

AZƏRBAYCAN MİLLİ ELMLƏR AKADEMİYASI
FƏLSƏFƏ İNSTİTUTU

ELMİ
ƏSƏRLƏR
Beynəlxalq elmi-nəzəri jurnal

№ 2 (33)

BAKİ-2019

BAŞ REDAKTOR:

İlham MƏMMƏDZADƏ, *fəlsəfə elmləri doktoru, professor*

BAŞ REDAKTORUN MÜAVİNİ:

Eynulla MƏDƏTLİ, *tarix elmləri doktoru, dosent*

MƏSUL KATİBLƏR:

Həbib HÜSEYNOV, *fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru, dosent*
Zeynəddin ŞABANOV, *fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru, dosent*

REDAKSIYA HEYƏTİNİN ÜZVLƏRİ:

Bəxtiyar ƏLİYEV (AZƏRBAYCAN)-psixologiya elmləri doktoru, AMEA-nın müxbir üzvü;
Aleksandr ÇUMAKOV (Rusiya) - fəlsəfə elmləri doktoru, professor; **Rəfiqə ƏZİMOVA (AZƏRBAYCAN)**-fəlsəfə elmləri doktoru; **Əlikram TAĞIYEV (AZƏRBAYCAN)**- fəlsəfə elmləri doktoru, professor; **Hüseyn QARAŞOV (AZƏRBAYCAN)**- sosiologiya elmləri doktoru, professor; **Əbülhəsən ABBASOV (AZƏRBAYCAN)**- fəlsəfə elmləri doktoru, professor; **Rəna MİRZƏZADƏ (AZƏRBAYCAN)**- fəlsəfə elmləri doktoru; **Füzuli QURBANOV (AZƏRBAYCAN)**- fəlsəfə elmləri doktoru; **Adil ƏSƏDOV (AZƏRBAYCAN)**- fəlsəfə elmləri doktoru; **Arzu HACIYEVA (AZƏRBAYCAN)**- fəlsəfə elmləri doktoru; **Rafail ƏHMƏDLİ (AZƏRBAYCAN)**, fəlsəfə elmləri doktoru; **Doğan ÖZLƏM (TÜRKİYƏ)**- professor, fəlsəfə doktoru; **Ramiz SEVDİMALIYEV (AZƏRBAYCAN)**- siyasət elmləri doktoru, professor; **Afaq RÜSTƏMOVA (AZƏRBAYCAN)** - fəlsəfə elmləri doktoru, dosent; **Sakit HÜSEYNOV (AZƏRBAYCAN)**- fəlsəfə elmləri doktoru, professor; **Taxir MAHAMATOV (Rusiya)**- fəlsəfə elmləri doktoru, professor; **Aydın ƏLİZADƏ (AZƏRBAYCAN)**-fəlsəfə elmləri doktoru; **Kamilə ƏLİYEV (AZƏRBAYCAN)**- psixologiya elmləri doktoru, professor; **Yuri POPKOV (RUSIYA)**- fəlsəfə elmləri doktoru, professor; **Şaban Teoman DURALI (TÜRKİYƏ)**- professor, fəlsəfə doktoru; **Nizami MƏMMƏDOV (RUSIYA)** - fəlsəfə elmləri doktoru, professor; Dr. prof. **Ksaviye Latur (FRANSA)**, Dr. prof. **Rəşidə Şih (FRANSA)**, Dr. **Lea Razo (FRANSA)**, Dr. prof. **Larussi Mizuri (TUNIS)**, Dr. Prof. **Bogdana Todorova (BOLQARISTAN)**, Dr. Prof. **Leyla Xəlifə (İORDANIYA)**, Dr. Prof. **Alessandro Fiqus (ITALIYA)**, Dr. Prof. **Ouido Amoretti (ITALIYA)**, **Zöhrə Əliyeva (AZƏRBAYCAN)**, Dr. prof. **Nikos Leandros (YUNANISTAN)**, Dr. Prof. **Abdulrəhim Əl-Aləmi (MƏRAKƏŞ)**, Dr. Prof. **Zaim Xənşəlovi (ƏLCƏZAIR)**, Dr. Prof. **Mövlud Xalfallah (ƏLCƏZAIR)**, Dr. Prof. **Mahmud Haydar (LIVAN)**, **Svetlana MƏCİDOVA (AZƏRBAYCAN)**- psixologiya elmləri doktoru; **Arif BÜNYADOV (AZƏRBAYCAN)** – fəlsəfə elmləri doktoru, professor; **Valentina FEDOTOVA (RUSIYA)**-fəlsəfə elmləri doktoru, professor; **Əhməd QƏŞƏMOĞLU (AZƏRBAYCAN)**- sosiologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent; **Anar QAFAROV (AZƏRBAYCAN)**- fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru, dosent; **Anar BAĞIROV (AZƏRBAYCAN)**- siyasi elmlər üzrə fəlsəfə doktoru

REDAKSIYA HEYƏTİNİN ÜNVANI:

Azərbaycan Respublikası, Bakı şəhəri, Hüseyn Cavid pr.115, AMEA-nın əsas binası, IX mərtəbə.

Tel.: 537-22-79; Faks: (99412) 537-11-39; e-mail: elmieserler@gmail.com.

ISBN 9952 428-03-0

AMEA Fəlsəfə İnstitutunun Elmi Şurasının qərarı ilə çap olunur.

Jurnal Ədliyyə Nazirliyində qeydiyyatdan keçmişdir. Qeydiyyat № 1704. 17.02.06

Azərbaycan Respublikası AAK-nın 30.IV.2010-cu il tarixli qərarı ilə

elmi nəşrlər siyahısına daxil edilmişdir.

THE INSTITUTE OF PHILOSOPHY
OF AZERBAIJAN NATIONAL
ACADEMY OF SCIENCES

SCIENTIFIC WORKS

*The International Scientific and
Theoretical Journal*

№ 2 (33)

BAKU-2019

EDITOR-IN-CHIEF:

Ilham MAMMADZADE, *doctor of philosophical sciences, professor*

DEPUTIES EDITOR-IN-CHIEF:

Eynullah MADATLI, *doctor of historical sciences, associate professor*

EXECUTIVE SECRETARIES:

Habib HUSEYNOV, *doctor of philosophy, associate professor*
Zeynaddin SHABANOV, *doctor of philosophy, associate professor*

EDITORIAL BOARD MEMBERS:

Bakhtiyar ALIYEV(AZERBAIJAN), doctor of psychological sciences, Associate Member of the ANAS; **Alexander CHUMAKOV** (RUSSIA) - doctor of philosophical sciences, professor; **Rafiga AZIMOVA** (AZERBAIJAN) - doctor of philosophical sciences; **Alikram TAGIYEV** (AZERBAIJAN) - doctor of philosophical sciences, professor; **Hussein GARASHOV** (AZERBAIJAN), doctor of sociological sciences professor; **Abulhasan ABBASOV** (AZERBAIJAN), doctor of philosophical sciences, professor; **Rana MIRZAZADA** (AZERBAIJAN) - doctor of philosophical sciences, professor; **Fuzuli GURBANOV**(AZERBAIJAN)- doctor of philosophical sciences; **Adil ASADOV** (AZERBAIJAN) - doctor of philosophical sciences; **Arzu HAJIYEVA** (AZERBAIJAN)- doctor of philosophical sciences **Rafail Ahmadli** (Azerbaijan) - doctor of philosophical sciences; **Doghan OZLEM** (TURKEY) - professor, Ph.D; **Ramiz SEVDIMALIYEV** (AZERBAIJAN) - doctor of political sciences; **Afag RUSTAMOVA** (AZERBAIJAN)-doctor of philosophical sciences; **Sakit HUSEINOV**(AZERBAIJAN)- doctor of philosophical sciences **Takhir MAKHAMATOV** (RUSSIA) - doctor of philosophical sciences, professor; **Aydin ALIZADEH** (AZERBAIJAN), doctor of philosophical sciences; **Kamila ALIYEVA** (AZERBAIJAN) - doctor of psychological sciences, professor; **Juriy POPKOV** (RUSSIA) - doctor of philosophical sciences, professor; **Shaban Teoman DURALY** (TURKEY) - professor, Ph.D; **Nizami MAMMADOV** (RUSSIA) -doctor of philosophical sciences, professor; Dr. prof. **Ksavier Latur** (FRANCE), Dr. prof. **Rashida SHIH** (FRANCE), Dr. **Lea Razo** (FRANCE), Dr. prof. **Laroussi MIZURI** (TUNISIA), Dr. Prof. **Bogdana TODOROVA** (BULGARIA), Dr. Prof. **Leyla KHALIFA** (JORDAN), Dr. Prof. **Alessandro Figus** (ITALY), Dr. Prof. **Quido AMORETTI** (ITALY), **Zohra ALIYEVA** (AZERBAIJAN) - doctor of philosophy; Dr. prof. **Nikos LEANDROS** (GREECE), Dr. Prof. **Abdurrahim al-ALAMI** (MOROCCO), Dr. Prof. **Zaim KHANSHELEVI** (ALGERIA), Dr. Prof. **Movlud KHALFALLAH** (ALGERIA), Dr. Prof. **Mahmud HAYDAR** (LEBANON), **Svetlana MEJIDOVA** (AZERBAIJAN) - doctor of psychological sciences; **Arif BUNYATOV** (AZERBAIJAN) - doctor of philosophical sciences, professor; **Valentina FEDOTOVA** (RUSSIA) - doctor of philosophical sciences, professor; **Ahmad QASHAMOGLU** (AZERBAIJAN) doctor of philosophy, associate professor; **Anar GAFAROV** (AZERBAIJAN) - doctor of philosophy, associate professor; **Anar BAGIROV** (AZERBAIJAN) - doctor of philosophy

*Azerbaijani Republic., Baku c., Huseyn Javid ave.115, The basic building of ANAS, the IX floor.
Tel.: 537-22-79; Fax: (99412) 537-11-39; e-mail: elmeserler@gmail.com.*

ISBN 9952 428-03-0

*Published by Resolution of Scientific Council of the Institute of Philosophy of ANAS
The journal has been registered by the Ministry of Justice. Registration № 1704. 17.02.06.
By the decision of SSC of the Azerbaijani Republic dated 30.IV.2010 was included into the list of
scientific editions.*

MÜNDƏRİCAT

Rafail ƏHMƏDLİ (Azərbaycan)	
İmadəddin Nəsiminin ictimai-siyasi görüşləri	7
Paul BALLANFAT (Türkiyə)	
Dekart və antoloji argument.....	16
Oljas SULEYMENOV (Kazaxstan)	
Piramida üzərində şahin (Qədim Misirdə türklər)	27
Mövlud XALFALLAH (Əlcəzair)	
İslam fəlsəfəsinin Hindistanda maarifçilik dövrünə təsiri	41
Vüsalə GÜLMALIYEVA (Azərbaycan)	
Sülh anlayışı: tarixi və müasir yanaşma.....	46
Bogdana TODOROVA (Bulqaria)	
Contemporary challenges before philosophy nowadays.....	53
Albena NAKOVA (Bulgaria)	
National identity and the attitude towards “the other”/ “the stranger”. the two faces of contemporary bulgarian society	60
Rəşad ƏSGƏROV (Azərbaycan)	
Sovet Azərbaycanında fəlsəfi fikrin inkişaf istiqamətləri.....	75
Samirə HƏBİBBƏYLİ (Azərbaycan)	
Azərbaycan Respublikası və Gürcüstan arasında enerji sahəsində əlaqələr	87
Yelena YEVSTİFEYEVA, Svetlana FİLİPÇENKOVA, Andrey XARÇENKO(Rusiya)	
Mobil təcrübədə özünüidentikliyin transformasiyası	97
Natəvan NƏCƏFOVA(Azərbaycan)	
Valideyn himayəsindən məhrum olmuş uşaqların cəmiyyətin fəal üzvləri kimi formalaşması sosioloji tədqiqat kontekstində	103
Şəhla ABDULLAYEVA (Azərbaycan)	
Etik moda və onun xüsusiyyətləri	111
Fazil ZEYNALOV(Azərbaycan)	
Qloballaşma prosesində suverenlik.....	117

OXUCU RƏYİ

İlham MƏMMƏDZADƏ, Rahid ULUSEL, Aydın ƏLİZADƏ, Həmayıl ADIGÖZƏLZADƏ	
Adil Əsədovun “Kainat və onun inkişaf mərhələləri” əsəri haqqında	124
Али Абасов.	
И корабль плывёт... От парохода принудительной высылки до кораблей добровольной эмиграции (судьбы и страны пребывания русской философской мысли)	131

YUBİLEYLƏR

Adil Əsədov.	
Təbiətən filosof: Əli Nuriyev və onun həyat fəlsəfəsi ətrafında düşüncələr.....	136

CONTENS

Rafail AHMEDLY(Azerbaijan)	
Social and political views of İmadeddin Nasimi.....	7
Paul BALLANFAT (Turkey)	
Descartes et l'argument ontologique	16
Oljas SULEYMENOV (Kazaxstan)	
A falcon over the pyramid(Turks in ancient Egypt).....	27
Mouloud KHALFALLAH (Algerie)	
The influence of islamic philosophy on the formation of the enlightenment in İndia	41
Vusala GULMALIYEVA (Azerbaijan)	
Notion "peace": historical and modern approaches	46
Bogdana TODOROVA (Bulqaria)	
Contemporary challenges before philosophy nowadays	53
Albena NAKOVA (Bulgaria)	
National identity and the attitude towards "the other"/ "the stranger". The two faces of contemporary bulgarian society	60
Rashad ASKEROV(Azerbaijan)	
Tendencies in development of philosophical thought in Soviet Azerbaijan	75
Samira HABIBEYLI (Azerbaijan)	
Azerbaijan – Georgia ties in field of energy system	87
Yelena EVSTIFEEVA,Svetlana FILIPPCHENKOVA,Andrey KHARCHENKO (Russia)	
Self-concept transformation in mobility practices: the risk of taking responsibility	97
Natavan NAJAFOVA(Azerbaijan)	
Formation of children, deprived of parental care, as active members of the society in the context of sociological research	103
Shahla ABDULLAYEVA(Azerbaijan)	
Ethical fashion and its features.....	111
Fazil ZEYNALOV (Azerbaijan)	
Sovereignty in the process of globalization.....	117

READ'S OPINION

İlham Mammadzade, Rahid Ulused, Aydin Alizadeh, Khamayul Adigezelzade	
On work "the Universe and the stages of its development" by Adil Asadov is sailing.	124
Ali Abasov	
...And a ship 'From the ship of forced landing to the ships of voluntary emigration (the destines and countres of stay of Russian philosophical thought).	131

YUBILEYS

Adil Asadov	
Philosopher by nature: Ali Nuriyev and mediations around his life philosophy.	136

UOT1(09)

Rafail ƏHMƏDLİ

AMEA Fəlsəfə İnstitutunun baş elmi işçisi,
fəlsəfə elmləri doktoru, professor (**Azərbaycan**)
ehmedli.rafail@mail.ru

İMADƏDDİN NƏSİMİNİN İCTİMAİ-SİYASİ GÖRÜŞLƏRİ

Məqalədə hürufi təriqətinin mahiyyəti, bu ideologiyann yaranma səbəbləri, ortodoksal islama qarşı çıxışları, əsas ideya mənbələri, sıx bağlı olduğu cərəyanlar araşdırılır. Hürufi ideoloqlarının, xüsusilə Nəsiminin Allahı dünya ilə, dörd maddi ünsürlə, insanla eyniləşdirməsinə münasibət bildirilir. Nəsiminin «Mən» deyəndə məhz Tanrını nəzərdə tutması, Allah, Kainat və İnsan anlayışlarını vəhdətdə düşünməsi, İnsana ilahi keyfiyyətləri şamil etməsi təhlil edilir.

Məqsəd: Nəsiminin istər dünyəvi, istər irfani səpkidə olan qəzəllərində kamil insan məsələsinə önəm verməsini bir daha vurğulamaq

Metodologiya: tarixi və məntiqi təhlil

Elmi yenilik: Nəsiminin ideyalarının inkişafında onun ən yaxın və istedadlı davamçıları içərisində Nəsiminin daha çox yüksəlib şöhrət qazanmasının əsas səbəblərindən biri kimi onun öz əsərlərinin çoxunu türk ruhunda və türk dilində yazması önə çəkilmişdir

Açar sözlər: Hürufilik, «ənəlhəqq», «Mən», Kamil İnsan, hökmdar, ədalət, «özünüdərk».

Giriş

XIV əsrdə Yaxın Şərqi bir çox ölkələrində olduğu kimi Azərbaycanda da xarici müdaxiləçilərə, yerli feodal zülmü və istismarına qarşı mübarizə xeyli genişlənmiş, rəsmi dini görüşlərlə müxalifət təşkil edən yeni dini təriqətlər meydana gəlmişdi. Bu təriqət sahibləri xarici müdaxilələrə, rəsmi dini görüşlərə qarşı öz ətraflarına tərəfdarlar toplayaraq imkan düşdükcə hakimiyyəti öz əllərinə almağa çalışırdılar. Hətta bir sıra üsyanlar təriqət pərdəsi altında baş vermişdi. Təriqət başçıları öz nəzəri fikirlərini dini görüşlərə əsaslanaraq təbliğ edirdilər. Azərbaycanda XIV əsrin sonlarında yaranan, sonralar isə müsəlman Şərfinin bir çox ölkələrinə yayılan belə təriqətlərdən biri də hürufilik olmuşdur.

Ərəbcə «hərf» sözünün cəmi olan «hüruf»dan yaranan və özlərini «hürufi» adlandıran hürufi ideoloqları, onların tərəfdarları dünyanın yaranış sirlərinin məhz Qurani-Kərimdəki: «Dünya Allahın «Kun!» (türkcə «Ol!», «Yaran!» - R.Ə.) hökmündən yaranmışdır» fikrinin qayəsini təşkil etdiyini sübut etməyə çalışmışlar. Onlar (hürufilər-R.Ə.) hətta Qurana sığışmayan və Quranın Allahı tam vəsf edə bilmədiyi bütöv bir fəlsəfi görüş irəli sürərək bu təriqətin yaradıcısı olan böyük Azərbaycan mütəfəkkiri Fəzlullah Nəsiminin «Cavidannamə» əsərini Qurandan üstün tutmuş və yeri gəldikcə öz fikir və mülahizələrini xalqlar arasında yaymağa çalışmışlar. XIV əsrin tarixi şəraiti Hürufi dünyagörüşünə siyasi-ideoloji dirənişlər və çəkişmələrlə səsləşən yeni çalarlar gətirmişdi. Bunu nəzərə alan tədqiqatçılar göstərmişlər ki, «kütlələri amansız istismara və əsarətə məruz qoyan hakim feodal quruluşuna zəhmətkeş kütlələrin etirazını, onların yadelli işğalçılara qarşı mübarizəsini, ədalətsiz feodal qaydalarını müdafiə edən və müqəddəsləşdirən ortodoksal islama qarşı çıxışlarını Hürufilik ideologiyasının yaranmasının sosial-iqtisadi və ilkin ideya şərtləri hesab etmək lazımdır» [2,s.74].

Hürufiliyin əsas ideya mənbəyi özündən əvvəlki zərdüştilik, manilik, məzdəkilik

ideologiyaları, İslam dinini təkzib edən xürrəmilik - babəkilik, özünü təmizləmə vasitəsilə özünü dərk etməyə cəhd edən, insanı ilahiləşdirməyə çalışan sufilik olmuşdur. Bu təriqət həmçinin özündən əvvəlki ismaililik, qərmətlik, əliallahlıq təriqətləri və «Əxi» cəmiyyəti ilə sıx bağlı olmuşdur.

