəncəvinin yaradıcılığa xas olan təkcə insana məhəbbət, tərbiyyə, təhsil, əxlaq, etika, fəlsəfi fikir deyil, eyni zamanda tariximizdir. Keçmişimizi vərəqləmək, onun qədim tarixini araşdırmaq, açmaq şairin əsərlərinin mahiyyətini təşkil edir. Nizami demək olar ki, özündən əvvəlki, tarixi hadisə və prosesləri mənimsəmişdir. Şair elinin, xalqının mənəvi dünyasını dəyərlərini əsərlərində qoruyub saxlayan bir tarixçi filosofdur.

**Эльмира Тахмазова. Философский взгляд на историю в произведениях Низами Гянджеви.** В статье отмечается, что творчество Н.Гянджеви характеризуется не только любовью к человеку, интересом к проблемам воспитания, образования, нравственности, этики и философии, но и обращением к истории. Суть произведений поэта – постоянное обращение к прошлому, исследование и раскрытие сущности древней истории. Низами, можно сказать, усвоил и отразил в творчестве все предшествующие ему исторические события и процессы. Поэт – историк-философ, сохранивший в своих произведениях ценности нравственного мира своего народа.

**Elmira Tahmazova. Philosophical view of history in Nizami Ganjavi' works.** The article emphasizes that creative action of Nizami Ganjavi is characterized by not only love for a man, interest to the problems of upbringing, education, morals, ethics and philosophy, but also addressing the issues of history. In his works the poet refers to the past, studies and reveals the essence of ancient history. It may be said that Nizami acquired and reflected in his works all preceding historical events

and processes. The poet is historian-philosopher who has preserved all the values of his nation's moral world in his works.

**Fəridə Bağirova. Fəlsəfə və tarixdə qadın obrazı.** Məqalədə, insanın tarixdə yeri və rolunun dərk problemi araşdırılır. Bu gün, bu problemin dərkində bir ziddiyyət müşahidə olunur. Müasir insan, bir tərəfdən, qeyri-iradi olaraq sosial-tarixi hadisələrin iştirakçısı kimi, onun tərkib hissəsinə çevrilir, digər tərəfdən, öz maraqlarından çıxış edərək özünü tarixi agent kimi təsdiq edir. Məqalədə xüsusi şəkildə vurğulanır ki, ictimai varlıq, müxtəlif qrup qadınların şüuruna, təhsil səviyyəsinə, dünyagörüşünə və peşəkar hazırlığına fərqli şəkildə təsir göstərir.

**Фарида Багирова. Философия и образ женщины в истории.** В статье рассматривается проблема понимания места и роли человека в истории. В этой проблеме сегодня обнаруживается некая двойственность. Современный человек, являясь невольным участником общественно-исторических событий, приобщается к жизни социального целого. В то же время он выражает и утверждает себя в качестве исторического агента, исходящего из собственных интересов. В статье делается акцент на том, что общественное бытие оказывает различное воздействие на сознание различных групп женщин и влияет на уровень их образования, характер мировоззрения, профессиональную подготовку.

**Farida Bagirova. Philosophy and the image of woman in history.** In the article the problem of understanding of the place and the role of a person in history is considered. Nowadays, there is a certain duality in this problem. A man of today, being an involuntary participant of social and historical events, joins in the life of a social whole. At the same time, he expresses and approves himself as a historical agent proceeding from his own interests. The article emphasizes the fact that social being makes different impact on the consciousness of different groups of women and influences the level of their education, world outlook, vocational training.

**Xalidə Nəzərova. Tarixin fəlsəfəsində səbəbiyyət prinsipi.** Hər bir tarix, istər konkret dövrün tarixi olsun, istərsə də böyük hadisələrin tarixi – bu, həmişə müəyyən bütövlüyün tarixidir. Tarix elmi bu bütövün mənasını dərk etməyə çalışanda o, fəlsəfəyə çevrilir. Tarix elmi faktların ardıcıl şərhı ilə kifayətlənmir, təfəkkür qanunlarına əsaslanaraq onları bir-biri ilə əlaqələndirir. Tarixi hadisələrdə heç vaxt bir səbəb olmur. Buna görə də tarixin ən mühüm problemi anlama problemdir, yəni tədqiqatın predmetini qarşılıqlı əlaqəli şəkildə dərk etməkdir.