Hürufilər formal olaraq İslam dinini qəbul etsələr də, öz ideyalarını əsaslandırmaq üçün tez-tez onun müddəalarına müraciət etsələr də hürufi ideoloqları Allahı dünya ilə, dörd maddi ünsürlə (od, hava, torpaq, su - R.Ə.), həmçinin dünyanın təkamül yolu ilə inkişafında yüksək mərhələ «məhsulu» hesab edilən insanla eyniləşdirir və bununla da, əslində, İslam dininin bu və ya digər dərəcədə əleyhinə gedirdilər. Məhz buna görə də hürufilər İslam dini və hakimiyyət xadimləri tərəfindən «kafir» elan edilmiş və amansız təqiblərə məruz qalmışlar.

Hürufilik ideologiyası və fəlsəfəsində özünəqədərki dini dünyagörüşlərin və dünya fəlsəfəsinin müxtəlif ünsürlərinə rast gəlmək olar.

Hürufiliyə görə, dünya, onun bütün hadisə və prosesləri bir-biri ilə qırılmaz surətdə bağlıdır, onlar daimi hərəkətdə və dəyişməkdədir. Məzmun və forma, mahiyyət və proses qarşılıqlı əlaqədədir. Lakin məzmun və mahiyyət əsas olduğu üçün onlar forma və hadisədən, prosesdən üstünlüklər.

Hürufilərin siyasi ideyaları öz üsyankar xarakteri ilə səciyyəvidir. Onlar yaşadıkları cəmiyyətdə dini xurafat içərisində batıb qalmış feodal cəmiyyətini kəskin tənqid etmiş, bütün ədalətsizliklərin, zülm və zorakılıqların kökünü insanların var-dövlətə, sərvətə və hakimiyyətə can atmasında görürdülər. Hürufilərə görə, insanların tükənməz bədbəxtlik və fəlakətlərinin səbəbkarları məhz belə adamlardır. Ona görə də hökmranlıq edənlər və zənginlər, riyakar və ikiüzlülər. Onların şeytani ehtirasları insanların izzət və əzab-əziyyətləri ilə təmin olunur.

Hürufi ideoloqları öz əsərlərində feodalizm quruluşunu ifşa etsələr də, vətənin yadelli işğalçılardan azad olunmasını arzulasalar da, İslam dininin əsaslarını sarsıtmağa çalışsalar da, özlərinin ictimai və dövlət quruluşu idealını göstərməmişlər. Ona görə də onların əsərlərində dövlət və dövlətçiliklə bağlı əsaslı fikirlərə rast gəlinmir. Bunu nəzərə alan tədqiqatçılar göstərir ki, «görünür, hürufilər özlərinin ictimai və dövlət quruluşu idealını şifahi şərh edirdilər» [2,s.76].

İmadəddin Nəsiminin ictimai-siyasi düşüncələri. Hürufiliyin banisi Azərbaycan mütəfəkkiri təbrizli Fəzlullah Nəimi sayılır, bununla belə, bu ideologiyanın ən böyük nümayəndəsi öz məsləki uğrunda dara çəkilən, lakin son nəfəsində belə öz ideyasından dönməyən, mərd, mübariz şair-filosof, XIV-XV əsr Azərbaycan söz sənətinin zirvəsi sayılan İmadəddin Nəsimidir.

Hürufiliyin əsasını qoyan Fəzlullah Nəimi bu təriqətin nəzəri əsaslarını işləyib hazırlamış, özünü peyğəmbər elan etmiş, məşhur «Məhəbbətnamə», «Ərşnamə», «Növm-namə», «İskəndərnəmə» və xüsusən «Cavidannamə» kimi əsərlərində Quranın və İslam dini təliminin ezoterik, gizli mənasını şərh etməyə çalışmış, şəriətin mahiyyətinin məhəbbət olduğu fikrini irəli sürmüşdür. Mütəfəkkir “məhəbbət” anlayışını fəlsəfi kateqoriya kimi izah edərək, məhəbbəti bütün var olanların əsası saymış, onu hər şeyi və hər kəsi birləşdirən, hamıya hökmran olan bir qüvvə adlandırmışdır. O, ömrü boyu xalqın xoşbəxtliyi uğrunda mübarizə aparmış, hökm sürən zülm və istibdadı kəskin tənqid etmiş, xalqı müstəbidlərə, zalımlara qarşı mübarizəyə səsləmiş, haqsızlıq dünyasının hökmranlığına son qoya biləcək xalqın tükənməz gücünə və üsyankar ruhuna ürəkdən inanmışdır. O, xalqın, xüsusilə də öz müridlərinin gücünə arxalanaraq zülmkarları silahlı üsyanla hədələyərək yazırdı:

«Mən zamanın hökmdarıyam!

Xaqanın tərəfdarlarını və qoşununu məhv edəcəyəm» [6,s.116].

Belə bir cəhdin ictimai mənası və siyasi-ideoloji bazası və istiqaməti var idi. Nəimi özünü açıq-aydın bir şəkildə «Mehdi Sahibi-zaman» adlandırır və bununla da xalqı «bəla

səltənəti»nə qarşı üsyana qaldırmağa çalışır, öz ölməzliyini «və hətta öldükdən sonra da əbədi qalacağını iddia edir, bununla da görünür, istər indi, istərsə də gələcəkdə zülmkarlara qarşı üsyanın zəruriliyini əsaslandırmaq məqsədini güdürdü» [6,s.109].

Nəiminin ölümündən sonra da onun ardıcılıarı onun ölməzliyinə, həqiqətən, inanmış, yadelli işğalçılara və yerli zülmkarlara qarşı öz mübarizələrini mərdliklə davam etdirmişlər. Bunu nəzərə alan tədqiqatçılar göstərmişlər: «Fəzlullah Nəiminin əsas ideyaları elə bir bünövrə olmuşdur ki, hürufiliyin siyasi ideologiyası bu bünövrə üzərində yüksəlmişdir. Bu ideologiya sonradan onun Seyid İshaq, Mir Fazili, Nəsrullah Nəfisi, İmadəddin Nəsimi və başqa ən yaxın və istedadlı silahdaşları tərəfindən inkişaf etdirilmişdir» [2,s.78].

Fəzlullah Nəiminin fikir və mülahizələri Yaxın və Orta Şərq ölkələrində fəlsəfi-siyasi fikrin inkişafında mühüm rol oynamış, özündən sonrakı Azərbaycan fəlsəfi fikrində dərin iz buraxmışdır.

Öz mürsidinin yolunu şərəflə davam etdirən, hürufiliyin ən böyük ideoloqlarından olan, fəlsəfi, ictimai-siyasi görüşləri ilə Azərbaycan ədəbi və fəlsəfi həyatında özünəməxsus yer tutan böyük şair, filosof və siyasi mütəfəkkir Seyid Əli İmadəddin Nəsimi öz əsərlərinin əksəriyyətini doğma türk dilində yazmış və bununla da Azərbaycan fəlsəfi ədəbi-dilinin əsasını qoymuşdur.

Bir məsələni xüsusilə qeyd etmək lazımdır ki, ilkin əsasları Tanrı sevgisi olan hürufi ideyaları ilk olaraq Təbriz mühitində formalaşmış inkişaf etmiş və türk ruhu ilə çulğalasaaraq kamilləşmişdir.

Hürufiliyin, yuxarıda qeyd olunduğu kimi, türk ruhunun daşıyıcısı, özündən əvvəlki ideya mənbələri ilə sıx bağlılıqları olan təriqət və cəmiyyətləri dərinədən əxz edən Nəsimi öz əsərlərini doğma türk dilində yazmaqla sanki bu ruhu bütövləşdirərək daha da kamilləşdirmişdir. F.Nəiminin ideyalarının inkişafında onun ən yaxın və istedadlı davamçıları içərisində İ.Nəsiminin daha çox yüksəlib şöhrət qazanmasının əsas səbəblərindən biri də onun əsərlərinin əksəriyyətini məhz bu ruhun öz dilində-türk dilində yazması olmuşdur.

Yaradıcılığının ilk illərində böyük sufi şəhidi Həllac Mənsur Hüseynin xatirəsinə «Hüseyni» təxəllüsünü, Fəzlullah Nəiminin qətlə yetirilməsindən sonra isə onun təxəllüsü ilə uyğun səsləşən «Nəsimi» təxəllüsünü götürən İmadəddin Nəsiminin həyatı faciələrlə dolu olmuşdur. Yaradıcılığının ilk illərində sufiliyin bidətçilik ideologiyasına əsaslanan və Həllac Mənsuru mərdlik və mətanətinə görə tərəfləyən Nəsimi Nəiminin əsərləri ilə tanış olduqdan sonra hürufiliyin tərəfdarı və təbliğatçısı olur. Zaman keçdikcə hürufilik ideyaları onun fəlsəfi poeziyasında sufi ideyalarını əvəz edir. Onun fəlsəfi poeziyası bütünlüklə insanın ilahiləşdirilməsinə, insan şəxsiyyətinin yüksəldilməsinə və insanın Allahla eyniləşdirilməsinə həsr olunur. Mütəfəkkirə görə, İnsan nəinki Allahın, həm də dünyanın, dörd ünsürün eynidir. Nəsiminin işlətdiyi fəlsəfi terminlər peripatetizim fəlsəfəsindən alınsa da, o, bir panteist filosof kimi, peripatetiklərlə həmrəy olmamış, əksinə, onlara laqeyd münasibət bəsləmiş və hətta onları tənqid etmişdir. O, rübailərinin birində Aristotel və İbn Sinanın intuitiv yolla Tanrını dərk edə bilmədiklərini xatırladaraq bu məsələdə öz sələfləri olan vəhy və ilham sahiblərini onlardan üstün hesab etmişdir:

*Həqq təcəlli eylədi Musa üçün,
Nə Ərəstalisü bu-Sina üçün* [4,s.604].

Nəsimi şeirlərində işlədilən «həyula» - ilk materiya, «surət» - forma, «cövhər» - substansiya, «ərəz» - aksidensiya, «illət» - səbəb, «məlul»-nəticə, «vacib» - «mümkün» və s. kimi fəlsəfi kateqoriyalar peripatetizm fəlsəfəsindən alınmışdır.

Təbiidir ki, Nəsimi öz ideyalarını peşəkar filosoflar kimi bitkin bir sistemdə, müəyyən ardıcılıqla qələmə almamışdır. Bunu nəzərə alan tədqiqatçılar göstərmişlər: «Buna baxmayaraq mütəfəkkir şair irəli sürdüyü müddəaların mündəricəsinə, panteist yönümünə görə

sözün əsl mənasında filosofdur» [3,s.266].

Nəsimi fəlsəfəsinin əsasını ən geniş anlayış olan «Haqq» -Allah ilə eyniləşdirilən «Mən» - İnsan anlayışdır. Nəsimi fəlsəfəsində «Mən», yəni İnsan bütün mövcudatın mütləq məcmusundan daha geniş anlayışdır. Nəsimi «Mən»inə bütün Kainat, İki Cahan və onda mövcud olan bütün zərrə və cisimlər sığır, lakin bu «Mən», yəni Haqq-Allah heç nəyə sığmır. Nəsiminin «Mən»i elə Allahın Özüdür. Əslində, Nəsimi Tanrının dilindən danışır, özünü «Allahın nurunun nuru» adlandırır, Allahı isə Yerin və Göyün, deməli, bütün «Kainatın Nuru» hesab edir:

*Küntə-kənzin kənzivü Allahi-nurin nuriyəm,
Rövzanin rizvanivi Cənnəti-ədnin huriyəm.
Kafü nunun məbdəi, həm Kainatın mənşəyi,
Laməkanın şəmsivü bədrü şəbi-dicuriyəm.
Aləmi zatü sifətim, mənbəi-mövtü həyat,
Həm həsari-kün-fəkanəm, həm anın məhsuriyəm.
Söyləyən hər natiqin dilində Məndən özgə yox,
Səqfi-mərfin əsası, beytinin məmuriyəm.
...Zahirəm, zahirdə fəşəm, məzhərəm, həm müzhərəm,
Batinəm hər şeydə , yəni batinin məsturiyəm.
... Həm kəlaməm, həm Mələk, həm Vəhy, həm Ruhül-qüdü,ş,
Həm hesabın saəti, həm yovmi-həsrin suriyəm.
... Həm Cəmiləm, həm Cəmaləm, həm vədudəm, həm əbəd,
Həm nəimi-xalidəm, həm nemətin məşkuriyəm.
...Həm Cahanəm, həm cahanın eynivü mahiyyəti,
Həm Mənəm qürtarinü rəhmət, həm anın məğruriyəm.
...Həm uran ol nəfəyi, həm Ruhi-Adəm, həm türab,
Həm qiyamət suriyəm, həm məşərin məşuriyəm.
...Lövhü Təvratü Zəbur, İncilü Fırqan, həm Sühəf,
Həm kəlam-natiqəm, həm rəqqinin məşuriyəm.
...Həm Mənəm məqsudü məqsəd, həm təmənnə, həm dilək,
Nəm Mənəm, hər işdə zakir, həm anın məzkuriyəm.
...Ey Nəsimi, sən deyilsən! Cümlə Oldur, cümlə Ol!
Ol kim aydır: Bu Zəminü Asimanın Nuriyəm [4,420, 421, 422].*

Bu fəlsəfi şeirdən də göründüyü kimi, Nəsimi Tanrıya xas atributları özünə yox, məhz Allaha aid edir. Bu fikir demək olar ki, mütəfəkkirin bir çox şeirində öz əksini tapmışdır:

*Şəriətəm, divanəm Mən, gah aşkarə nəhanəm Mən,
Nə yerdə istəsən varam, qamu Aləm pənahiyəm.
...Nəsimi, sən demə: cüzvi deyilsən, mim ilə nun, sin,
Vəli, Oldur deyən: Daim qamu Aləm İlahiyəm.*

Heç ola bilməz ki, Nəsimi kimi bir mütəfəkkir filosof özünü və ya qəbul etdiyi Kamil İnsanı «On səkkiz min Aləmin Vücudu, Bütün Kainatın Bədəni və Bu Cahanın ruhu hesab etsin. Deməli, şair-mütəfəkkirin «Mən»i elə Tanrının özüdür:

*Çün on səkkiz min Aləmin cudü vücudi xud Mənəm,
Cümlə Cahan təndir Mana, Mən bu Cahanın Canıyam [4,s.409].*

Şair-mütəfəkkir açıq-aydın göstərir ki, o, eşqin yolundan dönmədən əhdinə peyman göstərərək «Ənəlhəqq» sirrini insanlara fəş edir:

*Eylədi çün bu Nəsimi fəş «Ənəlhəqq» sirrini,
Dönmədi eşqin yolundan, əhdi-peyman göstərir.
Və ya:*

Sirri «Ənəlhəqq» rümuşini hərdəm

Söylərəm aşikarə, sirfəşəm [4,s.457, 449].

«Ənəlhəqq» sirrini açmaqla şair-mütəfəkkir təkcə özünün deyil, özündən əvvəlki «Ənəlhəqq» söyləyənlərin də məqsəd və məramını açıb göstərmişdir:

Mənsur kimi, məndən əgər çıxdı «Ənəlhəqq»,

Ey xacə, itab eyləmə kim, darımı buldum.

Gər Musa kimi aşiq isən üzünə Anın,

Gör səndə səni, söylə ki, Dildarımı buldum [4,s.404, 405].

Bizcə, bütün «Ənəlhəqq» söyləyən panteistlərin, o cümlədən Nəsiminin söylədiyi «Ənəlhəqq» kəlməsi, əslində, Qurani-Kərimin «La ilahə-ilallah» - «Allahdan başqa ilahi yoxdur» ayəsinin başqa bir şəkildə şərhı, məcazi anlamıdır.

Tanrının dilindən danışan bu böyük panteist şair-mütəfəkkir Quran və digər müqəddəs kitabların ayələrini insanların anlama biləcəyi bir dildə şərh etməyə və mədh etdikləri bütün xüsusiyyətlərin Tanrıya məxsus olduğunu söyləməyə çalışmış, «Mən» deyəndə məhz Tanrını nəzərdə tutmuşdur.

Öz idrakı ilə Tanrının varlığını dərk edən və hətta öz bəsirət gözü ilə Tanrını «görən», Kamil İnsan səviyyəsinə yüksələn və özünü Tanrı ilə vəhdətdə hiss edən Nəsimi şeirlərində açıq-aydın göstərmişdir ki:

Sinəm gəncineyi-sirri-Xudadır,

Nola gər surətən xükdü həqirəm.

... Çü zahir batının əlvani oldu,

Dərunimdə nə kim var, anı derəm.

...Görünən gözümə Həqdir, anınçün,

Həqiqət nur ilə sahibbəsirəm.

...İkilik mülkünü viranə qıldın,

Onunçün guşeyi-vəhdətdə birəm [4,s.432, 433].

Haqqı görən, haqq söyləyən Nəsimi açıq-aydın qeyd etmişdir ki:

Bildim, tanıdım elmdə məbudu, yəqin ki,

Şöylə bilirəm kim, anı Quran bilir ancaq [4,s.28].

Və ya:

Həqq gördü və həqq dedi Nəsimi, nə desin kim,

Hər şerimi mən ayəti-Quranə yetirdim [4,s.431].

Şairin belə şeirləri fanatik din xadimləri tərəfindən anlaşılmadığından onların qəzəb və nifrətinə səbəb olmuş, nəticədə Sultan Müəyyədinin əmri ilə şairin qətlinə fərman verilmişdir.

«O, insanların arasında dini etiqadlarına görə ayrışeçkilik, düşmənçilik salan, «əyri-nəzər» din xadimlərini qətiyyətlə pisləyir, bütün xalqları bir etiqada, dostluğa səsləyir» [1,s.310].

Şair şeirlərində yalançı, ikiüzlü din xadimləri ilə yanaşı, feodal ictimai münasibətlərini, müasiri olduğu cəmiyyətin ictimai qayda-qanunlarını, məişət adət-ənənələrini, sosial ədalətsizlikləri və qəddar feodal zülmünü kəskin tənqid etmiş, müasiri olduğu cəmiyyəti cəhənnəm adlandıraraq sadə əməkçilərin, daim ehtiyac, iztirab və qayğılar içərisində yaşayan insanların ağır vəziyyətini təsvir etmişdir. O, feodal dövlət quruluşunu, şah üsul-idarəsini kəskin tənqid etmiş, hökmdarların hədsiz-hüduzsuz hakimiyyətlərini, onların əli ilə baş verən özbaşnalıq və zorakılıqları cəsarətlə açıb göstərmişdir. Həmişə və hər yerdə haqqı, ədaləti hər şeydən üstün tutan mütəfəkkir göstərir ki, haqsız muradına çatan cahanın şahı olsa belə, o yenə də qafildir.

Murada ermişsə kimsə haqsız, ey qafil,

Gərəksə şahı-cahan ol, gərəksə ol ovbaş.

...Məgər haqdan ziyan gördün ki, batil qövlə yapışdın,

Çevirdin üzünü haqdan, saqın kim, haqq deyil batil [4,s.411, 416].

Mütəfəkkirin fikrincə, bütün hökmdarlar cahildirlər, onların ehtirası yalnız sərvət, zinət və şöhrət dalınca qaçmaqla təmin olunur. Şair zalımı, zülmü lənətləmiş, hökmdarlardan insaf, ədalət tələb etmiş və göstərmişdir:

Zalım oldun, zülm əkərsən yenə kəndi tarlana,

Zalımın zülmü şərindən tarlada üsyan bitər.

...Dünyada mülkə, mala sən aldanma, ey Məlik,

Kimi dünyanın mətai bağayət həqirdir.

...Ey qılan dava ki, şaham, ədlü insafın qanı?

Sün səfa əhlindən oldun, məşrəbi-safın qanı? [4, s.334; 341; 343].

Dünya malına meyil edən hökmdar və məliklərə xitabən şair göstərirdi ki, bu dünya malı kimsəyə qalmayacaq, sonda hamı kimi onlar da axirət sarayına yollanacaqlar; fani dünyada yalnız yaxşı ad qalacaq:

Dünyavü mülkü malına meyli məhəbbət eyləmə,

Çün gedisərsən, ey Məlik, axirətin sarayına.