**Халида Назарова. Принцип причинности в философии истории.** Любая история, будь то история конкретной эпохи или же история великих событий, всегда является историей определенной целостности. Когда история пытается понять смысл этой целостности, она превращается в философию. История не довольствуется последовательной интерпретацией фактов, она связывает их друг с другом на основе определенных рассуждений. Исторические события не могут быть объяснены какой-то одной конкретной причиной. Поэтому самой важной проблемой в истории является проблема осознания ее предмета, то есть предмет исследования должен быть представлен в многообразии его взаимосвязей.



**Khalida Nazarova. The principle of causality in the philosophy of history.** Any history - whether that be the history of a concrete epoch or the history of great events, is always the history of a specific entirety. When history tries to understand the sense of this entirety, it turns into philosophy. History is not satisfied with a successive interpretation of facts, it connects the facts with each other based on certain considerations. Historical events cannot be explained by one particular reason. That is why the most important issue in history is the issue of comprehension of its subject matter, i.e. the subject of investigation should be presented in the variety of its interrelations.

**Asya Əhmədova. O kənd bizim kəndimizdi.** Məqalə ermənilər tərəfindən işğal olunmuş bir kənd haqqındadır. Məqalədə bu kəndin işğaldan əvvəlki xoş günlərinin ardından müharibənin yaratdığı çətinliklərdən və insanların yaşantılarından bəhs olunur. Eyni zamanda öz doğma evlərini tərk etməyə məcbur qalmış insanların acı xatirələri, qaçqınlıq həyatının çətinlikləri və vətən həsrəti təsvir olunur.

**Ася Ахмедова. То село - наше село.** В статье представлена история села, оккупированного армянами. В статье говорится о счастливых днях до оккупации села, судьбах людей, о сложностях их жизни в условиях войны. Описываются мучительные воспоминания людей, вынужденных покинуть свои дома, трудности жизни беженцев, тоска по родине.

**Asya Ahmedova. That village is ours.** The article presents the history of a village occupied by the Armenians. The article mentions happy days before the occupation of the village, fates of people, difficulties of people's life under the conditions of war. Painful memories of those who are forced to leave their homes, the difficulties of the refugees' life, longing for home are described in the article.

**Nailə Əlicanova. AXC dövründə qadın siyasəti və onun tarixi əhəmiyyəti.** Məqalə bu dövrdə qadın məsələsində ictimai şüurda baş verən muhum dəyişikliklərdən, qadına münasibətdə mühafizəkar baxışların olmasına baxmayaraq Azərbaycan qadınının ictimai münasibətlər sistemində yerinin möhkəmlənməsindən bəhs edir.

**Наиля Алиджанова. Женская политика в АДР и ее историческое значение.** В статье показаны важные изменения, произошедшие в общественном сознании времен АДР по женскому вопросу, рассмотрено усиление роли и места женщины в общественных отношениях, несмотря на существующие в обществе консервативные взгляды по проблеме женщины.

**Nailya Alijanova. Woman's politics in ADR and their historical importance.** The article describes considerable changes in public consciousness in respect to women's issue that took place during the period of ADR. The author also discusses the strengthening of woman's role and place in social relations, despite conservative views regarding women's issue existent in the society.

## **Müəlliflər haqqında məlumat – Сведения об авторах – Information about authors**

**Abasov Əli Seyidabbas oğlu** – fəlsəfə elmləri doktoru (f.ü.e.d.), professor, Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının (AMEA) Fəlsəfə İnstitutunun (Fİ-un) 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).

**Abbasov Əbülhəsən Fərhad oğlu** – f.ü.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** – д.ф.н., 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.ü.f.d.), AMEA Fİ-un 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 Mahrux** - PhD in Philosophy, Researcher of the Department "Modern Problems of Philosophy", IPh of ANAS.

**Abdallı Həsər İmamqulu qızı** – fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru (f.ü.f.d.), AMEA Fİ-un aparıcı elmi işçisi (ap.e.i.).

**Абдаллы Хаджар Имамгулу гызы** – доктор философии по философии (д.ф.п.ф.), ведущий научный сотрудник (вед.н. с.) отдела СПФ, ИФ НАНА.