...Mülk ilə mal, ey Məlik, kimsəyə çün qalmadı,

Yox tut anı, heçə say, qalma onun varına.

...Bir iyi ad edin fani cahanda,

Ululardan cahanda qaldı bir ad [4, s.37; 47; 32].

Şairə görə, şah, sultan olmaq istəyən viranı abad edər, səltənətin qədrini yalnız həqiqi sultan bilər. Şairə görə, həqiqi sultan yalnız Kamil İnsandan ola bilər. Şairin şeirlərindəki «cahanın sultanı» ifadəsi əslində Kamil İnsanın özüdür. Belə insan isə şairə və bütün hürufilərə görə, Allahın yerdəki naibi və əvəzi olan Fəzlullah Nəimdir. Yalnız Fəzlullah öz qüvvəsi ilə ədalətsizlikləri, qanlı müharibələri, zülmü, soyğunçuluqları aradan qaldıra bilər.

Nəzər qılğıl bu viran könlümə, şah

Qılır sultan olan viranı abad.

... Abdal oluban bəylik edən arifi gör kim

Bu səltənətin qədrini sultan bilir ancaq [4, s.32; 28].

Nəsimi şeirlərindən açıq görünür ki, panteizmə əsaslanan hürufi fəlsəfi cərəyanı praktik ictimai-siyasi məqsəd güdmüş, Kamil İnsanları, yəni əslində özlərini qəsbkar, zalım hökmdarlara qarşı qoymuş, hakimiyyət iddiasında olmuşlar.

Qəmindir könlümün təxtində sultan,

Bir iqlimə iki sultan gərəkməz [4, s.70].

Mövcud hökmdarları «nadan» adlandıran şair açıq-aydın insanları Kamil İnsanlara qulluq etməyə səsləyir:

Bir şaha sən qulluq eylə, söhbətindən can bitər,

Bir sədəfdən çaşını dadgil, dürr ilə mərcan bitər.

Söhbət etmə, söhbət etmə, dəqmə hər nadan ilə

Nadanın tərbiyətindən həm yenə nadan bitər..

...Məskəndən sən qaçarsan, gizli gənkdir bilmədin,

Lacərəm bu məskəndən nisbəti-sultan bitər.

Ol əli kəsgil, buraxgil, xeyri yoxdur, şərri çox,

Ditgil imdi ol əli kim, xeyr ilə ehsan bitər [4, s.334].

Yaşadığı dövrün bütün eybəcərliklərini görən şair-filosof göstərir ki, hünərsiz, insafsız adamlar mənəsb sahibi olmuş, min adamdan birində layiqli başçılıq qabiliyyəti yoxdur, şaha məhrəm olan gəda belə mötəbər olmuş, xalqın əməli azmışdır. Riya fəziləti üstələnmiş, elm əhlinə yararlı bir iş belə verilməmiş, hünər sahibləri mənəbdən məhrum edilmişlər.

Hər bihünər insafi yox, uş mənəbi tutdu,

*Sahibhünərə mənsəbi-idrar bulunmaz.
Hər kişidə bir cübbəvü dəstar olur, amma,
Min başda biri layiqi-dəstar bulunmaz.
Çün çərxi-fələk sahilü nadan sevər oldu,
Pəs lacəram uş fəzlə xiridar bulunmaz.
...Xalqın əməli azdı könül yıxıcı öküş,
Bir xəstə könül yapıcı memar bulunmaz.
...Zərqi işi riya üstə kəsəd eylədi fəzli,
Elm əhlinə bir rəvnəqi-bazar bulunmaz.*

Və ya:

*Hər könül ki haqqa vasil oldu, buldu etibar,
Nə gədə ki şaha məhrəm oldu, oldu mötəbər* [4, s.329; 482].

Şair-filosof kamilliyin əsasını İnsanın «özünüdərk»ində görür. Ona görə də mütəfəkkir şair insanları özünü dərk etməyə çağırır və göstərir ki, özünü dərk etməyən, varlığını haqq bilməyən insan həyatda dərbədər olar, əzab-əziyyətdən qurtarmaz.

*Ol kim özün bilmədi, düşdü cahana dərbədər,
Varlığın haqq bilmədi, qurtarmadı əmmarədən.
Avaratək nə gəzirsən, ey özündən bixəbər,
Gəl haqqın sirrini istə aşiqi-biçarədən* [4, s.351].

Bütün yaradıcılığını Kamil İnsan probleminə həsr edən mütəfəkkir şair aləmin cismini sədəfə, Kamil İnsanı isə onun dürdanəsinə bənzədir. Və hətta tacı-taxtın sultanının şahlar, hökmdarlar deyil, Kamil İnsan saydığı fəqir dərvişləri, arifləri hesab edir və göstərir ki:

*Mərhəbə, İnsani-Kamil! Canımın cananəsi,
Aləmin cismi sədəfdir, sənmişən dürdanəsi?!
...İxtiyar eylə fərqi, dərviş ol,
Fəqri bil tacü xətti-sultani.*

*...Mən ki dərvişəm, fəqirəm, padişahi-aləməm,
Ruhi birəngəm, əgərçi rəngə girdim, adəməm* [4, s.359; 364; 395].

Şair göstərir ki, İnsanın naqis bədəninə həmişə yeni naqisliklər gələ bilər. Ona görə də İnsan bədəninə deyil, ağına, kamalına diqqət etməlidir.

*Naqis vücuduna çün kim, nöqsan gəlir həmişə,
Cəhd eylə, kamil ol kim, gəlməz kamala nöqsan.
...Uyma şeytanə, nəfsini öldür,
Oda buraxma cavaidan canı.
...Səcdə qıl adəmə firistə kimi,
Sən təkbəbürdən olma şeytani* [4, s.381; 363].

Yolunu əyri gedənlərin, tərəddüd edənlərin sonunun zəlalət olacağını, çürük söz söyləyənlərin xəta etdiklərini göstərən şair-mütəfəkkirə görə, səadətə çatmaq istəyən İnsan xoş sözlü, səxavətli, həyalı, ədəbli, həqiqətsevər olmalı, kimsəyə həqarətlə baxmamalıdır. Şair göstərir ki, qeybət, ədavət, böhtan və s. bu kimi xislətlər insanı insanlıqdan çıxaran şeylər olduğundan bu xəstəliklərə mübtəla olanlar Cənnət üzü görməzlər. Aləmdə yalnız ədalətli olanlar, haqqı bilən və haqq yolunda çarpışanlar məqsədlərinə çatır, xoşbəxt olurlar.

*Əyri yolun zəlalət, çürük sözün xətdir,
Haqqı bilən həmişə aləmdə müqtədadır.
...Kim ki bildi buları, insandır.*

Bilməyən ani bil ki, şeytandır [4, s. 330; 362].

Dövrünün hüquq sistemini, onun daşıyıcıları və icraçıları olan fəqih və qaziləri kəskin tənqid edən, onları şeytana, cinə bənzədən şair-mütəfəkkir ən ədalətli qazinin Tanrı olduğunu

göstərir:

Fəqih adəmdən ürkər, səcdə qılmaz,

Məgər şeytandır ol şumun xudası.

...Haqqa münkirdir fəqih, inanma ol şeytanə kim,

Yoxdur ol cin xilqətin zatında iqrar, istəmə...

Qazilər fitva verib həq sözə batil dedilər,

Küfrü tərək edib imanə gəlməyə ar etdilər.

...Qaziyə nəsmə verməriz rüşvət üçün bu dəvidə

Qaziyi-Haqq qatında çün adil imiş şühudumuz [4, s. 361, 369; 389; 380].

İnsanları Cəhənnəmlə qorxudanlara qarşı şair öz etirazını bildirir və göstərir:

Gör ol salusü məhrumi, məni zöhd ilə qorxudur,

Sanasan kəndi dün gəlmiş bərat ilə Cəhənnəmdən.

Bu asi qulların cürmü Cahana imdimi gəldi,

Bizə ol dəmdə qalıbdır günah Həvvavü Adəmdən [4, s. 480].

Mütəfəkkir şairə görə, aləmdə kim fitnə-fəsad qapısını bağlasa, o, savab qazanar, səadətə qovuşar:

Aləmdə kim ki fitnə qapısını bağladı,

Əlhəq zəhi səadətü vəllah zəhi səvab [4, s. 491].

Əməyi, zəhməti yüksək qiymətləndirən mütəfəkkir göstərirdi ki, haqqı, ədaləti yalnız zəhmətlə əldə etmək olar:

Gəl, ey haqq istəyən talib, müqəddəs vadini teyy et,

Ki, zəhmətsiz ələ girməz nə kim istərsən, ey dana.

... Kişi hər nəyi kim sevsə, odur həm zikri-təsbih,

Nitəkim, daima Vamiq dilində zikridir Əzra [4, s. 485].

Nəticə. Son olaraq qeyd etmək lazımdır ki, Nəsimi də dünyanın və Şərqi digər panteist filosofları kimi, «Allah, Kainat və İnsan» anlayışlarını vəhdətdə düşünmüş, ali varlıq bildiyi insana ilahi keyfiyyətləri şamil etməklə, onu çağdaş milli fəlsəfi ədəbiyyatımızda da qeyd edildiyi kimi, həyatı əzəli və əbədi adlandırır. Lakin başqa panteistlərdən fərqli olaraq, Nəsimi bu fikirləri hürufilik baxımından izah edir.

Nəsimi bütün düşüncələrini mənəvi saflıq əqidəsi üzərində qurur və dövlətçilikdə arzuladığı humanizmi də məhz bunda görürdü. Bu səbəbdəndir ki, onun yaradıcılığı XV əsrdən etibarən bütün türkdilli ədəbiyyata, fəlsəfi və ictimai-siyasi fikrə, o cümlədən mütərəqqi dövlətçilik ideyalarının gələcək təşəkkülünə güclü təsir göstərmişdir.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1. Fəlsəfə ensiklopedik lüğəti. Prof. İzzət Rüstəmovun redaktorluğu ilə. Bakı: «Azərbaycan Ensiklopediyası» nəşriyyatı, 1997.
2. Məlikova M., Bayramov E. Azərbaycan siyasi-hüquqi nəzəriyyələri tarixi. (Oçerklər) Bakı: Maarif, 1984.
3. Məmmədov Z.C. Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi, Bakı: İrşad, 1994.
4. Nəsimi İ. Seçilmiş əsərləri. Bakı: Maarif, 1977.
5. Əhmədli R. Azərbaycan dövlətçilik fəlsəfəsi. Bakı: «Nurlan», 2008.
6. Кули-заде З.А. Хуруфизм и его представители в Азербайджане. Баку: Элм, 1970.

Рафаил АХМЕДЛИ

ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ ИМАДЕДДИНА НАСИМИ

Резюме

В статье исследуется сущность течения хуруфизм, причины возникновения этой идеологии, его направленность против ортодоксального в Исламе, а также рассматриваются тесные связи с другими течениями в Исламе.

Автор показывает свое отношение к идеологам хуруфизма, в том числе к Насими, которые отождествляли Аллаха с миром, четырьмя элементами материи и человеком. Под словом «Я» Насими имел ввиду только Созидателя, а понятия «Аллах», «Вселенная» и «Человек» воспринимал в единстве и приписывал человеку божественные свойства.

В статье подробно анализируются общественно-политические взгляды Насими.

Цель: показать значение, которое придавал Насими современному человеку, в своих светских и ирфанических газелях.

Методология: исторический и логический анализ;

Научная новизна: показать, что в развитии идей Наими большую роль сыграли его последователи, особенно Насими, который завоевал популярность

благодаря тому, что писал свои произведения в тюркском духе и на тюркском языке.

Ключевые слова: хуруфизм, «энельхагг», «Я», совершенный человек, властелин, справедливость, самопознание.

Rafail AHMEDLY

SOCIAL AND POLITICAL VIEWS OF IMADEDDIN NASIMI

Abstract

In the paper an essence of the Khurufism trend, reasons of arising this ideology, its coming out against the Orthodox Islam, the main sources of Heis idea are researched, as well its close ties with oner tendencies are considered.

The author shows his attitude to ideologi of the Khurufism, including Nasimi's ideas, which identify (God) Allah with world, four components of matter and human. For Nasimi a word "I" meant only Creator and notions God, Universe and man were comprehended by him as a unity, and he attached a man the divine features. In the paper social and political vievs Nasimi are analyzed in details.

Purpose: emphasize significance Nasimi attached to a perfect man in his secular and irfanic (epistemological) ghazals;

Methodology: historical and logical analysis;

Scientific novelty: In development of Nasimi's ideas and gaining by him highes fame and popularity among his talented followes the basic reason being that most of his creations were written in Turkish language and by Turkish spirit, is put forward.

Keywords: Hurufism, "enelhagg", "I", perfect man, ruler, justice, self-conghition.

Rəyçi: AMEA Fəlsəfə İnstitutunun şöbə müdiri, f.e.d. Arzu Hacıyeva
Qəbul edilib: 19.09.19

UDC 1(09)

Paul BALLANFAT
Université Galatasaray (Turkey)
paul.ballanfat@gmail.com

DESCARTES ET L'ARGUMENT ONTOLOGIQUE

Descartes has long ago been known as the founder of modern philosophy. In his move toward this refoundation he has to achieve a total destruction of rather an annihilation of the whole understanding of Being, divided between essentia and existentia, inherited from the medieval interpretation and reformulation of Aristotle's ontology. This destruction leaves the probability of an expected event that consists in the happening of thinking yet without object, of a thinking that is not representation, but consists precisely in its being the event. This meditation nevertheless faces thinking as a self rising that requires its being determined by truth. The need for grounding truth leads Descartes to reinstall god as the principle that grounds the conditions of asserting truth, and thus of giving a ground on which thinking can find its own development. The relation between God, stated to being the only consistent substance, and thinking which is the position of thinking human separated and yet inhabited by a god that at the same time transcends and overwhelms him, is formulated so as to be the actual true ontological argument of Descartes. It could be formulated as such : thinking, the event of thinking, is the proof of the existence of God, as power. By way of consequence, human being is to be understood as the signature the God addresses to himself in the way of thinking, and thinking is speaking in the signing name of a God that warrants as a substance the event of thinking. The second consequence is that Being has to be thought anew not on there basis of an essential conceptuality but rather on the priority of the ambivalence of power which consists in a destroying:happening.

Keywords: Descartes, modern philosophy, essentia, existentia, ontoloji

Descartes, dans les *Principes de la philosophie* indique que Dieu est la seule substance au sens propre. L'homme quant à lui peut être désigné comme substance par analogie comme les choses créées qui n'ont besoin que de Dieu pour subsister (art. 51). La question que soulève la nécessité pour Descartes d'isoler Dieu de toutes les choses créées nécessite de clarifier le rapport entre Dieu et les substances créées. Cette clarification s'opère à travers l'argument ontologique censé établir la preuve de l'existence de Dieu nécessaire à la fondation de la vérité. Or la preuve de l'existence de Dieu ne peut être donnée que dans l'élucidation de l'essence de l'homme qui nécessite la révélation pour ainsi dire du *cogito*. La position de la substance pensante se laisse pénétrer par l'infini qui constitue à la fois une déchirure de la conscience, par laquelle le soi est une intériorité, et un débordement du *cogito* qui se trouve penser en quelque sorte plus qu'il ne pense, comme l'a relevé E. Lévinas. La série des preuves fournies par Descartes se ramasse et se concentre dans la seule existence de l'homme. L'homme dans sa constitution ontologique est la preuve de l'existence de la substance de Dieu tout en étant elle-même substance que par analogie avec la substance de Dieu qui est la seule à répondre à la définition propre de la substance et qui est nécessaire précisément pour pouvoir établir la substantialité en tant que telle. Cette substance analogue qui fonde en retour la substance au sens propre qui la crée entretient un rapport singulier à la substance. Elle se révèle finalement dans les réponses aux objections aux *Méditations* comme signature apposée

sur la substance. La déchirure du *cogito* qui en constitue cette intériorité débordée par la substance au sens propre se trouve être cicatrice sur la substance elle-même.

La preuve que Descartes entend apporter de l'existence de Dieu, c'est-à-dire de sa substance, est bien connue et a été discutée dans l'histoire de la philosophie. Elle est usuellement décomposée en quelques arguments qui en constituent en quelque sorte l'ossature. Nous avons l'habitude de voir cette preuve comme une sorte de tableau statique dans lequel seraient disposés les arguments les uns à côté des autres de sorte que l'on pourrait passer de l'un à l'autre en face de nous. Il me semble que cette approche, bien que pertinente, fait l'impasse sur la dynamique, c'est-à-dire la structure temporelle qui configure cette preuve dans sa complexité. Je souhaite donc y revenir en radicalisant les thèses de Descartes pour essayer d'en faire voir la dynamique et la difficulté. Je me référerai à la fois aux *Principes de la philosophie* de 1644, traduits en 1647, et aux *Méditations touchant la première philosophie* dans leur traduction de 1647. Le titre de l'ouvrage annonce d'emblée que la première philosophie fait l'objet de méditations, terme qui est expliqué dans le *Discours de la méthode* de 1637. Le titre a été modifié par Descartes entre l'édition de 1641 et celle de 1642. La première version ajoute : «dans laquelle est démontrée l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme», tandis que la seconde dit : «dans lesquelles sont démontrées l'existence de Dieu et la distinction de l'âme et du corps». La traduction française dit : «dans lesquelles l'existence de dieu et la distinction réelle entre l'âme et le corps de l'homme sont démontrées». Ces distinctions témoignent au moins de l'évolution dans la formulation des thèses de Descartes sinon l'évolution de sa pensée. Il n'en demeure pas moins que le titre articule la thèse principale de Descartes qui est la position mutuelle de Dieu et de l'homme. C'est dans ce rapport que se constitue la philosophie première et non par la question de l'être qui semble ne pouvoir être posée qu'à être traduite dans les termes de cette articulation entre Dieu et l'âme, ou Dieu et la distinction de l'âme et du corps. La question de l'existence de Dieu occupe dans cette thèse une place centrale. Si l'on se souvient que Descartes indique à plusieurs reprises sa croyance en la foi chrétienne qui le conduit à dire que, je cite : « Et qu'il faut croire ce que Dieu a révélé, encore qu'il soit au-dessus de la portée de notre esprit. Tellement que s'il nous fait la grâce de nous révéler; ou bien à quelques autres, des choses qui surpassent la portée ordinaire de notre esprit, telles que sont les mystère de l'incarnation et de la Trinité, nous ne ferons point difficulté de les croire, encore que nous ne les entendions peut-être pas bien clairement »¹, la question discutée dans les *Méditations* est celle du rapport entre Dieu et l'homme que Descartes pense à partir de la théologie catholique de son temps. Il convient de remarquer encore que si la question de l'existence de Dieu, venant pourtant en premier dans le titre des *Méditations*, n'occupe que la troisième et la cinquième méditations, elle intervient très vite dans les *Principes de la philosophie* et occupe plus ou moins les principes 13 jusqu'à 54, ce qui est une part considérable de la première partie des *Principes*. Le trait saillant de l'argumentation de Descartes est qu'elle ne semble pas arriver à une conclusion définitive et à une forme satisfaisante. Elle est relancée à plusieurs reprises comme si à chaque fois elle était insuffisante. On peut émettre une autre hypothèse cependant. La relance de l'argumentation serait la forme nécessaire de la preuve de l'existence de Dieu. Elle ferait partie intégrante de cette preuve et n'en serait pas la limite ou le défaut. Je voudrais aller dans cette direction. Il me semble que l'on peut donc voir les arguments qu'apporte Descartes non pas comme une succession d'arguments qui tenterait chacun à sa manière de renforcer la preuve de l'existence de Dieu, comme un édifice qu'il faudrait consolider, mais comme un processus argumentatif, une suite d'étapes parfaitement agencées qui conduisent à la présentation de l'argument qui

¹ *Principes de la philosophie*, art. 25 in *Oeuvres et lettres*, éd. de la Pléiade, Paris, 1957, p. 582.

clôt l'ensemble de la démonstration. L'argument final est le *cogito* lui-même dédoublé dans l'âme, pourtant posé dès le début des *Méditations*. Dieu est comme inséré dans le processus argumentatif entre le cogito et l'âme comme il le note dans la troisième méditation : « Et toute la force de l'argument dont j'ai ici usé pour prouver l'existence de Dieu, consiste en ce que je reconnais qu'il ne serait pas possible que ma nature fut telle qu'elle est, c'est-à-dire que j'eusse en moi l'idée d'un Dieu, si Dieu n'existait véritablement [...] »¹. En d'autres termes l'argument de Descartes tire sa force, sa "puissance", je reviendrai sur ce terme, de la nature même de l'âme dont l'essence consiste entièrement en ce qu'elle contient l'idée de Dieu, idée à la fois en elle et qui pourtant la dépasse². Descartes confirme ainsi la nature progressive de son argumentation qui vise effectivement à convaincre par son processus même. Il indique ainsi que cette idée est une marque que Dieu a imprimé en l'âme qui est elle-même cette marque. Il le confirme encore dans les mêmes termes dans ses réponses³. Autrement dit, si l'on reprend le titre de la traduction des *Méditations*, l'homme est lui-même l'argument ultime et définitif, c'est-à-dire la puissance, de la preuve de l'existence de Dieu, Dieu sans lequel il ne peut y avoir de connaissance comme il le dit dans les *Principes* : « En quel sens on peut dire que si on ignore Dieu, on ne peut avoir de connaissance certaine d'aucune autre chose »⁴.