**Abdallı Hajar** – PhD in Philosophy, Leading Researcher of the Department "Modern Problems of Philosophy", IPh of ANAS.

**Adulo Tadeuș İvanoviç** – f.ü.e.d., prof., Belarus Milli elmlər akademiyası, Dövlət elmi idarə, sosial-fəlsəfi və antropoloji tədqiqatları Mərkəzinin müdiri.

**Адуло Тадеуш Иванович** – доктор философских наук, профессор, 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.ü.f.d, AMEA Fİ-un “MFP” şöbəsinin e. i.  
**Алиева Гудсия Нусрет гызы** – д.ф.п.ф., н. с. отдела СПФ ИФ НАНА.

**Aliyeva Gudsia** – PhD in Philosophy, Researcher of the Department "Modern Problems of Philosophy", IPh of ANAS.

**Ələkbərli Faiq** – f.ü.f.d., dosent, AMEA Fİ-un aparıcı elmi işçisi.  
**Алекперли Фаик** – д.ф.п.ф, доцент, ведущий научный сотрудник ИФ НАНА.

**Alekperli Faik** – PhD in Philosophy, Associate Professor, Leading Researcher of the IPh of ANAS.

**Əlicanova Nailə Nazim qızı** – AMEA Fİ-un Siyasi nəzəriyyələr şöbəsinin kiçik elmi işçi.  
**Алиджанова Наиля** – м.н.с. отдела "Политических теорий" ИФ НАНА.

**Alijanova Nailya** – Junior Researcher of the Department "Political Theories", IPh of ANAS.

**Əsədov Fəhda Məhərrəm oğlu** – tarix üzrə f. d., dosent, AMEA Sərqşünaslıq İnstitutunun ərəb ölkələrinin tarix və iqsadiyyat şöbəsinin müdiri.  
**Асатов Фарда Магеррам оглу** – доктор философии по истории, доцент, заведующий отделом истории и экономики арабских стран Института востоковедения НАНА.

**Asadov Farda** – PhD in History, Associate Professor, Head of the Department "History and Economics of the Arab Countries" of the Institute of Oriental Studies of ANAS.

**Əhmədova Asya Humayaq qızı** – AMEA Fİ-nun Mfp-i şöbəsinin böyük laborantı.  
**Ахмедова Ася Хумаяг гызы** – ст. лаборант отдела СПФ ИФ НАНА.

**Ahmedova Asya** – Senior Research Assistant of the Department "Modern Problems of Philosophy", IPh of ANAS.

**Bağırova Fəridə Cəmsid qızı** – AMEA Fİ-un “MFP” şöbəsinin e. i.  
**Багирова Фарида Джамшид гызы** – н.с. отдела СПФ ИФ НАНА.

**Baqirova Farida** – Researcher of the Department "Modern Problems of Philosophy", IPh of ANAS.

**Balayev Aydın Hüseyağa oğlu** – tarix elmləri doktoru, AMEA Arxiologiya və Etnografiya İnstitutun baş e. i.  
**Балаев Айдын Гусейнага оглу** – доктор исторических наук, главный научный сотрудник 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 aparıcı elmi işçisi, Qazaxıstan Milli Universitetinin Şərqşünaslıq fakültəsinin dekanı, fəlsəfə elmləri namizədi, Rusiya Təbiət Elmləri Akademiyasının professoru.

**Байдаров Еркин Уланович** – ведущий научный сотрудник 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 (Казахстан).

**Baydarov Erkin** – PhD 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 Al-Farabi, Professor of Russian Academy of Natural History (Almaty, Kazakhstan).

**Baş Haydar** – fəlsəfə və ilahiyyat elmləri doktoru, professor, Bağımsız Türkiyə Partiyasının (BTP) sədri.

**Baş Haydar** – felsefe ve ilahiyat doktoru, profesör, Bağımsız Türkiye Partisi (BTP) başkanı.

**Баш Хайдар** – доктор философских и теологических наук, профессор, председатель Партии Независимой Турции (Турция).

**Bash Haydar** – Doctor of Philosophical and Theological Sciences, Professor, Chairman of the Independent Turkey Party (Turkey).