Je voudrais d'abord reprendre dans l'ordre les arguments de Descartes concernant l'existence de Dieu, dans la mesure où Descartes, lui-même, insiste sur l'ordre comme méthode de penser, de sorte que philosopher réclame de livrer un ordre et est donc un processus. Dans les *Principes de la philosophie*, la preuve de l'existence de Dieu se présente selon un ordre spécifique. 1. D'abord (13), Dieu est posé comme l'Auteur de son être et celui qui crée la science, de sorte que la connaissance de Dieu est nécessaire de deux côtés à toute idée qui est formée. L'existence d'une idée est déjà en soi à la fois la preuve de l'existence d'un Dieu qui en soit l'auteur et le créateur de l'être de celui qui a une idée et, je dirai, l'inquiétude qui soutient tout effort de penser, le processus de penser qu'est la philosophie, inquiétude qui porte sur la condition de la certitude que suppose toute connaissance. L'idée, en tant que telle, avant même d'être l'idée de Dieu, d'une part appelle dans son inquiétude, l'existence de Dieu, et d'autre part la prouve par son existence même. Se trahit d'emblée ici l'argument ontologique de Descartes comme puissance, à savoir que l'idée bien qu'elle ne soit pas substantielle est la preuve de la substance, ou encore que la pensée est la puissance interne qui constitue toute ontologie⁵. On y suspectera le double étage de la construction de l'ontologie platonicienne, d'une part la conviction de Socrate dans le *Phédon* que la pensée est le principe de l'être, et d'autre part le concept d'*eidos* lui-même qui est la présence même ou *ousia* de tout phénomène. L'idée est le point d'appui d'où l'argument de Descartes peut s'élever.

2. Dieu est donné dans une idée que l'on trouve en soi déjà là, elle est donc constitutive du soi (14-15). Dieu ne peut être donné autrement. Il faut donc examiner cette idée, en saisir la distinction, qui est celle, dans l'ordre que donne Descartes, d'un être tout-connaissant, tout-puissant et extrêmement parfait. Or cette idée est radicalement distincte de toute autre. Cette idée contient ce qui la différencie de toute autre. Cette remarque est capitale. Aucune idée de

¹ *Méditations*, in *Oeuvres et lettres*, p. 300.

² La puissance contient l'existence nécessaire, dit Descartes dans les premières réponses aux objections, *ibid.*, pp. 357-8.

³ *Méditations*, in *Oeuvres et lettres*, p. 299; *Secondes réponses*, *ibid.*, p. 372.

⁴ *Principes*, *ibid.*, p. 576.

⁵ Ainsi Descartes dit que « son ne doit jamais demander d'aucune chose, si elle est, qu'on ne sache premièrement ce qu'elle est », en d'autres termes le *quid* doit précéder le *quod*, l'idée doit précéder l'existence, *Réponses aux premières objections*, *ibid.*, p. 348.

quelque chose que ce soit ne contient l'existence autrement que comme possibilité. tous les autres se distinguent par la possibilité, qui les rassemble en une totalité en quelque sorte. Mais il est une idée toute autre, l'idée du tout autre qui doit se distinguer précisément de toutes les autres choses par ce qui les distingue. SI donc toutes les choses sont possibles, leur tout autre, leur dehors en quelque sorte, le dehors qui peut les rassembler en un système d'objets connaissables, doit être nécessaire. La condition du possible est la nécessité et cette condition relève de la nécessité qui constitue la pensée, comme l'avait noté Avicenne en son temps¹. La pensée ne peut se poser qu'en posant l'être nécessaire. L'être ou l'exister nécessaire est donc compris dans l'idée de Dieu, comme idée. Ce n'est donc pas l'être qui est attribué à Dieu donné dans l'idée ici, mais l'être nécessaire qui est la nécessité de toute pensée. Il n'est donc pas possible que Dieu existe car Dieu ne peut recevoir l'existence à titre de possibilité. Il est impossible qu'il n'existe pas. Dieu est l'être nécessaire sans lequel la possibilité d'être de toute autre chose serait impossible. L'article 15 radicalise cette proposition. Il indique qu'il n'y a en la pensée aucune idée d'une autre chose dont l'être soit nécessaire. Dieu est l'idée exceptionnelle, elle est une. Elle est l'idée de l'exception. L'être nécessaire est inséparable de l'unicité, ou plutôt l'unicité, l'exception *comme idée* que trouve la pensée en elle-même constitue la preuve de la nécessité d'être. Là encore c'est le contenu même de l'idée qui nécessite l'être comme nécessité. La distinction est la précision qui distingue une chose en excluant toute autre. L'exception de l'être nécessaire est pourrait-on dire la distinction de la distinction elle-même puisque c'est la seule idée totalement distincte de toutes les autres idées. Elle est donc l'idée distincte d'où toutes les idées peuvent être distinguées. Elle est par sa distinction la source, pour ainsi dire, l'Auteur, disait Descartes, de toute idée vraie, dans la mesure où une idée vraie est à la fois claire et distincte. La distinction est ce qui permet de former une idée qui remarque et reconnaît la différence d'une chose à l'autre. Bref, elle reconnaît l'essence. La distinction de l'être nécessaire est la condition de possibilité d'une pensée des essences. Le rapport entre la distinction et la clarté est capitale. Une idée claire n'implique pas qu'elle soit distincte tandis qu'une idée distincte implique qu'elle soit claire. La clarté est là l'idée présente et manifeste. Elle est l'idée présente de la présence de quelque chose, bref elle est la reconnaissance de la substance. L'idée de Dieu qui est la distinction même, par laquelle toute essence est posée, implique par cela même qu'elle pose l'être de cette essence. En d'autres termes, pour le dire vite, L'idée de Dieu parce qu'elle est la distinction contient la différence entre distinction et clarté, entre essence et substance et en constitue le rapport, c'est-à-dire qu'elle est ce d'où s'origine la différence entre nécessité et possibilité d'être. L'idée distincte implique donc toujours nécessairement un rapport à l'être qui est donné ainsi dans sa double modalité possible ou nécessaire.

3. Descartes déplace ensuite la différence entre la distinction de l'idée de Dieu qui le donne comme être nécessaire distinct de tous les possibles, vers la différence en perfection (17). La perfection implique la causalité et la cause se distingue de son effet en ce qu'elle doit toujours lui être plus parfaite. La perfection apparaît ainsi comme le critère essentiel du principe de causalité. L'argumentation de Descartes me semble intéressante car il ne pose par avance la perfection supérieure de la cause. La cause n'apparaît comme telle que dans la mesure où son effet est relatif à la perfection. Plus effet est parfait plus la cause devra l'être. La chose comme effet a un effet en retour sur sa cause. La perfection de la chose témoigne nécessairement de la perfection de sa cause. Déplacement remarquable par rapport à Aristote qui pense la perfection de la chose comme entéléchie. La perfection ici est une relation. Elle

1 Avicenne, *Le livre de science*, Paris, 1955, I, p. 94; *Le livre de la genèse et du retour*, p. 26 (section 24); *Kitâb al-ishârât*, 3, pp. 451, 454-455.

n'est pas le fait de se contenir en soi-même conformément à sa fin. La perfection n'est pas d'abord le fait d'être. D'une part elle est hiérarchique car elle a des degrés qui la distinguent en elle-même, et d'autre part elle indique, elle renvoie toujours à une autre perfection. La perfection n'est pas fermée sur elle-même, elle est toujours ouverte sur une autre perfection. La perfection n'est pas d'abord de tenir en soi-même mais de montrer. Dieu ne fait pas un monde parfait pour qu'il soit parfait en lui-même mais pour qu'il montre la perfection de son créateur. Il doit donc y avoir une proportionnalité entre la cause et l'effet. Le concept de perfection contient un principe de proportion par quoi elle est relativement mesurable. La cause ne se montre qu'en produisant un effet qui la désigne en retour. La cause donc se représente dans son effet qui la présente par sa perfection. Ce dispositif jouera un rôle capital dans le rapport entre Dieu et l'homme. La cause a donc un intérêt en tant que cause, pour ainsi dire, à produire le maximum de perfection. Elle est investie dans sa représentation. La perfection désigne donc le rapport entre la cause et l'effet et non l'état achevé d'une chose. Ce rapport doit être pensé d'abord comme démonstration et non comme fabrication. La fabrication est conditionnée par la structure de la représentation. D'où l'exemple de la machine que développe Descartes à la fois dans les *Principes* (17-18), le *Discours de la méthode* et les *Méditations*¹. Dans les *Méditations*, l'idée est désignée comme un tableau ou une image qui doit toujours à la fin avoir un original².

Les *Principes* interprètent de même la machine mentionnée comme tableau c'est-à-dire une représentation. L'idée, en tant qu'elle est une représentation, ou une imitation, dit Descartes, implique toujours un original qui se trouve dans la cause. La représentation ne peut être telle que si elle se reconnaît comme représentation, ou imitation. Et elle ne peut se reconnaître ainsi que si elle se distingue d'un original qui la dépasse (17) « d'une façon encore plus éminente qu'il n'est représenté », dit Descartes, élément que Platon avait relevé dans le Phédon. La perfection ne peut être une hiérarchie que dans la mesure où elle rassemble le partage entre l'original et l'imitation. La perfection inclut dans son concept à la fois le mode d'être de l'original et sa différence avec l'idée qui le représente. L'idée par conséquent est la façon dont l'original se représente, ou encore le mode de présentation de la cause, la cause se présentant elle-même par le biais de sa représentation. L'idée est ainsi moins que ce qu'elle représente, et ce qu'elle représente est plus qu'elle. La perfection est un rapport du plus ou moins. Mais c'est précisément parce qu'elle est moins qu'elle peut faire paraître la cause qui est plus qu'elle. L'effet désigne nécessairement sa cause par son moins de perfection. La perfection joue ainsi un rôle capital dans la structure et le statut de l'idée. L'idée d'une substance réellement distincte implique ainsi la reconnaissance de l'être possible de cette substance. La représentation, bien qu'elle ne soit que représentation et ne contienne pas l'être possible ou nécessaire de ce qu'elle représente, a toujours une portée ontologique. Elle renvoie toujours à l'être, cette fois-ci pas par la distinction mais par la perfection. Elle renvoie à l'être de la substance par le fait qu'elle-même n'est pas cette substance mais une représentation. L'idée permet de poser l'être d'une substance parce que cet être est à l'extérieur d'elle-même. Pour le dire plus simplement, c'est précisément parce que l'idée ne contient pas l'être de ce qu'elle représente qu'elle peut le désigner justement dans son extériorité. Ne pas inclure l'être en soi est ce qui pose l'être qui précisément a pour caractère d'être séparé de ce qui le représente. Le moins de perfection de l'idée en tant que représentation est sa perfection à désigner l'être comme une distinction réelle (60). L'idée permet ainsi de poser l'extériorité sans laquelle l'existence de Dieu ne pourrait être prouvée. C'est ainsi que le principe 18

¹ Il est question d'horloge et de machine, *Méditations*, *ibid.*, p. 332; *Discours de la méthode*, *ibid.*, pp. 164-6.

² *Méditations*, *ibid.*, p. 291.

progresses à travers le concept d'idée. En résumé, il y a en nous l'idée de Dieu qui implique que l'on en réclame la cause, puisque l'idée en sa perfection désigne toujours sa cause; or l'idée de Dieu par les immenses perfections qu'elle nous représente, fait que « nous sommes contraints d'avouer », autrement dit elle nous force nécessairement en ne nous laissant aucun autre choix, qu'elle est causée par un être plus parfait qu'elle, qui est Dieu et qui existe; ce qui implique que l'idée ne peut finalement se distinguer du Dieu, qu'elle représente, en perfection que par l'être, l'idée apparaissant pour ainsi dire dans sa pureté par rapport à un Dieu tout autre qu'elle par l'être; l'argumentation repose ainsi sur la tension maximale que permet l'idée pensée à partir de la perfection, tension maximale entre la pensée et l'être, pour reprendre la proposition fondatrice de Parménide; mais l'original pourrait se trouver en nous, ou encore, mais Descartes ne le dit bien sûr pas ainsi, nous pourrions être le Dieu que l'idée représente; il faut donc excepter Dieu de nous-mêmes, ce que Descartes fait en convoquant la finitude, c'est-à-dire la différence entre l'homme avec son entendement fini et tous ses défauts et Dieu représenté dans l'idée d'un être posant toutes les perfections; or cette différence n'est possible que si l'idée représente Dieu dans sa distinction réelle, c'est-à-dire comme une substance séparée. La perfection est dédoublée : d'une part l'idée est la représentation qui désigne l'être d'une substance parce qu'elle ne contient pas l'être, d'autre part l'homme, que Descartes désigne simplement par un « nous », dont l'entendement est son moins de perfection désigne ainsi Dieu comme une substance distincte de lui-même. Le processus de l'argumentation conduit à anticiper le fait que l'homme lui-même qui est le lieu de la représentation est comme une représentation de Dieu et prouve par ce simple fait que Dieu existe. Le principe 19 renforce la représentation de ce « nous » que sont les hommes, à partir de la perfection, en indiquant que l'entendement se perfectionne. Le moins de perfection de l'homme apparaît à travers son perfectionnement, et le perfectionnement de l'entendement est conditionné par la spéculation sur l'idée de Dieu comme être parfait. Cette idée renforce ainsi la capacité de l'entendement à penser clairement et distinctement, c'est-à-dire à être toujours plus mimétique, à être cette machine toujours plus parfaite qui par l'accroissement de sa perfection pense la perfection de l'être parfait bien qu'il ne la connaisse pas. L'entendement qui se perfectionne est ainsi le seul moyen par lequel la perfection infinie de l'être parfait peut être pensé, non pas en l'être parfait, mais en son effet qui en est comme l'imitation. L'idée de Dieu ainsi « nous comble de satisfaction et d'assurance ».

4. Ayant introduit l'homme, Descartes force pour ainsi dire son argument, en passant de la question de l'origine de l'idée de Dieu à la question de l'origine de l'âme qui contient cette idée (20). Il ne peut poser cette question que dans la mesure où il accorde, sans le dire, à l'âme qui contient l'idée le même statut que cette idée. Là encore la perfection joue un rôle capital. L'âme se reconnaissant moins parfaite que l'idée qu'elle a de la perfection ne peut elle-même exister que par cette perfection qui la dépasse et dont elle est l'effet. Mais il y faut deux choses. D'une part il faut que l'âme trouve cette idée de la perfection en elle, et qu'elle se pense elle-même pour pouvoir se reconnaître comme ce qui a moins de perfection. En d'autres termes, d'une part il faut que l'âme se trouve elle-même dans le *cogito* et que le *cogito* la désigne comme moins parfaite que l'idée d'un être parfait. Le *cogito* doit donc être le lieu de la connaissance de la limite, si je peux dire, de l'âme. Mais cette limite ne peut être posée que dans la mesure où l'idée d'un être parfait, par rapport à laquelle l'âme reconnaît son imperfection, est donnée avant le *cogito* qui pense sa limite, autrement dit « qu'elle a toujours été en nous », dit Descartes (20). En d'autres termes la preuve de l'existence de Dieu nécessite deux préalables, à la fois l'idée de Dieu toujours déjà là et l'idée que l'âme a d'elle-même. L'idée de Dieu a lieu quelque part, elle est contenue, et la pensée de l'âme est ce lieu où l'idée de Dieu prend place. Double idée donc, mais aussi double preuve. L'idée est à la fois la preuve

de l'existence de Dieu et celle de l'existence de l'âme. Les deux sont inséparables l'un de l'autre, mais la pensée de l'âme, c'est-à-dire la pensée tout court, doit être le fondement sur lequel l'être, l'existence de Dieu et celle de l'homme, on retrouve le titre des *Méditations* de 1647, doit être posé. La limite ou l'imperfection de l'homme est essentielle à la démonstration dit Descartes dans le principe 21. Là encore la différence dont la perfection est le partage est capitale pour établir l'être de Dieu, c'est-à-dire l'être en tant que tel, dans la mesure où toutes les choses qui sont sont l'effet de l'être nécessaire qui est Dieu. La différence entre représentation et présence, entre la pensée et l'être, est le fondement de l'ontologie cartésienne qui pense l'être à partir de la différence entre l'homme et Dieu. L'imperfection ou plutôt la déficience (*eksiklik*) de l'âme doit être posée de manière décisive et indiscutable. Remarquons tout de suite que cette déficience va se déplier en plusieurs éléments. Mais elle a un caractère central et c'est à la fois le temps, qui est la représentation de la durée selon une même mesure, et la durée de la vie (57). Retenons aussi que la durée comme l'existence a le statut d'attribut c'est-à-dire qu'ils dépendent de la substance en tant que telle, ce qui implique une relation étroite et un plan commun entre le temps et l'être qui entrent dans la substance. La durée de la vie des hommes a deux caractères essentiels, d'une part l'indépendance de ses parties les unes par rapport aux autres et d'autre part la non simultanéité de ces mêmes parties. Ces deux caractères de la durée impliquent qu'il est impossible d'affirmer que le présent sera suivi d'un autre présent. La durée rend donc la vie imprévisible. Elle est le mode de la possibilité d'être ou de l'être comme simple possibilité. La durée est, si l'on peut dire, ce qui fait le partage de la perfection, à savoir qu'elle distingue l'être nécessaire de l'être possible et, par conséquent la représentation de la présence. L'être nécessaire est ce qui se pose par soi-même en soi-même. Il faudrait lire dans le détail les pages que Descartes consacre au problème du rapport du temps avec l'existence dans les *Premières réponses* aux objections¹. La durée est l'impossibilité de se conserver soi-même précisément parce que le présent y est séparé du suivant. En d'autres termes la durée implique que ce qui dure soit conservé par une cause extérieure que Descartes désigne comme cause efficiente. La durée est le caractère essentiel de tout effet et elle est par conséquent ce qui désigne la cause efficiente. Elle est donc le rapport entre l'effet et sa cause et donc constitue le caractère même de toute chose créée en tant que celle-ci désigne sa cause. Dans les quatrièmes réponses Descartes distingue soigneusement la cause efficiente dont toute chose est l'effet de la cause formelle qui désigne le fait d'être par soi, c'est-à-dire la substance en tant que telle, Dieu². La durée est donc ce qui marque, si je puis dire, l'homme comme effet d'une cause efficiente et par conséquent nécessite l'existence de sa cause qui elle-même ne peut être l'effet d'une autre cause. En d'autres termes, la durée articule cause efficiente et cause formelle, être possible et être nécessaire, être par un autre *hors* de soi et être par soi, et c'est cette articulation que Descartes convoque dans son argumentation. L'imperfection de l'homme réside, par la durée, dans sa dépendance à l'égard d'une cause extérieure qui, de ce fait même, n'est pas simplement cause de soi mais cause d'un autre. La durée sépare la causalité avec elle-même. D'un côté elle implique la distinction entre la cause et l'effet, et de l'autre côté, grâce à cette différence, elle pose l'identité de la cause avec elle-même, comme cause formelle. Elle établit donc l'immanence absolue de la substance en tant que telle par la transcendance de l'effet dépendant de sa cause efficiente. Le fait que l'effet soit au dehors constitue l'intériorité de la substance de l'être nécessaires sans que celle-ci sorte pour ainsi dire d'elle-même. L'imperfection de l'homme, constituée par la durée, est ainsi ce

¹ *Ibid.*, pp. 349-353.