**Buniyatrov Arif Rüstəm oğlu** – fəlsəfə elmləri doktoru, professor, AMEA Fəlsəfə İnstitutunun “Məntiq” şöbəsinin baş elmi işçisi.

**Буниятов Ариф Рустам оглу** – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник отдела «Логика» Института философии НАНА.

**Buniyatrov Arif** – Doctor of Philosophy, Professor, Chief Researcher of the Department "Logic" of the Institute of Philosophy of ANAS.

**Vaşkeviç Viktor Nikolayeviç** - Fəlsəfə elmləri doktoru, professor, M.P.Dragomanov adına Milli Pedaqoji Universitetinin şöbə müdiri (Ukrayna).

**Вашкевич Виктор Николаевич** – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой, Национальный педагогический университет им. М. П. Драгоманова (Украина).

**Vashkevich Victor** – Doctor of Philosophy Sciences, Professor, Head of the Department of the National Pedagogical University named after. M. P. Dragomanov (Kiev, Ukraine).

**Qaliyev Anuar Abitayevich** – tarix elmləri doktoru, al-Farabi adına Kazaxstan Elmi İdarəsi Şərqşünaslıq fakültənin professor (Almatı, Kazaxstan)

**Галиев Ануар Абитаевич** – доктор ист. наук, профессор факультета Востоковедения КазНУ им. аль-Фараби, Алматы (Казakhstan).

**Galiev Anuar** – Doctor of Historical Sciences, Professor of the Department of Oriental Studies of Kazakh National University named Al-Farabi, Almaty, Kazakhstan.

**Qaraqoyunlu Yasəmən Tağı qızı** - AMEA Fəlsəfə İnstitutunun Davamlı inkişafın fəlsəfi problemləri Şöbəsinin elmi işçisi.

**Гарагоюнлу Ясаман Таги гызы** – н. с. отдела «Устойчивое развитие» ИФ НАНА

**Garagoyunlu Yasemen** – Researcher of the Department "Sustainable Development" of the Institute of Philosophy of ANAS.

**İsmayilov Eldar** (30.04.1950 – 10.04.2014) – tarix elmləri doktoru, Bakı Dövlət Universitetinin professoru.

**Исмаилов Эльдар Рафик оглу** (30.04.1950 - 10.04.2014) – доктор исторических наук, профессор Бакинского государственного университета.

**Ismayilov Eldar** (30.04.1950 - 10.04.2014) – Doctor of Historical Sciences, Professor of the Baku State University.

**Koldıbayev Safar Abduqaliyevic** – Qazaxıstan Respublikasının Əhməd Baytursın adına Kostanay Dövlət Universitetinin “Fəlsəfə” kafedrasının müdiri, fəlsəfə elmləri 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, Department Chair of Philosophy of Kostanay State University named Ahmet Baytursynov (Kazakhstan).

**Levko Anatoliy İqnatyevich** – sosiologiya elmləri doktoru, mədəniyyətin sosiologiyası, elm və təhsil üzrə professor, Belarus MEA-in tarix-fəlsəfi və komparativ tədqiqatlar Mərkəzinin baş e. i.

**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 Fəlsəfə İnstitutu “MFP” şöbəsinin a.e.i.

**Мамедов Рауф** – доктор философии по философии, ведущий научный сотрудник отдела СПФ ИФ НАНА.

**Mammadov Rauf** – PhD in Philosophy, Leading Researcher of the Department "Modern Problems of Philosophy", IPh of ANAS.

**Mahmudov Mətləb** – f.ü.f.d, AMEA-nın Fəlsəfə İnstitutu “MFP” şöbəsinin a.e.i.

**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.

**Mirzəyeva Valentina Arif qızı** – Gürcüstan Təbii Sərvətlər Tədqiqat Mərkəzinin elmi əməkdaşı, Gürcüstan Texniki Universiteti.

**Мирзаева Валентина Арифовна** – 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).

**Mustafayev Radif Heybət oğlu** – AMEA Fəlsəfə İnstitutunun Multikulturalizm və tolerantlığın fəlsəfəsi şöbəsinin böyük elmi işçisi, f.ü.f.d.