² Descartes dit tirer liégée que l'essence entière de la chose est la cause formelle d'Aristote, *Quatrièmes réponses*, *ibid.*, p. 458.

qui démontre l'immanence absolue de la substance. Les autres imperfections en découlent, à savoir le péché, la finitude de l'entendement, les erreurs, etc., il est inutile d'y revenir.

Nous sommes donc passés de l'idée qui se trouve dans la pensée de la substance qui pense, dans laquelle Dieu est donné, à l'être nécessaire qui est la distinction qui conditionne toute idée, pour revenir à la constitution même de la chose qui pense. De sorte que L'être nécessaire se trouve comme encadré par la pensée et l'âme qui pense. Cette structure est remarquable et c'est ce sur quoi je voudrais revenir pour finir.

Les *Méditations*, comparées aux *Principes*, s'intéressent avant tout au problème de la pensée. C'est dans ce cadre que la question de Dieu est problématisée. Elles présentent cependant aussi une argumentation progressive de l'existence de Dieu mais à partir de l'émergence du *cogito*. Le *cogito* jaillit tout à coup d'un processus de destruction ou d'anéantissement systématique. La première méditation est un exercice solitaire annihilation de tout ce qui est donné. Elle n'est possible que parce que la pensée peut se plonger dans un état comparable au sommeil dont Descartes nous dit que les rêves y sont plus fous que les délires des déments. La capacité de la pensée à se laisser saisir par cette folie radicale qu'elle trouve en elle-même est la condition du doute hyperbolique qui anéantit tout le donné, autrement dit aussi soi-même. L'idée de Dieu elle-même, dont on se rappelle qu'elle est l'idée d'un être parfait qui est l'être nécessaire y est d'abord anéantie avant d'être restaurée négativement. Le mouvement que suit Descartes est particulièrement utile. Il nie tout dans un premier temps, puissance d'annihilation de la pensée, pour ensuite, par l'intervention de la mémoire, poser la pensée comme puissance de feinte ou d'illusion. C'est dans ce passage que Dieu revient mais comme puissance de tromper, le malin génie. Le caractère essentiel de la pensée apparaît ainsi entre l'anéantissement et l'illusion qui sont donc deux modes essentiels du déploiement de la pensée. Ces deux modes reposent sur la crédulité de la pensée qui veut croire quelque chose. Par ces deux modes, le néant et l'illusion, la pensée se trouve être d'abord une puissance purement négative de résistance à soi-même. Elle est la puissance de suspendre son jugement. Les principes 6 et 7 désignent cette puissance de résistance comme liberté. Mais la liberté est une négation ici. Elle est la résistance à la nation du donné. Autrement dit elle est la négation de la négation qui est la puissance d'affirmation de soi. C'est en niant la négation que la pensée se pose elle-même dans son acte même de nier, contemporaine d'elle-même. Descartes dit ainsi dans le principe 7 : « nous avons tant de répugnance à concevoir que ce qui pense n'est pas véritablement au même temps qu'il pense, que [...] nous ne serions nous empêcher de croire que cette conclusion : Je pense, donc je suis, ne soit vraie ». La liberté est ici la simultanéité constitutive de l'acte de pensée et de l'acte d'être, autrement dit la constitution du *cogito*. Le néant est donc le milieu dans lequel le *cogito*, nous dirions le sujet bien que Descartes n'emploie pas ce concept, se pose lui-même, et cette auto-position est la liberté qui le constitue. Le *cogito* est puissance. La pensée est *l'attribut* qui appartient et ne peut être détaché de soi, de sorte qu'elle implique l'être de celui qui pense. Descartes dit donc : « je suis une chose qui pense ». La puissance constitutive du *cogito* produit une étrange structure qui est un processus où le néant entraîne la résistance qui est la liberté constitutive de la pensée par laquelle celle-ci pose son être malgré le néant. Le *cogito* est d'abord l'être comme résistance au néant. Cette résistance est la liberté même de la pensée, car elle ne peut être posée que par l'exercice de la pensée qui résiste à elle-même et non comme un donné premier. Le "sujet" est ainsi la puissance d'anéantir qui se pose dans son être contre ce néant qu'il produit. Ce n'est que dans la mesure où il peut anéantir qu'il se trouve comme résistance. Il est donc en lui-même le conflit entre le néant et l'être. Il fait jaillir du néant qu'il génère son propre être comme une sorte d'événement dans le néant. C'est cette puissance néantisante dans le *cogito* qui rend l'erreur possible puisqu'elle est la possibilité à

laquelle il faut résister en permanence, dit Descartes, d'imaginer ce qui n'est pas. Le *cogito* tire ce qui est de sa puissance à penser ce qui n'est pas; puissance qui lui permet tout autant de douter, c'est-à-dire de nier le néant. C'est dans le cadre de la tentative de distinguer ce qu'est le *cogito* que la question de Dieu est abordée dans la troisième méditation. La possibilité de penser ce qui n'est pas vient de ce que le néant se trouve dans le *cogito* lui-même, comme la lumière naturelle le lui fait savoir, et constitue son imperfection même¹. La possibilité que toutes les choses soient des illusions provenant du néant que le *cogito* produit distingue radicalement l'idée de Dieu. Elle est la seule idée qui représente une substance infinie, c'est-à-dire une substance dont l'être est indiscutable car jamais affecté par le néant. Le néant ne peut être posé que par rapport à l'être qui s'en distingue. Le *cogito* qui contient le néant et est la puissance complexe d'affirmer en niant, liberté de la résistance à son propre néant qui est son imperfection, est ainsi ce qui démontre l'être en le posant. Dans la mesure où il est la simultanéité de l'acte de pensée et de l'acte d'être, il est la pensée qui pense l'être, et ce caractère est sa puissance. Par conséquent Descartes peut affirmer : « Il faut nécessairement conclure que, de cela seul que j'existe, et que l'idée d'un être souverainement parfait est en moi, l'existence de Dieu est très évidemment démontrée »². En d'autres termes, le *cogito* n'est pas simplement l'affirmation de l'être du sujet. Il est simultanément l'affirmation de l'être de la chose qui pense et dont l'être est possible, et de l'être nécessaire. S'il n'avait pas en même temps la démonstration de l'existence de Dieu il ne pourrait pas être le premier principe de la philosophie car il ne pourrait pas fonder une ontologie. Le *cogito* est ainsi le fondement du concept d'être, qui n'est donc pas donné, mais démontré, c'est-à-dire qu'il inclut nécessairement en lui un processus, une argumentation, qui est le conflit dans le *cogito* entre l'être et le néant. Descartes va encore renforcer le rapport entre le *cogito* et l'aitre nécessaire, l'homme et Dieu, pour dire vite. L'idée de Dieu est une marque empreinte sur l'ouvrage de Dieu³. L'âme est comme signée par son auteur et cette signature est précisément l'idée d'un être parfait, ou de l'être nécessaire. Descartes ajoute même que cette marque est l'ouvrage lui-même, c'est-à-dire le *cogito* ou l'homme. Ainsi c'est l'homme en tant que tel qui est la preuve ultime de l'argument ontologique de Descartes. L'homme est donc tout entier une signature, une marque, une représentation qui est toute entière l'idée de l'être nécessaire qu'il a toujours déjà trouvée en lui et qu'il a trouvé ainsi dès la première méditation. L'argumentation de Descartes a donc visé à déplier l'idée qui se trouvait dans quelque chose qui ne se savait pas encore *cogito* jusqu'à ce qu'elle devienne pour ainsi dire l'homme qui en est précisément la justification. En quoi le *cogito* est-il la signature, c'est-à-dire encore une fois, une représentation, de l'aitre nécessaire ? En ce qu'il est copie, image. Descartes dit ainsi : « Il est fort croyable qu'il m'a en quelque façon produit à son image et semblance, et que je conçois cette ressemblance par la même faculté par laquelle je me conçois moi-même ». Ainsi Dieu est une image ou une semblance. C'est son apparaître comme semblance qui rend possible la ressemblance. Le *cogito* est ainsi cette signature qui se perçoit elle-même comme ressemblance c'est-à-dire comme signature, décalé de son original. Il se tient toujours dans la représentation, qui implique la possibilité de penser le néant, de poser avec l'être nécessaire le néant d'où le *cogito* jaillit. La puissance de néantisation est ainsi ce qui fait le décalage entre le *cogito* comme signature et l'être nécessaire qui se signe par lui. Le *cogito* est entre le néant et l'être nécessaire, dit Descartes⁴. Dieu se marque dans le *cogito* et sur lui en même temps. A la

¹ *Méditations*, *ibid.*, p. 293.

² *Méditations*, *ibid.*, p. 299.

³ Il reprend la même formulation dans les *secondes réponses*, *ibid.*, p. 373.

⁴ *Méditations*, *ibid.*, p. 302.

fois dedans, sur et tout entier lui. Le cogito est donc à la fois une intériorité qui contient l'idée de ce qui le dépasse et en même temps cette idée elle-même. Il se dépasse de sa propre idée, ou encore il est lui-même transcendance. Dans la quatrième méditation la ressemblance est connue par la volonté. C'est en tant que le *cogito* est d'abord volonté, c'est-à-dire puissance de jugement qu'il est la preuve ultime de l'existence de Dieu, qu'il en est la signature. Le principe 32 affirme que la pensée est à la fois aperception par l'entendement et volonté. Le principe 35 indique que l'entendement est toujours limité aux objets qui lui sont donnés tandis que la volonté est infinie. Or Dieu est puissance infinie. La volonté est tant qu'elle est la liberté même est ainsi ce qui constitue le cogito à la ressemblance de Dieu. La quatrième méditation insiste sur le fait que formellement la volonté du cogito est aussi grande que celle de Dieu. Elle est à proprement parler infinie. Elle consiste à faire ou ne pas faire, à affirmer ou à nier. Bref elle est la puissance de vouloir aussi bien le néant que l'être. Elle est, parce qu'infinie réunion de l'être et du non-être et par conséquent constitutive du cogito comme puissance. C'est donc en tant que puissance que le cogito est la signature de Dieu et la puissance comme cogito, c'est-à-dire encore fois la puissance de faire être comme d'anéantir, qui est la puissance de la pensée même, est la preuve qui couronne l'argument ontologique de Descartes. La puissance du coup est le fond de l'être qui fait jaillir l'être comme pure pensée en anéantissant le semble de l'être pensé comme différence fondamentale entre *essentia* et *existentia*.

Paul BALLANFAT

DEKART VƏ ONTOLOJİ ARQUMENT

Xülasə

Dekart artıq müasir fəlsəfənin banisi kimi tanınmışdır. Onun fikrincə, Aristotelin ontologiyasındakı Orta əsrlərin təfsirindən və islahatından miras qalmış Varlıq anlayışının (*essensiya* və *ekstensiya* arasında bölüşdürülən) tamamilə məhv edilməsinə nail olmaq lazımdır. Bu o imkanı verir ki, təfəkkür hələ təfəkkür obyektı olmadan mümkündür. Belə ki, təfəkkür Allahın yaradan olmasını sübut edir. Buradan bu məna əldə olunur ki, Allah insanın varlığına düşüncə vasitəsilə müraciət edir. Fikirləşmək isə Allahın adından danışmaqdır, bu isə təfəkkürü maddi olan kimi təqdim edir. Doğru həqiqətə ehtiyac Dekartı həqiqəti təsdiqləmənin şərtlərini əsaslandıran bir Allah kimi yenidən qurmağa və beləliklə, təfəkkürün öz inkişafını tapmasına zəmin yaratmasına səbəb olur. Dekart bunu belə tərtib edir: düşüncə, düşüncə hadisəsi, Tanrının varlığının sübutu. Varlığı konseptual olan kimi deyil, yaradıcının ziddiyyətlərinin prioritetləri istiqamətində yenidən dərk etmək lazımdır, hadisə burada dağıdıcı kimi çıxış edir.

Açar sözlər: Dekart, müasir fəlsəfə, *essensiya*, *ekstensiya*, varlıq

Поль БАЛЛАНФАТ

ДЕКАРТ И АРГУМЕНТ ОНТОЛОГИИ

Резюме

Декарт известен как основатель современной философии. В своем продвижении к подобному возмещению ему нужно было окончательного разрушения, полного уничтожения всего понимания Бытия, разделенного между эссенцией (*essentia*) и экзистенцией (*existentia*), унаследованного от средневекового толкования и переформулировки онтологии Аристотеля. Это разрушение оставляет возможность ожидаемого. Событие состоит в случае мышления еще без объекта мышления, что не являет представлением, но точно содержит событие в своем наличии. Это размышление, тем не

менее, сталкивается с мыслью как само восхождение, которое требует, чтобы ее наличие определялось истиной. Необходимость обоснования истины приведет Декарта к тому, чтобы установить Бога как принцип, который обосновывает условия утверждения истины, и таким образом, представляя основу, на которой мысль может найти свое развитие. Отношение между Богом, утвержденным как бытие единственно совместимое с веществом, и мыслью, что является позицией мыслящего его человека, который шатирован, но в нем еще пребывает Бог, что одновременно отделяется от него и разрушает его, формулируется как актуальный онтологический аргумент Декарта. Это могло бы сформировано так: мышление, событие мышления является доказательством существования Бога, как власти. Исходя из этого бытие человека следует понимать как знак того, что Бог обращается к нему путем мысли, а мысль это разговор от имени Бога, который гарантирует событие мышления, как материальное. Второе последствие это то, что Бытие следует заново переосмыслить не на основе существенной концептуальности, а скорее приоритета противоречия власти, которое состоит из разрушения и случая.

Ключевые слова: Декарт, современная философия, эссенция, экзистенция, онтология

Rəyçi: AMEA Fəlsəfə İnstitutunun şöbə müdiri, f.f.d. Zöhrə Əliyeva
Qəbul edilib: 01.11.2019

УДК 1(09)

Олжас СУЛЕЙМЕНОВ

Поэт, писатель (Казахстан)

Казахстанский Фонд «Культура»

СОКОЛ НАД ПИРАМИДОЙ (Тюрки в Древнем Египте)

Введение

На Сыр-Дарье, в Кызыл-Ординской области, наконец, установили мемориал в честь Коркыт-Ата. Он был готов уже два года назад, но разливы капризной Дарьи, имеющей свои еще не разгаданные тайны (Сыр), добавили дополнительно работы скульптору Беку и архитекторам.

Бек – автор и предыдущего памятника, более скромного, чем нынешний. Прежний выражал одну из восьми граней личности легендарного персонажа. Он, как считают казахи, изобрел кобыз – смычковый инструмент для исполнения очень нерадостных, минорных мелодий. Хотя, если проследить историю названия инструмента, то средневековый кобыз, попавший в Киевскую Русь и названный кобза, обходился без смычка, имел много струн, на нем исполнялись мелодии и серьезные, и радостные. А киргизский комуз и вовсе двуструнный брат нашей домбры.

Остальные семь граней соединились в одну большую тайну, которую пытаются разгадать и в других краях Евразии, где помнят деда Коркута (Коркыта).

«Коркыт-ата» для жителей Кызыл-Ординской области это имя реального человека. Когда-то именно в этих краях появившегося на свет и здесь похороненного. Поэтому в Кызыл-Орде к этой фигуре особое отношение: он – земляк. Его имя присвоено новому аэропорту. Тысячи специалистов и ученых вышли из стен Университета имени Коркыт-ата. В других областях Казахстана о нем не особо знают или вовсе не слышали.

Чем особым прославился легендарный старик, если за право назваться родиной Коркута борются и Туркмения, и Азербайджан, и Турция. Хотя там никто не приписывает ему изобретения кобыза, которого в тех культурах вообще не было и нет. Никто не помнит там никаких особых его примет и великих слов. Я был на нескольких его могилах (в Ерзрумской провинции в Турции и в дагестанском Дербенте), выступал на открытии памятника Коркуту в центре Брюсселя 18 мая 2004 г. (запомнил дату, потому что совпала с днем моего рождения). Мне дали слово как представителю ЮНЕСКО, и я несколько минут говорил о мудром старце, снискавшем любовь и уважение в тюркском мире, и не мог вспомнить, процитировать хотя бы одно его изречение, подтверждающее пафос моей речи. Потом перерыл всю литературу о Коркыте и азербайджанскую, турецкую, русскую и не нашел ничего, кроме одной его фразы, которой заканчиваются все рассказы о средневековых приключениях племен тюрков-огузов, собранных в XII столетии в сборнике о деде Коркуте.

О чем бы ни шло повествование, оно завершалось абзацем: «И вышел дед Коркут, и сказал: "Где те беки, которые говорили – весь мир мой? Их похитила смерть, скрыла земля"». И всё. Других сведений о деде Коркуте в огузской литературе не осталось.

Значительно больше информации оказалось в казахской легенде, записанной в XIX веке российским этнографом Диваевым во время его экспедиции на берега Сыр-Дарьи. Тогда еще полноводной, изнемогавшей от рыбного изобилия. В кратком пересказе моем легенда выглядит так:

«Коркыт-ата, уже глубокий старик, почувствовал приближение смерти. И

решил уйти от нее. Он обошел все четыре края земли и всюду видел землекопов, занятых одной и той же работой. «Кому роете могилу?» – спрашивал он, Они отвечали: «Деду Коркыту». Он понял, что на земле от нее не скрыться. (Сюжет с могилами мог быть подсказан сказителям былым «мягким» вариантом имени героя: **Көр күт**. Можно перевести двояко: 1) Көр, күт! – «Могила, жди»; 2) Көр күт – «Могила жди...».)

Коркут вернулся на родную Сыр-Дарью. Выплыл на волшебном ковре подальше от берега. Решил жить на воде. Сидел, наслаждался игрой на печальном кобызе. Но подплыла водяная змея. Достала, ужалила, и Коркыт умер.»

С годами изучения нам становилось понятным, что «Коркыт-ата» – не историческая личность, а некое особое явление прототюркской культуры, сведение о коем добываются из письменных материалов Древнего Египта. И теперь к ним мы можем присовокупить казахскую легенду о Коркыте, по исторической случайности сохранившейся как единственное в мире фольклорное продолжение древнеегипетского мифа о Боге заходящего Солнца *Hor-ht*.

Такой эпический персонаж как Водяная Змея не упоминается в мировом фольклоре и литературе последние пять тысячелетий, по меньшей мере.

Я, например, встретился с ним только в древнеегипетском мифе о боге Заходящего Солнца *Hor-ht* (древние греки запомнили имя в огласовке *Hor-ahtha*). Вот вкратце эта печальная повесть.

«Каждый вечер Ра (т.е. бог) Hor-ht спускается за край земли. Там протекает подземный Нил, где обитает водяной змей Апоп. Hor-ht борется с ним, но, увы, водяной змей побеждает.»

Когда-то этот рассказ был, вероятно, второй частью цикла солярных мифов. Потом цикл распался надвое – о боге Заходящего Солнца *Hor-ahtha* (**Hor-ata*), т.е. «Солнце-отце», и о боге Восходящего, молодого Солнца – *Hor-ogly* (т.е. «Солнце-сыне»). Первая часть цикла, обретя самостоятельность, гораздо масштабнее повлияла на культуры много этнического населения Древнего Египта и всего Древнего Средиземноморья. Культ Юного Солнца развился в религиях, из которых в I тысячелетии до н.э. возникли учения иудаизма, христианства, буддизма, а позже – ислама.

Жрецы увели много племен поклонников Солнца-сына на восход, на поиски Родины Солнца, где человек способен возрождаться, как солнце.

В III-II тысячелетиях до н.э. предки китайцев, японцев, тюрков, монголов, майя и других ныне восточных и американских народов еще обитали в Древнем Средиземноморье и в Двуречье – на своей доисторической родине.

...Первая часть цикла это миф о том, как *Hor-gl* («*Hor-сын*») схватывается с Апопом, уже победившим Солнце-отца, и берет в этой схватке верх.

Так жрецы интерпретировали знаки восхода Солнца ☀ и заката 🌇, принесенные в Древний Египет вместе с названиями иероглифов, напоминающими тюркские термины.

Семантику основ знаков (☪☪) одни жрецы истолковали как «змея», другие – как «вода», и третьи обобщили – «змея, но водяная». Так рождались сюжеты мифов.

В огузском фольклоре фабула с гидрой продержалась несколько тысячелетий, но в средние века все языческое в легенде не выдержало редакцию ислама. Остался только вывод, в мусульманстве приемлемый: смерти никому не избежать – ни рабу, ни владыке.

Казахи позже огузов приобщились к мусульманству и потому сохранили египетский вариант мифа о боге Заходящего Солнца, в основных параметрах почти

нетронутый. Здесь обозначено и время захода (Коркыт-ата почувствовал приближение смерти), и борьба с горизонтом (стремление избежать смерти), и поражение от водяного змея («вода»-«горизонт» Змея сверху – ☿). Только кобыз прибавился. За пять тысячелетий. Вернее, за последние века, когда казахи заняли огузские города на Сыр-Дарье. Но благодаря тому, что казахи еще не избавились от шаманизма, сохранился самый древний миф-легенда тюркской словесности, доказывающий подлинную (почти датированную) древность тюркской духовной культуры и языка. Доказывающий даже сам факт пребывания тюрков в Древнем Египте и не как случайных гостей, а как активных участников исторического процесса во времена, относимые нами еще вчера к доистории.

С Муратом Мансуровым, скульптором, украсившим Астану многими произведениями, мы разработали скульптурный проект, который занял первое место в международном конкурсе в Турции (18 августа 2016 г.) на лучший памятник эпическому герою тюрков-огузов Гёр-оглы. Теперь скульптурное изваяние Гёр-оглы, поражающего Копьем Змея, будет стоять на холме, в который вмонтируется знак Коркута ☿. Впервые бог Восходящего Солнца соединится в одной композиции с богом Заходящего. Впервые за несколько тысячелетий. На земле тюрков – авторов этого цикла знаков раннего солнцепоклонничества. И это вспомнили и сотворили потомки тюрков-кипчаков, которые вместе с огузами в III тысячелетии до н.э. обитали в Древнем Египте. Они привнесли туда культ бога растений по имени Osiris, ставшего Верховным богом Египта и «усыновившего» *Nor-gl* (*Nor-сына*), отняв его от прежнего отца *Nor-ht*.

Знак Осириса – ☿. Бога Осириса изображали лежащим на спине, и через его тело прорастают прямые длинные ростки.

Этот знак тюрки-кипчаки, скорее всего, называли *ös' - өс* – «расти». От него – *ösir* (*өсир*) – «взращивай», *ösiris* (*өсиріс*) – «взращивание» (каз.).

Имя *Osiris* на древнеегипетском и выражало смысл – «взращивание», как сообщали древние греки.

Иероглиф ☿ *ös'* был знаком и славянам. Общее название сложного знака они присвоили детали – вертикальной черте. И ее название стало словом *ось*, обозначающим именно это понятие, выраженное знаком. Но и прежнее, тюркское значение – «расти» – осталось в славянских названиях быстро растущих деревьев (*осина*, *осьна*, *осика*) и растений (*осока*).

Древний Египет – кладезь тюркизмов, еще не открытый академиями. Коркыт-ата и Көр-ұлы помогут это сделать. И мы начинаем первую новеллу¹.

Сокол над пирамидой

О том, что на берегах Нила в IV-I тысячелетиях до н.э. побывали многие этносы, и не мимоходом, а веками обитали, пользуясь культурой Египта и обогащая ее, – об этом почти не говорится в науке. А такой разговор давно надо начинать.

Ни письменных, ни археологических свидетельств пребывания тюрков в Древнем Египте пока не обнаружено. Да никто и не ищет, ибо в науке давно воцарилось убеждение, что тюрки как этнос возникли в первых веках нашей эры, в степях нынешней Монголии, севернее Китая. Не соглашаться с этой академической уверенностью меня заставляла надежда, что ни убеждение, ни вера развивают науку, а все-таки – знания, которых об этом предмете, увы, накопилось не так много. Отдельные искорки, собранные в моих тетрадах и книгах за полвека размышлений над

¹ Novella – «новость» (итал.).

иероглифами ископаемых культур уже способны, сплотившись, реально осветить контуры темы, заявленной в заголовке¹.

Начало этого столетия ЮНЕСКО ознаменовало проектом «Великие переселения в доистории и в ранней истории». Эту тему я вынашивал много лет, считая, что национальным историографиям не хватает знания основы – как произошло человечество, где оно произошло, и как разошлось по всему «шарику».

С этого предисловия обязательно должны начинаться школьные учебники родной истории. Каким бы великим или маленьким не был твой народ, ты должен знать, что он – часть Человечества. Пусть – орган, пусть даже просто – клетка, но живая часть этого великого организма, в котором все части взаимосвязаны. С этой ступени начинается планетарное сознание, которое и является высшей формой национального.

С 2001 по 2013 г. я работал Послом, Постоянным представителем Казахстана при ЮНЕСКО. В 2004-м выступил на Генеральной Конференции ЮНЕСКО с предложением провозгласить 2006-й Годом Планетарного Сознания. Провести по всем странам серию конференций, объясняющих школьникам и студентам этот феномен, способный со временем избавить национальности и нации от изолирующего сознания.

Генеральная Конференция проголосовала «за». Генеральная Ассамблея ООН это решение не утвердила. Неофициально, один из секретариата: «В большинстве новых государств даже племенного сознания формы еще не определились, а вы им планетарное предлагаете». Но так всегда и будет, если не предлагать планетарное! И мы предложили.

Первая международная конференция проекта собрала в Париже (2008 г.) археологов, историков, антропологов, географов. Заслушан и обсужден был доклад, и никто не оспорил основные положения – вид *Homo Sapiens* произошел около 100 тысяч лет назад в экваториальной части Восточной Африки.

[С тех пор состоялось пять конференций «Великие переселения...» – Нью-Йорк (2011), Сеул (2013), Гранада (2014), Иерусалим (2015). Шестая планировалась в 2016 г. в Стамбуле, но Штаб-квартира ЮНЕСКО приостановила ее по соображениям безопасности.]

Многое о себе успели узнать хотя бы эскизно. Как племена растущего Человечества расходились из Африки. Через пролив Индийского океана высаживались на берега Аравийского полуострова, доходили через моря до Австралии (уже 70 тысяч лет назад!). На чем? Но ведь добрались!

Наиболее активная и многочисленная, наверное, часть Вида Мыслящих вышла в Палеолите к Средиземному морю и постепенно расселилась вокруг него. На северо-западном побережье Средиземного, в горных пещерах Испании и юга Франции обнаружены самые древние знаки солнца, рисованные и воплощенные в предметах. Там, в тех краях возникло солнцепочитание.

(Создаваемый Институт Солнца проведет анализ всех знаков божественного светила, дошедших до нас:

➤ *ut (ud)* – «солнце» (шум., IV тыс. до н.э.);

⊕ *utu (udu)* – «бог солнца» (шум.);

⊙ *Ra* – «бог солнца» (Др. Египет, III-I тыс. до н.э.);

⊙ ? – «солнце» (древ.-кит., II тыс. до н.э. Название не сохранилось);

☼ *ři* – «солнце» (кит., I тыс. до н.э. – наши дни);

¹ Книги: «АЗиЯ» (1975), «Язык письма» (1998), «Улыбка бога» (1998), «Пересекающиеся параллели» (2002), «Тюрки в доистории» (2002), «Код Слова» (2013).

 *kin* (*kin, king*) – «солнце» (майя, I тыс. до н.э. – XV в.);

D *jaj* – 1) «солнце»; 2) «лук» (древ.-тюрк., ? – VIII в.).

Накопленный опыт уже позволяет восстановить названия древ.-кит. иероглифов и прочесть имена знаков солнца из палеолитических пещер:  .

Этим именам около пятидесяти тысяч лет. Возраст религии Солнца. Первые названия, конечно, отличались от тех, что дошли до исторического времени. Но семантика священных знаков и основные формы графем сохранились вплоть до эры новейших религий, выросших из Солнечной, которая возникла как отрицание Лунной. Ночи на северном берегу Средиземного моря холодные. И теплое светило утра стало богом! Но как изобразить солнце? Окружность начертить? Но ведь и луна – круг!

Нашли выход – отринутая, убитая луна стала символом солнца!:

 – «луна и копье»;

 – «луна и рана».

Открытие в области исторических знаний являются, по сути, воспоминанием забытого. Как назывались «копье» и «луна» в палеолите, мы уже вспомнили.

II

Анализируя знаки солнца, мы восстанавливаем («вспоминаем») грамматику сложного иероглифа.

Первое правило: «Соединяя знаки, соединяй их названия».

Это правило действовало все время, пока создавались сложные образные графемы. Дожило и до алфавитов.

В бронзовом веке, когда  *aj* – «луна» (тюр.) и  *j* («стрела»). Создавался иероглиф **D** *jaj*. С него в Институте Солнца мы и начнем общую тему – «Тюрки в Древнем Средиземноморье»¹.

Культ Солнца-сына

Древнее Средиземноморье и ближние к нему территории в Европе, в Передней Азии, Малой Азии, Кавказа – эти места долго были промежуточной прародиной Человечества. Там почти до бронзового века обитало почти все человечество. Там сформировались культуры, языки, первобытные письменности всех этносов. (В т. ч. и тюрков, и славян. Это подсказка – для тюркологов и славистов.)

Если на западе Европы находят памятники культуры, которым более 10 тысяч лет, то восточней Индии не обнаружен ни один старше II тысячелетия до н.э. Индию представители вида *Homo Sapiens* начали заселять только в конце III тысячелетия до н.э., когда жрецы повели племена солнцепоклонников на восход, на поиски родины Солнца. Тогда возник культ юного Солнца – «сына Луны».

...Знак солнца , светивший в Древнем Египте, дошел до Тихого океана во II тысячелетии до н.э.: обнаружился в числе древнекитайских иероглифов. А с точкой, обретшей лучистость, перебрался через океан. Грамматисты майя переосмыслили значение окружности. Они увидели в ней не Луну, а небо, в котором сияет солнышко. А небо – не идеальный круг: горизонт, когда плывешь по океану – замкнутая, но весьма волнистая линия: .

¹ В книгах по истории письма древнетюркскому алфавиту уделяется внимание на несколько строк. Сказано, что этот алфавит, скорее всего, заимствован у согдийских купцов, караваны которых доходили от Средней Азии до Монголии, и никакого, даже сравнительного, анализа. Иначе заметили бы уникальную особенность этого алфавита – несколько букв-иероглифов:  *ab* – «юрта, жилище»,  *ok* – «стрела», **D** *jaj* – 1) «солнце», 2) «лук»,  *tan* – «восход» и др.

Китайцы дошли до берега Тихого океана. Японцы прошли дальше и остановились на островах. «Хватит! Это и есть страна восходящего Солнца!».

Когда китайцы в квадратном письме превратили «солнце» с точкой в «солнце» с чертой **日** *ri* – «солнце» (I тыс. до н.э.), тогда и японцы перечертили  в  и превратили свой путеводный знак в герб и знамя!

А фанатичные жрецы майя, инков, ацтеков увели поколения своих неистощимых племен в каяках и пирогах через тайфуны до первых островов, потом оставшихся выносило на следующие, пока через века единицы, десятки не достигли Утреннего континента. Может быть, там некоторые морепроходцы и согласились, что линии горизонта достичь невозможно.

Почему не все этносы из «промежуточной прародины» ушли на Восток? Древние европейцы, шумеры, семиты... Неужели они уже знали, что Земля – шар, а у шара краев нет?

Причина другая, о ней скоро поговорят студенты Института Солнца.

Каирский музей

Лет пятнадцать назад побывал в Египте. До этого только читал. Часы провел в музее. Постоял у изображения Гора-сына. Вполне себе молодой человек, но с головой сокола. Я тогда уже пытался проводить сравнения Гора-сына с тюрко-огузским *Gör-ogly* (*Gör-сын*), с греческим *Ger-akl(os)*, но пока ничего, кроме некоего фонетического сходства имен героев в активе не наблюдалось. Увидел в музее изображение Гора-сына в римских латах, верхом на коне, копьем поражающего змея. Это уже конец I тысячелетия до н.э. Осталось пару столетий до начала эры христианства. И эта скульптура поможет жрецам новой религии создать образ святого Георгия-Победоносца, порабившего Змея.

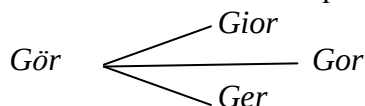
В моем блокноте сохранились записи от той экскурсии. *Gör-ogly* > *Gior-gl* > *Gior-gi*...

Работая над книгой «Язык письма» (Рим, 1998 г.), я увидел то, чего не заметили европейские лингвисты – нефонетическое чередование *l/i*, которое произошло в годы освоения латинского алфавита. Буква **L** в текстах, вероятно, путалась с похожей рукописной **l** «i». И чаще всего это отражалось в итальянских словах. Наше посольство¹ разместилось в центре Рима на площади Фарнезе. Немец скажет – плац Фарнезе. Итальянец – пиацца Фарнезе. Бланк – бианко, плюс – пью... Десятки таких слов с «итальянским акцентом»!

А одним из самых первых таких прочтений могло быть *Gior-gL* > *Gior-gi*.

II

В том же блокноте наброски передачи «аппенинцами» мягкого *ö*:



Знак солнца  имел разные названия в Египте. Нам известно – *Ra*, но было и тюркское *Gör* – 1) «солнце»; 2) «день»; 3) «глаз».

Возможно, сохранилось во фр. **Giur* – «день» – нынешнее написание *joure* и ит.

¹ Был первым Послом Казахстана в Италии, Греции, на Мальте с 1995 по 2001 г.

giorno – «день». (Бон жюр! Бон жёрно! – звучит уже более 2 тыс. лет.) Но итальянец обозначил этим словом деталь сложного знака. Точку.

Я в то время работал над воспоминанием Третьего правила грамматики иероглифа: «Чтобы назвать деталь сложного знака, заимствованного вместе с названием, отрицай общее название». ☉ *Gör* > *Gior*. Точка – **gior-no* – «день» (ит.).

Славяне заимствуют знак вместе с итальянским названием Точки, но с потерей первого смысла: *giorno* > *čiorno* – «чёрно». И слово становится определением цвета Точки.

Этот же знак достается протолатинам. Они тоже интересуются Точкой, применяют то же правило, но отрицание – предлогом: ☉ *Gör* > *Ger*. Точка: *ni-ger* – «черное» (лат.).

Эти примеры добавляли уверенности сравнениям

Gör-ogly *Gior-gl* > *Gior-gi*
Ger-akl...

Фараон и коршун

В одном из залов музея среди десятков предметов, извлеченных из пирамид, я увидел скульптурную группку – маленький фараон. Просто мальчик в одежде фараона, сидит на корточках под опущенными крыльями коршуна. Спросил у проходящего экскурсовода: «Что это обозначает?». «Просто игрушка такая была.» Как отмахнулся. И ушел со своей делегацией.

«Игрушка» излучала какую-то негативную энергию. Мрачный коршун, конусом опущенные крылья. И под ними маленький, вовсе не веселый мальчик в царском облики.

Потом, через годы, я перевел эту художественную композицию в лексический ряд: *per-o* – «фараон», *mut* – «коршун» (древ.-егип.).

Консонантным письмом эти два слова изображались в подписи – *prmt*.

Я полагаю, что эта скульптурная картина была художественным сообщением о кончине фараона – сына Солнца или Солнца-сына, то есть маленького Солнца. Той самой Точки в центре круга. Зрачка в оке.

Сколько ушло фараонов, столько было таких сообщений. Кому? Людям, богам, истории?

Крылья коршуна (птицы Смерти) повторяли очерк пирамиды – **▲**.

Пирамида, Прометей и Олимпийские «игры»

Греки видели графическое и художественное воплощения знака Смерти Фараона: **▲**. И слышали или читали его египетское наименование: 1) *per-o-mut*; 2) *prmt*.

В византийское время грамматисты совершили ошибку. Создавая пары букв – заглавная, строчная – они прикрепили к большой *Υ* – «и-грек», т.е. и-греческий (лат.) «малую» **υ**, сделав ее строчной. И с тех пор древнегреческие слова, содержащие в письме букву **υ**, читаются с византийской ошибкой.

И *peromut* прочлось – *peromyt*.

Поэты, толкую египетский знак и название, сложили прекрасную легенду в духе платоновского социализма.

Бого-герой Прометей (**Promyt-tey*) поднимается на вершину священной горы

Olimp, где у костров пируют боги. Крадет головешку, чтобы донести огонь людям, мерзнувшим у подножья, но не донес. Его схватили на спуске, приковали к середине горы, и **коршуны** выклевали ему печень.

Видимо, в разные времена у разных народов греки узнавали названия этой фигуры Смерти Властителя. **▲ ▲** **per-o-mut* > *per-o-myt*; *prmt*.

Тюрки перевели на свой язык: *Ölim-pij* – «Смерть Властителя»

Ölim – «смерть», *pij* – «властитель» (общетюрк.)

В каз.: *bij* – 1) *«властитель»; 2) «судья». *Bijlik* – «власть».

Как произошли Олимпийские игры?

Они происходили всюду в Древнем Средиземноморье и Древней Передней и Малой Азии, где обитали тюркские племена – огузов, кипчаков, карлуков, болгар... Эти «игры» случались сразу после смерти племенного вождя. От старости тогда правители не умирали, и власть по наследству его отпрыскам не переходила. Поэтому требовалось немедленно избрать нового. самого сильного, меткого, быстрого, выносливого. Искусного оратора. От этого зависела судьба племени.

И выигравший во всех этих состязаниях считался избранным на племенной (государственный) трон. Тогда появилось слово Первый, то есть высший, лучший.

От обряда (тризна – выборы) осталась только традиция спортивных состязаний (Олимпийские игры в Греции, а ныне – в Мирове).

В среде тюрков-кочевников до XX века сохранялся обряд спортивных состязаний на тризне. И айтыс – спор, диспут, дискуссия – выявлявшие ораторские и поэтические способности человека. Тогда такие прения были необходимы для выборов. А ныне это просто забава, зрелище, состязание остроловов.

Первые

Какое еще наследство оставили первые Олимпийские «игры»?

Лексические следы тюркского присутствия в Древнем Средиземноморье. На Аппенинском полуострове в I тысячелетии до н.э. отметились болгары (*vulgar*) и общетюрки. Булгары были культурно активным компонентом полиэтнического населения города-государства *Lati* (ныне – итальянская провинция Лацио). Оттуда – латины, которые оказались самым воинственным народом Латии. Они захватили молодой Рим, разгромили Этрусскую Федерацию, в исход ушли многие этносы, в том числе и булгары, и их соседи по Латии, которые дошли до Балтийского моря (латыши, литовцы).

Эту начальную страницу истории Римской империи надо изучить во всех неожиданных подробностях, чтобы понять даже это – происхождение порядковых чисел в индоевропейских, и конкретно, первого порядкового.