**Мустафаев Радиф Хейбат оглу** – д.ф.п.ф, ст. н. с. отдела «Философия мультикультурализма и толерантности» ИФ НАНА.

**Mustafayev Radif** – PhD in Philosophy, Senior Researcher of the Department "Philosophy of Multiculturalism and Tolerance", IPh of ANAS.

**Mustafayev Şahin Mədcid oğlu** – tarix elmləri doktoru, professor, AMEA-in həqiqi üzvü, AMEA ak. Z. Buniyatov adına Şərqşünaslıq İnstitutunun direktor müavini.

**Мустафаев Шанин Меджид оглу** – д.ист.н., профессор, действительный член НАН Азербайджана, заместитель директора Института востоковедения им. ак. З.М.Буниятова НАН Азербайджана.

**Mustafayev Shahin** – Doctor of Historical Sciences, Professor, Full Member of ANAS, Deputy Director of the Institute of Oriental Studies named Z. Buniyatov of ANAS.

**Nəzərova Xəlidə Kamal qızı** – kiçik elmi işçi

**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.

**Pochepstov Qeorqiy Qeorqievich** – filologiya elmləri doktoru, Mariupol Dövlət Universitetinin professoru (Ukraina).

**Почепцов Георгий Георгиевич** – доктор филологических наук, профессор Мариупольского государственного университета (Украина).

**Pochepstov Georgi** – Doctor of Philological Sciences, Professor of Mariupol State University (Ukraine).

**Telebayev Qaziz Turisbekovich** – fəlsəfə elmləri doktoru, professor, RK-nın Birinci Prezident Kitanxanasının – Elbası – 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).

**Salmanova Nəzakət Əjdər qızı** - f.ü.f.d., böyük elmi işçi

**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.

**Xeoşvili Giorgi** – İliya Dövlət Universiteti, S. Tsereteli adına Fəlsəfə İnstitutunun elmi i. (Gürcüstan).

**Хеошвили Гиорги** – Государственный университет Илии, н. с. Института философии им. С. Церетели (Грузия).

**Kheoshvili Giorgi** – Savle Tsereteli Institute for Philosophy, Researcher of Ilia State University (Georgia).

**Şabanov Zeynəddin Məsənnif oğlu** – AMEA Fəlsəfə İnstitutunun aparıcı elmi işçisi, fəlsəfə ü.f.d., dosent.

**Шабанов Зейнадин 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.

**Şirinov Aydın Əhməd oğlu** – f.ü.f.d., prof., AMEA Fİ-un Sosial fəlsəfə şöbəsinin ap.e.i.

**Ширинов Айдын Ахмед оглу** – д.ф.п.ф., проф., вед. н. с. отдела "Социальной философии" ИФ НАНА.

**Shirinov Aydin** – PhD in Philosophy, Professor, Leading Researcher of the Department "Social Philosophy", IPh of ANAS.

**Təhməzova Elmira Əliseyran qızı** – f.ü.f.d., elmi işçi

**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.

**Xəlilli Xəliyəddin Dəskirali oğlu** – tarix üzrə fəlsəfə doktoru, AMEA Arxeologiya və Etnografiya İnstitutunun a. e. i.

**Халили Халиаддин Даскиралы оглу** – доктор философии по истории, вед. н. с. Института Археологии и Этнографии НАНА.

**Helilli Haliyaddin** – PhD in History, Leading Researcher at the Institute of Archaeology and Ethnography of ANAS.

**Hacıyev Rövşən Sabir oğlu** – f.ü.f.d., AMEA Fİ-un "İdrak nəzəriyyəsi" şöbəni apr. t. işçi.

**Гаджиев Ровшан Сабир оглу** – д.ф.п.ф., вед. н.с. отдела «Теория познания» ИФ НАНА.

**Gajiyev Rovshan** – PhD in Philosophy, Leading Researcher of the Department "Epistemology", IPh of ANAS.

**Şermuhamedova Niginahon Arslanovna** – fəlsəfə elmləri doktoru, 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).

**Yaskevič Yadviga Stanislavovna** – Belarusiya Dövlət Universitetinin "Fəlsəfə və sosial elmlər" fakültəsinin "Sosial ünsiyyət" şöbəsinin müdiri, fəlsəfə elmləri doktoru, professor.

**Яскевич Ядвига Станиславовна** – доктор философских наук, профессор, заведующий 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).