Нынешняя лингвистика не отвечает на вопрос, почему европейское порядковое 1-й никак не родственно количественному – 1?

Сравните латинские *unus* – «1», *primus* – «1-й». Общего – только окончание м.р. - *us*.

Схожая картина расхождений количественных и порядковых во всех языках Европы: *one* – *first* (англ.), *один* – «первый» (рус.) и т.д.

А теперь сравним с тюркским примером: чувашский язык – прямой потомок болгарского. Чув. **per** – «один», **permeş** – «первый». И во всех других порядковых тот же суффикс -*meş*.

В остальных тюркских используется другой формант. Да -*meş* (*miş*, *pes*) тоже

употребляется, но только в значении «десятки».

Сравните, чув. *ultmeš* – «6-й», *etmeš* – «7-й», тур. *altmyš* – «60», *jetmiš* – «70».

...Еще в Латвии болгарский первый порядковый передался соседям: *permeš* – «1-й» (булг.-чув.) > *pirmas* – «1-й» (латш.) > *primus* (лат.).

Возражения в научной среде будут, потому что болгар мир уже давно не знает. «Рим и какие-то чувашки!» Своих самых заклятых врагов, не допускавших христианство на Балканы, Восточный Рим называл *saracin*. Термин приобрел обобщающее значение. Сарацинами греки окрестили и арабов, и сельджуков, всех мусульман, с которыми приходилось воевать Византии. Чувашские: *saračīn* – «воин», от *sara* – «войско», *čīn* – «человек». Удивительно, что чувашские ученые еще не предложили такой этимологии римскому термину. Думаю, просто робеют. «Рим и мы – какие-то чувашки...»

Один и Первый

Делаем заявление. Идею первого порядкового числительного и «технологии» его создания в латинский язык и другие индоевропейские привнесли Олимпийские «игры» тюркских племен, происходившие в Древнем Средиземноморье, Древней Малой и Передней Азии в бронзовом веке (и ранее).

В Институте Солнца будет подробно рассмотрена история одного из знаков солнца ☿, который стал символом власти во многих этносах. Он же подсказал идеи «Один в небе» и «Первый в обществе». В каких-то культурах так изображали бога, в других – властителя, представителя Неба на Земле. Тюрки сначала называли знак просто «один-десять», т.е. «единица-десятка»: *per* (*ber, bir, pir*) – «один», *un* (*on*) – «десять».

☿ *per-un(on)*.

Графема с таким названием истолковалась как знак бога-громовержца (облако, молния, сопровождаемая громом).

В древ.-рус. *Перун* – бог-громовержец. Предметы в его честь – бубен и било.

В южн.-слав. *perun* – «молния».

В литовском *Percunas* – «бог-Громовержец»¹.

...Переходя из культуры в другую, название сократилось: ☿ *per-u, per-o...*

Толкования жрецов порождали слова со значениями разных масштабов – макро поэтические и микро. Например, *per-o* – «фараон» (др.-егип.) и *pero* – «перо птичье» (славян.).

И что важнее? Фараоны прошли, а птицы летают и роняют перья. Которые надо называть еще много десятков тысячелетий.

Шумерская гармония

Когда утвердился сингармонизм в тюркских языках? Уже в шумерское время он действовал. (При исследовании шумерских названий солнечных знаков мы в этом убедились.)

Сказался ли он в названии порядкового? В юном Риме вместе со славянами и германцами обретались общетюрки с числительными *pir* – «1», *pirinči* – «1-й».

[Этимология: ☿ *pir-unta* – «один в десяти». Сингармонизм – качество звуков первого слога распространяется на звуки слогов последующих. Будет: *pir-üntä*. Но такого числительного не случилось.

¹ Этот знак и название *per-un(on)* побывают во многих культурах и обретут много значений. Вернутся и в тюркские, породив названия дождя.

Значит, не сингармонизм подействовал, а шумерская гармония гласных – гласный первого слога ассимилирует (заменяет) гласные всех последующих. В шумерской лексике много слов с одним гласным. Тюрки входили в состав полиэтнического населения Шумера, и в их словарях много лексем испытывавших шумерскую гармонию гласных. Итак, **pir-unta* > **pirinti* > *pirinči*. В древ.-тюр. еще сохранялись примеры порядковых числительных с суффиксом *-inti*. Например, *iki* – «2», *ikinti* – «2-й». Потом стало – *ikinči*. И во всех порядковых уже давно – *inči*.]

В латинский вошло, кроме болгарского *permeš*, и общетюркское первое порядковое, но уже не как числительное, а как титул. Если в Латии латины добывали для своих вождей верховное звание *premi-er(us)* – «Первый Господин», то в Риме добавился чуть ниже статусом *princip(us)* (**pirinči-pij* – «Первый Властитель»). Принц – то же «первый», но без *pij* – он не князь.

Итак, **▲** *ölim-pij* – «Смерть Властителя».

Тризна – выборы в виде спортивных состязаний.

Кому достанется знак власти **☉**.

Названия: 1) *Per-un, Per-o, Pir-unta (ber-unda, bir-unta)*;

2) *Pir-unta* > *Pir-inti*; *ber-unda* > *berende*.

В албанском: *berende* – «бог». (Албанцы тоже были вытеснены латинами с Аппенин.)

Тот, кто заслужил Первое место во всех состязаниях, получал **☉**. Венец на голову. (Или – оселедец, или – булаву, двусторонний топор, или – просто круг и прямую трость, как у царей Ассирии.)

И называлась эта награда в Латии – *premia*, в Риме – *princi* > *prici* – «приз» (только в славянских носовой согласный перед другим согласным не удерживался)¹.

Победитель получает звание: в Латии – *premi-er(us)* – «Первый Господин», в Риме – *principus* – «князь» («Первый Властитель» – тюрк.)

[Набросано много, около двух десятков тем для исследователей Института Солнца. Двадцать, кстати, *twenti* (англ.) > *venti* (ит.) > *viginti* (лат.).

Twenti (**tu-enti*). Суффикс *-enti (-inti)*, пока в тюркских не превратился в *-enči (-inči)*, выполнял функцию суффикса порядкового числительного, а в других – «десяток».

Иными словами, и *-meš*, и *-enti (-inti)* обозначали верхнюю часть знака **☉**, подсказавшего идею Первого, и, выходит, – первой десятки. Меняя единицу на другие цифры первой десятки, можно было получить следующие десятки? А как быть с англ. *tauзент* – «тысяча»? Это сто (*tauz = tüz*) в десятке? Ребята должны попробовать. Убедиться в том, что культурная активность тюрков в Древнем Средиземноморье подтверждается и первым порядковым, и сложными числительными².]

В завершении этой страницы повторю все верховные титулы, образованные с помощью тюрков в древнем Средиземноморье:

☉ I. *per-o* – «фараон» (др.-егип.); (Не тогда ли появилось славянское *per-wo*? Перво-наперво. Первый.)

II. *premi-er* – «Первый Господин» (лат.);

III. *princip(us)* – «князь» (лат.), **pirinči-pij* – «Первый Властитель» (тюр.);

¹ Сравните, укр. *перший* – «первый» [**pernši* – «первый» (тюрк.)]. И *пять, пять* – «5», от **penti* – «5» (греч.).

² Лат. *sekunda* – «вторая». Думаю, от прототюрк. **⊗** *išk-unda* – «два в десяти». Название знака не задето шумерской гармонией гласных. *Iški* – «два» сохранилось только в уйгурском. В других *iški* > *ikki* > *iki*. В лат. X – *ški* > *iks*.

IV. **bas-ili(os)** – «царь» (греч.) «Глава страны» (тюр.), **il-baš-y** – «страны Глава» (древ.-тюрк.).

Это к слову о том, как давно в тюркских обществах возникала школа государственности, уроки которой усваивались в Древней Европе.

Возвращаюсь в музей

Еще раз остановлюсь у Гора-сына с соколиной головой. Любимая птица тюрков и арабов. Знак восходящего солнца . В прочтениях художников Египта преобразовался в образ благородной птицы, по утрам поднимающей солнце на своих крыльях.

Тюрки называли этот знак *Gör* – «солнце» (он был вариантом круглого  *Gör* и полукруглого  *Gör*, из которого и вырос остроугольный, превратившийся в сокола). Точке лучистой потом дали имя *Gör-ogly* («Солнце-сын», «солнышко»), т.е. восходящее светило, нарождающееся.

Рисованный знак сокола  побывал в среде германцев, которые переводят тюркское слоговое название *Gör-ogly* на свой язык, исполняют, вероятно, тем же слоговым письмом: **sun-Kor** – т.е. «сын Кор». Мягкий тюркский гласный германцы не передают. А значение имени *Gör* им неизвестно.

Теперь Рисованный Знак с этим уже непонятным набором письменных слогов попадает к тюркам, которые считают, что это название священной птицы, и принимают как новое слово: **sunkar** – «сокол» (каз.), **sonkar** – «ястреб» (тат.)¹.

Тюрки имеют давний опыт обращения с предыдущим вариантом знака восхода  *Gör* – 1) «солнце»; 2) «восход». Знают, как создается фигура заката: .

И жрец переворачивает знак сокола  *sunkor*. Переворачивает и название  *kor-sun*.

Я думаю, именно так появилось слово *коршун*, которое не во всех тюркских сохранилось (В «Этимологическом словаре русского языка» Фасмера в статье «Коршун» автор определил источник – «из какого-то тюркского».)

Мы видели, что коршун как птица смерти был известен египтянам. И тюрки, вероятно, к нему относились также настороженно, и потому **sunkor** лучше сохранился в языках, чем **korsun**.

II

Знак , но с названием *kor-syn* побывал и в славянской культуре, где его истолковали микро поэтически. Плетёная ёмкость. Косой крест поняли как знак плетения. Умелец создал такую вещь из лыка или тонких веток – **корзин(а)**.

Казахи приняли косой крест за знак удвоения, и получилась переметная сума для перевозки грузов на лошадях и верблюдах – **коржун**. В языках соседей (персов) – *хурджум*.

III

Основа любого знака Солнца – Луна ( или , ).

Но месяц на экваторе такой , а в северных широтах – в иной позиции . И поэтому крылья, несущие Солнышко  *sun-kor*, поворачиваясь, превращаются в  *kor-s(un)*.

Раскрытый клюв птицы, криком по утрам поднимающей Солнце!

¹ Читаю в газете – в следующем десятилетии с космодрома «Байконыр» все ракеты будут взлетать по программе «Сункар». Это название сокола получает мировую известность. Сколько лет слову «сункар»? Не меньше трех тысячелетий.

Кораз-«петух» (каз.) – семантически родственник соколу, но и коршуну – лексически. А, возможно, и **Хорсу** – «богу Солнца» (древ.-рус.). Не мешает рассмотреть эти ассоциации. Тем более, что других у этимологов просто нет.

Gör-ogly, поражающий Змея

Остроугольный знак восхода  породил образ «Солнце-сын на крыльях сокола».

Предыдущий  истолковался жрецами иначе. На берегах Средиземного моря такая луна (месяц) уже не узнавалась. Жрецы видели, что реальное солнышко по утрам поднимается над водой и на закате уходит под воду . Значит, фигура, изогнутая в священном знаке, пришедшем к ним от предков ( ), это – «вода»? Нет, утверждали другие, не вода, но змея! В конце концов, спор завершился компромиссным сложением образов в общий – водяная змея.

Египетский бог *Hor-ht* каждый вечер спускается под землю, где протекает подземный Нил, а в нем обитает водяной змей Апоп. *Hor-ht* борется с ним и погибает. (Это – сюжет порожден толкованием знака заката . Водяная Змея над постаревшим Солнцем.)

Hor-ht греки запомнили так – *Hor-ahta*. Если понимать имя старого солнца как антитезу имени *Gör-ogly* – «Солнце-сына», то напрашивается вывод – *ahta*, вероятно, «отец», соотносимое с тюркским *ata* – «отец», «отче». Но в произношении похожем на германское: *ata* > *ahta*. Германцы могут объяснить эту фонетическую закономерность.

...Далее, после поражения Солнца-отца, в дело вступает Солнце-сын (*Gör-ogly*), борется с Апопом и побеждает его, возвышается над ним: . Но как осуществляется победа, подсказывает вариант знака Солнца, признанный в другом племени,  *Gör* – «солнце» («Луна – Копье»). Он так же был создан в среде, где помнили «южную луну».

Но в Египте «луна» превратилась в «водяную змею» Апопа. И *Gör-ogly* воплотился в копьё, поражающее Апопа. (В грамматике иероглифа Точка и Черта равны значениями и наделяются общими названиями. В математике Точка и Черта выполняют роль единицы. В игральные кости, домино и сегодня Точка продолжает эту работу. В ново-китайском (квадратном) письме Черта заменила Точки древнекитайских иероглифов:  – «луна, месяц» – ;  – «солнце» – .)

Традиция равенства значений и названий Точки («раны») и Черты («копья») берет начало с первых знаков солнца –  .

С появлением *Gör-ogly*, пронзающего Змея, в культуре Средиземноморья постепенно утверждаются постулаты, воспитывающие культ Высокого, Прямого и неприятие Низкого, Кривого. Как графически изобразить Честь, Совесть, Благородство, Правду, Истину? Вертикальной Чертой! А ложь, хитрость, подлость, низость, кривду? Понятно. Греческое слово *hythra* – гидра [1) «вода»; 2) «змея» > «водяная змея»] как название изогнутого знака вошло в ряд славянских терминов, обозначающих лукавство, изворотливость – **хитрость**.

...В начале июля я в Астане встретил скульптора Мурата Мансурова. Зашли к нему в мастерскую. Он показал мне пластилиновый эскиз работы, которую готовит для Турции. Там в одном городе объявлен конкурс на лучшее исполнение образа главного героя турецких эпосов *Gör-ogly*.

Пластилиновый герой был представлен на коне, с дутаром в правой руке. «Почему с дутаром?» «А *Gör-ogly* тюрки традиционно с ним представляют. Кто-то первый когда-то предложил. Понравилось и утвердилось.»

Я вспомнил египетского Гора-сына на коне, в римских латах, убивающего копьем Змея – воплощение всего злого, недоброго на нашей Земле.

Турция сегодня нуждается именно в таком Герое. В его руке карающей должно быть копьё, а не домбра и не дутар!

И Мурат сотворил такой проект, который победил на конкурсе. Более того, *Gör-ogly* теперь стоит на холме, в котором воплощен знак Солнца-отца ☼ *Hor-ht*. А тюрки сохранили его имя в виде *dede Korkut* (тур.) и *Korkyt-ata* (каз.).

В казахской легенде: «Коркыт-ата почувствовал приближение смерти и решил убежать от нее. Обошел все четыре угла Земли, но всюду видел землекопов, копающих могилу. «Кому?» «Деду Коркыту.»¹ Он понял, что на земле от нее не убежать. Вернулся на Сыр-Дарью. «Спасусь на воде!» Выплыл на середину родной реки на волшебном ковре. Сидел, играл на кобызе. Но подплыла **водяная змея**, ужалила, и Коркыт умер.»

Этому сюжету *Hor-ht* и водяной змей – пять или шесть тысячелетий.

В огузском эпосе приключения с водяной змеей не сохранилось. Ислам отредактировал. Оставил только главное – человеку никак не избежать смерти. «Где беки, которые говорили, – весь мир мой! Их похитила смерть. Скрыла земля!» Такими словами деде Коркута завершается каждый рассказ из собрания огузских легенд – «Книга моего деда Коркута».

Гор-оглы и Гераклы

Когда-то в Древнем Египте имена обоих героев звучали в едином цикле мифов о богах Восходящего и Заходящего Солнца. Эти источники до нас не дошли. Цикл распался: культ активного, побеждающего Героя был востребован молодыми этносами Древнего Средиземноморья, чего не скажешь о печальном, угасающем *Hor-ht*. Поэтому, наверное, имя *Gör-ogly* зазвучало и на северных берегах, островах Средиземного в местных произношениях – *Gerakl(os)*, *Ger-kul(es)*, *Ger-kle*, *Ger-ōi* (**Ger-ōl*) и *Gior-gi* (**Gior-gl*).

Но в мифах Греции и Рима не услышишь отзвуки имени *Hor-ht* (*Hor-ahta*).

Да и в тюркских культурах эти персонажи давно расстались. Только сегодня они встречаются в скульптурной композиции. Впервые через пять-шесть тысячелетий оказались рядом воплощениями знаков Восхода ☼, Заката ☿. И победы добра над злом Ψ.

В следующих работах художники воплотят *Gör-ogly* и *Korkut* в образах, порожденных остроугольными (готическими) знаками Восхода и Заката. Может быть, это будет Сокол, взлетающий с Пирамиды!

Как тот самый голубь над Араратом, сообщивший Ною, что жизнь на земле продолжается.



Oljas SULEYMENOV

¹ Полагаю, этот поворот сюжета был подсказан одним из былых вариантов имени Героя – *Kör küt* – 1) «могила, жди»

PIRAMİDA ÜZƏRİNDƏ ŞAHİN
(Qədim Misirdə türklər)

Xülasə

Məqalədə qədim türk tayfaları və onların mədəniyyəti, digər tayfalara təsiri, eyni zamanda Qədim Misir ərazisində türk tayfalarının mədəni izləri araşdırılıb. Qədim türk dillərinin Misir, rus və b. dillərə təsiri, onluq və mürəkkəb sayların meydana gəlməsində türklərin rolundan bəhs olunur. Türk icmalarındakı dövlətçilik məktəbi və onun fəaliyyətindən Qədim Avropanın bəhrələnməsini də müəllif ətraflı təhlil etmişdir. Türk xalqlarının ortaq dastanı "Dədə Qorqud" haqqında Qorqud ifadəsi ilə bağlı eyni fikirlər irəli sürülmüşdür.

Açar sözlər: qədim türklər, Qədim Misir, Dədə Qorqud, sıra sayları, Tanrı, mədəniyyət, Günəş, işarələr.

Oljas SULEYMEV

A FALCON OVER THE PYRAMID

(Turks in ancient Egypt)

Abstract

The article studies the ancient Turkic and their culture tribes residing on the territory of ancient Egypt. The influence of the ancient Turkic language on the ancient Egypt, Russian and other languages and the role of Turks in appearance often or more complex numerals are considered as well. The author profoundly examines the rise of Turkic communes to statehood institution that the Europeans widely used. The new ideas associated with common to all Turkic peoples dastan "Dede Korkud" are put forward.

Keywords: ancient Turks, ancient Egypt, "Dede Korkud", ordinary numbers, God, culture, the Sun, symbols.

Rəyçi: AMEA Fəlsəfə İnstitutunun şöbə müdiri, f.f.d. Zöhrə Əliyeva
Qəbul edilib 10.11.19

UOT 1(09)

Mövlud XALFALLAH
Məhəmməd Xidar Biskra Universiteti
(Əlcəzair)
z.aliyeva@hotmail.com

İSLAM FƏLSƏFƏSİNİN HİNDİSTANDA MAARİFÇİLİK DÖVRÜNƏ TƏSİRİ

Hindistanın filosof və mütəfəkkirlərinin bu ölkənin mədəniyyət, düşüncə və sivilizasiyasının formalaşmasında böyük rolu olmuşdur. Bu rol Hindistandan kənarlarda da özünü göstərir (1, s.21). Bununla bağlı çoxsaylı rəngarəng əqidələrin, dinlərin və ayinlərin beşiyi olan Hindistanın düşüncə tarixinə nəzər salmaq zəruri məsələlərdəndir. Bu ölkənin tarix boyu dərin fəlsəfənin, dəqiq riyazi elmlərin, qədim sivilizasiyanın beşiyi olduğuna baxmayaraq, onun dünyadan təcrid olunma halında qalması danılmaz faktdır. Sanki hər şeyi olan zəngin birisi ətrafından təcrid edilib. Bu məsələyə aydınlıq gətirmək üçün Hindistan sivilizasiyasındakı eniş-yoxuşu öz xatirələrində qələmə alan Zahirəddin Məhəmməd Baburun (2, s.27) yazılarına diqqət etmək lazımdır. Eləcə də Baburun xatirələrini şərh etməyə çalışan Cəvahirəl Nehrunun da (1964) bu barədə maraqlı fikirləri vardır. O deyir: “Hindistanda geriləmənin səbəblərindən biri də ölkənin xalqının yaradıcılıq mənbələrinin tükənmiş olması idi”.

Müsəlmanlar Hindistanı fəth edəndə dünyada öndəgedən hesab edilirdilər. Bu səbəbdən də onların Hindistana böyük təsiri oldu. Müsəlmanlar yeni din, yeni şəriət, yeni düşüncə, əxlaq, birgəyaşam hissi, tarixin süzgəcindən keçmiş mədəniyyətini və bununla yanaşı elmi də təqdim etdilər.. Hindistan alimlərinin etirafına əsasən, bu təsir rəngarəng və çoxsaylı hindistanlının düşüncəsində mühüm iz buraxan "xalis tövhid" töhfəsindən ibarət idi.

Hindlilərin ədəbiyyat, düşüncə və mədəniyyət sahəsində müsəlmanlardan əxz etdiklərindən biri də xəyalı və fikri genişləndirmək qabiliyyəti idi. Sanki iki fikrin və ədəbiyyatın bir-birinə calağ edilməsi nəticəsində şeir, ədəbiyyat və ümumilikdə düşüncə hissi genişləndirdi.

Müsəlmanların Hindistana verə bildikləri arasında urdu dili də var. Həmin dil ki, Hindistanda elmin, ədəbiyyatın və düşüncənin vahid dili olub.

Qustav Le Bon da müsəlmanların hindistanlılara veridiyi başqa bir töhfədən yazır (2,s.25). O bildirir ki, müsəlmanların fəthindən öncə hindistanlıların sənədləşmiş tarixi yox idi və məhz bu gəlişdən sonra Hindistanda tarix elminə maraq və onun əhəmiyyəti prosesi başlayıb.

Hindistanlı tarixçi Jaduna Tahe İslamın Hindistana bəxş etdiyi 10 hədiyyədən söz açır (3, s.33). O bildirir ki, Hindistanı dünyaya inteqrasiya etdirmək, siyasi vəhdət, idarələrdə rəsmi dilin formalaşması, gözəl incəsənət üslublarının ərsəyə gəlməsi və sair bu hədiyyələrdəndir.

VI əsrdən etibarən Hindistanda İslam dövlət quruluşu mövcud olduğundan ölkədə elmin və mədəniyyətin hər bir sahəsi üzrə böyük alimlər və dühalar yetişməyə başlayıb (4, s.31). Bu zamanlardan Hindistanın düşüncə və mədəniyyətində inkişaf tempi müşahidə edilsə də, zaman keçdikcə təlim-təhsil metodlarının ənənəvi üslubda davam etməsi və yaradıcılıq və müasirliyin olmaması bu quruluşun təsir gücünü azaldı.

Britaniyanın Hindistanı müstəmləkəsinə çevirmək dövrü gəlib çatanda, ingilislər əsas mübarizələrini İslam mədəniyyətinə qarşı kökləmişdilər. Birinci növbədə, İslam sivilizasiyası atributları və düşüncəsinə zərbələr endirilməli idi. Bu məqsədlə İslam düşüncəsi müqavimət göstərdiyindən ilk növbədə onun təməlləri zəiflədilməli, daha sonra Qərb mədəniyyətinin əsası qoyulmalı idi. Bundan sonra hindistanlıları ram etmək asanlaşdı.

Britaniyanın bu dövəmdə Hindistanda İslam düşüncəsinə qarşı, habelə Qərb düşüncəsi və mədəniyyətinin formalaşması istiqamətində yürütdüyü siyasətini bir neçə sahədə müşahidə etmək olar:

1. İslam təlim-təhsilini və onu təmin edən maliyyə mənbələrini aradan qaldırmaq.
2. İslami qanun və qaydaların tətbiq edilməsinin qarşısını almaq.
3. Hindistanda ərəb dilinin və onun genişlənməsinin qarşısını almaq.
4. Hindistanın İslam qaydalarının daha çox tətbiq edildiyi bölgələrdə irqi qarşıdurmaya rəvac verən siyasət yürütmək, əcnəbi mədəniyyətlərlə gec barışan hinduizmin və onun dini və irqi tərəflərinin təbliğinə rəvac vermək.

5. Britaniya tərəfindən məktəblərin, institut və digər təlim-təhsil mərkəzlərinin inşası və təlim- təhsil ocaqlarında xristian missionerliyinin həyata keçirilməsi. Missionerlik fəaliyyəti ilə yanaşı cəlb edilən şagird və tələbələrin maddi ehtiyaclarını təmin etmək.

6. İngilis dilinin təlimi və təbliği. Britaniya müstəmləkəçiliyinin əsas fəaliyyəti Hindistanda hökumət dili, elm və ədəbiyyat dili olmuş fars dilinin, eləcə də ərəb və urdu dilinin aradan qaldırılması üzərində köklənmişdi (5,s.31).

Qeyd edilənlərdən savayı, Hindistanda işə cəlb edilmənin əsas şərti və imtiyazı Britaniya məktəblərinin məzunluğu və ingilis dilini bilmək meyarı idi.

Hindistanlı müsəlman müstəmləkəçiliyin ictimaiyyət qarşısında qoyduğu şərtlərə boyun əyməyə hazır olmadığından tədricən özünü təlim, təhsil və integrasiyadan məhrum edirdi.

Tədricən nə baş verirdi?! Keçmişdə onlara əzmkarlıq və zəhmətkeşlik bəxş edən ilham mənbəyi var idisə, indi onlara cəmiyyətə qarışmamaq, dünyagir olmamaq, tərki dünya olmağı təlqin edən vəsvəələr var idi. Britaniya müstəmləkəçiliyinin müxtəlif tələblərinə boyun əyməyib mübarizə apardığını düşünən və guşənişin olmağı üstün tutan hindistanlı müsəlman təlim-təhsil və inkişafdan qaldığı halda, hinduizm tərəfdarlarında inkişafa doğru sıçrayış müşahidə olunurdu. Nəticədə, hindistanlı müsəlman mütəfəkkirləri arasında İslam dinini geriləmə amili kimi qəbul edib qələmə verən şəxslər də meydana çıxdı.

Hindistanın müsəlman cəmiyyətini bu vəziyyətdən xilas etmə istiqamətində Seyid Əhməd Xanın fikirləri və qələmə aldığı yazıları böyük əhəmiyyət kəsb edir. O düşünürdü ki, müsəlmanlar digərinə baxıb heyrtlənməyi kənara qoymalı, yaxşı təlim-təhsil ocaqlarına malik olmalı, müxtəlif sahələr üzrə müasir elmləri və üslubları bilən peşəkarlar yetişdirməklə, özlərinin inzibati və idari işlərini ələ almalıdırlar. O, dinin təməl prinsiplərinin qorunub saxlanması ilə yanaşı, müasir kəlam elminin yaradılmasını, çoxsaylı təlim-təhsil ocaqları açaraq, orada ingilis dili və sairələrinin tədrisinin təşkil edilməsini, bir sözlə, sağ əldə dini fəlsəfənin, sol əldə isə təbii və dünyəvi elmlərin tutulmasını istəyirdi (6, s.57).

Seyid Əhməd Xanın 1875-ci ildə hindistanlı müsəlmanların oyanışı hədəfilə təsis etdiyi Aliqarx Müsəlman Universiteti az bir zamanda bir çox tələbələrə özünə cəlb edə bildi. Bu təhsil ocağı ilə yanaşı, Xanın 1886- cı ildə təsis etdiyi "İslam Təlimi Konfransı" ölkədə müsəlmanların ədəbi, mədəni, ictimai və hətta siyasi sahələrdə qalxmasına böyük təkan verdi. Bu elm ocaqlarında Məhəmməd Əli, Məhəmməd İqbal kimi müsəlman mütəfəkkir və alimləri yetişdi. Bu mərhələdən sonra müsəlmanların digər təlim-təhsil ocaqları ilə rəqabət apara bilən məktəbləri, universitetləri, mədəni mərkəzləri, nəşriyyatları açıldı, qəzet və jurnallar nəşr olunmağa başladı.

Şeyx Məhəmməd Qasim Nanautavinin təsis etdiyi Dübəndi dini təhsil ocağı, eləcə də Şeyx Məhəmməd Əli Mokirinin təsis etdiyi "Darül-ülum" mədrəsəsi dini təməl prinsiplərini qoruyub saxlamaq və onları təbliğ etməklə yanaşı, hindistanlı müsəlmanlara mötədil və zamana uyğun din təlimlərini aşılamaq bildi və bunun nəticəsində bir çox tanınmış din alimlərinin və ruhanilərin yetişməsinə şərait yaratdı. 1891-ci ildə Heydərabadda təsis edilən "Dairətul-Məarif" nəşriyyatı, eləcə də Əllamə Süleyman Nədvinin rəhbərlik etdiyi "Darul-

müsənnifin" Akademiyası, "Maarif" və "Bürhan" məcəllələri və s. bu kimi nəşrlər və təhsil sahəsində görülən işlər müsəlmanların oyanışına və onların özünə inamına güclü təkan verdi.

Britaniya müstəmləkəçiliyi nəzarətində qalmış hindistanlının, xüsusilə də Hindistan müsəlmanının özünəinam və müstəqillik ruhunda yetişməsində tanınmış filosof və mütəfəkkir Məhəmməd İqbal Lahorinin (1938) özünəməxsus yeri vardır. Onun düşüncələrinin Hindistan müsəlmanının özünü görməyə, özünə inanmağa və qalxmağına böyük təsiri olmuşdur.

Müsəlmanların Hindistana gətirdikləri ilə öncədən ölkədə mövcud olanları müqayisə etdikdə görürük ki, qədimi Hindistan dedikdə, həm də ictimai təbəqələşmənin (Caste) kök atdığı, 14 rəsmi dilin və 845 ləhcə və şivəsinin istifadə edildiyi, bir-birinə dözümlü yanaşmayan və birgəyaşama dözümlü olmayan ayinlərin, sülalə, qəbilə və təbəqələrin formalaşdığı, insanın doğuşdan nəcis hesab edildiyi bir bölgə nəzərdə tutulur (7,s.91). İslam bu ölkəyə gəlməsi ilə ictimai təbəqələşməni kökündən vuran prinsip və dəyərləri, insanlar arasında bərabərliyi, elmə təşviqi, sülaləsindən və qəbiləsindən asılı olmayaraq qardaşlığı, eyni süfrədə bir araya gəlməyi, istədiyi işi və peşəni seçmək imtiyazlarını gətirdi. Görkəmli hind siyasi xadimi Cəvahirılə Nehrunun bildirdiyi kimi: "İslam qardaşlığı və bərabərliyi nəzəriyyəsi hinduizm tərəfdarlarının zəhnində dərin iz buraxdı. Bu təbəqələşmə sisteminə məruz qalanların çoxu yoxsullar idi, o çarəsizlər ki, hind ictimaiyyəti onları bərabərlikdən və insan hüquqlarından məhrum etmişdi"(8,s.379).

İslam fəthinin o zamankı Hindistan ictimaiyyətinə töhfələrindən biri də qadının ailədə və cəmiyyətdə yeri və rolu ilə bağlı idi. Hindistan cəmiyyətində ərinin ölümü ilə özünü yandımağa məhkum olan, zalım və sərt ictimai ayinlərin və ənənələrin prinsiplərinə əsasən çətin həyat tərzinə məhkum edilmiş qadın, artıq İslam dönəmində ləyaqətini əldə etmiş cəmiyyətin möhtərəm üzvü hesab edilirdi.

Britaniya müstəmləkəçiliyi müsəlmanların hakimiyyətini aradan qaldırdıqdan sonra öz nəzər və düşüncələrini Hindistan ictimaiyyətində tətbiq etməyə başladı. Vaxtilə İslam hinduizmin təbəqələşmə sisteminə qarşı mübarizə aparsa da, müstəmləkəçilik dövründə həmin təbəqələşmə sanki yenidən və fərqli şəkildə qayıtdı. İngilislərlə iş birliyinə girə bilən varlı təbəqə əksəriyyət təşkil edən yoxsulların sahibi hesab edilməyə başladı. Ərazi malikləri sərt qaydalarla əksəriyyət təşkil edən yoxsul təbəqəni işlətməyə vadar edirdilər. Cəmiyyəti yoxsul saxlamaq siyasətini yürüdən ingilislər ölkənin sərvətlərini talayır, onun cəmiyyətini ucuz işçi qüvvəsi və ingilis məhsullarının istehlakçısına çevirməklə ölkə iqtisadiyyatını məhvə doğru sürükləyirdilər. Hindistanlı iqtisadçı alim Mukerçinin bildirdiyi kimi, "onun qanı sovruldu, damarları qurudu, yoxluğa doğru sürükləndi."

Qeyd edilən ictimai problemlər 1857-ci ildə Britaniyaya qarşı sipahilər üsyanının baş qaldırmasına gətirib çıxardı. Bu mərhələdən sonra Hindistanın müsəlman ictimaiyyəti xüsusi təzyiq və ədavətlə üzləşdi. Çünki onlar Britaniyaya qarşı mübarizənin mühərriki hesab edilirdilər. Britaniyalıların etirafına əsasən, onlar Hindistana ayaq basanda ölkədə siyasət, elm, işgüzarlıq, ədəbiyyat və mədəniyyət baxımından ən inkişaf etmiş müsəlmanlar idi (9,s.237). Buna görə üsyandan sonra müsəlmanlara edilən təzyiqlər daha da artdı. Britaniyanın təzyiq siyasətinin bir növü də müsəlmanların siyasi, idari, inzibati, mədəni və s. postlardan uzaqlaşdırılması idi. Bütün bu təzyiq siyasətinin nəticələrindən biri də Pakistanın müstəqil olaraq Hindistandan ayrılması oldu.

Açar sözlər: İslam fəlsəfəsi, maarifçilik, mədəniyyət, İslam qayda və qanunları, müsəlman, dini təhsil.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1. Əbu-Reyhan Biruni. *Təhqiq ma lil-Hindi min məqulət məqbulə fil-əqli əv mərzulə*. Heydərabad: Dairətul-Məarif nəşriyyatı, 1958.
2. Əbul-Həsən Əli əl-Həsəni ən-Nədvi. *əl-Muslimunə fil-Hind*. Dəməşq. Dar İbni-Kəsir.
3. Jaduna Tahe. *əl-İslamu fil-Hind* (tərcümə). Məcəllətul-Hind əl-vaiyə.
4. Məsud ən-Nədvi. *Taruxud-dəvət əl-İslamiyyə fil-Hind*. Pakistan, Darul-Urubə.
5. Doktor Məhəmməd Şammə. *Əsəru-l-biə fu zuhuril-Qadyaniyyə*. Dar-Üsamə, 1982.
6. Əbdül-Həlim ən-Nədvi. *Mərakizul-Muslimin ət-Təlimiyyə vəs-səqafiyə vəd-diniyyə fil-Hind*. Nuri nəşriyyatı, 1967.
7. Cəvahirəl Nehru. *Minəssicni ilər-Riasəti*. Beyrut: Darul-Elm, 1959.
8. Əbdül-Munim ən-Nimr. *Tarixul-islam fil-Hind*. Darul-Uula, 1959.
9. Muşirul-Həsən. *Muslimu əl-Hind bəynə ət-tətarrufi vəl-itidal*. BƏƏ. Heyət Əbu-Dablis-səqafə, 2009.

Мовлуд ХАЛФАЛЛАХ

ВЛИЯНИЕ ИСЛАМСКОЙ ФИЛОСОФИИ НА ФОРМИРОВАНИЕ ЭПОХИ ПРОСВЕЩЕНИЯ В ИНДИИ

Резюме

В период британской колонизации Индия накануне обретения независимости, дала миру таких великих философов и мыслителей, как Ганди, Неру, Тагор и Мохаммед Икбал. Несмотря на религиозные и интеллектуальные различия их, объединяла гордость за восточную духовность вообще и за Индию, в частности. Они боролись за независимость страны с ее тысячелетними традициями, которая была охарактеризована как жемчужина Британской короны.

Эти великие мыслители опирались на восточные религии (индуизм, буддизм, ислам), западные науки и культуру, поэтому они выдвигали такие экзотические идеи, которые подчеркивали подлинный характер восточной культуры, отличающей ее от Европейской цивилизации.

В произведениях этих мыслителей отражена политическая, интеллектуальная и культурная ситуация в Индии до обретения ею независимости. Идеи терпимости, мира и братства, которые считались западными ценностями, часто встречались в трудах и выступлениях Ганди, но они носили восточный колорит. Икбал, известный мусульманский мыслитель, считал материалистическую западную цивилизацию недостаточной для сбалансирования жизни. Необходимо смешение духовного и материального - считали мыслители Просвещения, ибо человек состоит из телесного и духовного начал и по их убеждению, духовное просвещение может прийти только с Востока и восточных религий. Оставивший неизгладимый след в истории мировой культуры Джавахарлал Неру, как лидер третьего мира и сторонник неприсоединения, оказал большое влияние на Индию и другие страны своей реалистичной философией.

Наследие, оставленное этими мыслителями, позволяет нам узнать траекторию Индии на интеллектуальном, политическом и культурном уровнях в критический момент ее истории.

Ключевые слова: исламская философия, просвещение, культура, исламские нормы и законы, мусульманин, религиозное образование.

Mouloud KHALFALLAH

THE INFLUENCE OF ISLAMIC PHILOSOPHY ON THE FORMATION OF THE ENLIGHTENMENT IN INDIA

Abstract

During the English colonization of India on the eve of gaining the independence gave to the world a great number of philosophers and thinkers such as Gandhi, Nehru, Tagore and Mohammed Iqbal. These philosophers and thinkers were united by a pride for Eastern spirituality in general and for India in particular, despite their religious and intellectual differences. They fought for the independence of the country with its millennial traditions, which was described as the pearl of the British crown. These great people relied on Eastern religions (Hinduism, Buddhism, Islam), western science and culture so they developed such exotic ideas, which emphasized the true nature of Eastern culture distinguishing it from the British civilization. In the heritage of these thinkers we can trace the political, intellectual and cultural situation in India before it gained independence. The ideas of the tolerance, peace and brotherhood which were considered as Western values often sounded in the writings and speeches of Gandhi and he returned them their Eastern origin. Famous Muslim thinker Iqbal considered that materialistic Western civilization insufficient for a balanced life. Enlightenment thinkers considered it is necessary to mix the spiritual and material because man consists of physical and spiritual beginnings and the moral enlightenment can only originate from the East and Eastern religions.

Jawaharlar Neru had a great influence on India and other countries with his realistic philosophy and he left an indelible mark on the history of world culture as a leader of the third world and supporter of the non-alignment. The legacy left by these thinkers allows us to know the path of India on intellectual, political and cultural levels of its history in a critical moment.

Keywords: Islamic philosophy, enlightenment, culture, Islamic norms and laws, Moslem religions education.

Rəyçi: AMEA Fəlsəfə İnstitutunun şöbə müdiri, f.f.d. Zöhrə Əliyeva
Qəbul edilib: 01.10.2019

UOT 101.01

Vüsalə GÜLMALIYEVA

AMEA Fəlsəfə İnstitutu, kiçik elmi işçi (Azərbaycan)

esma_r86@mail.ru

SÜLH ANLAYIŞI: TARİXİ VƏ MÜASİR YANAŞMA

Məqalədə sülh anlayışına aydınlıq gətirilir, sülh haqqında mütəfəkkir və tədqiqatçıların fikirləri araşdırılır. Bildirilir ki, münaqişə və müharibələrin sülh yolu ilə həll olunması üçün insanlar daim səy göstərməlidirlər. Bunun üçün cəmiyyətdə dialoq, konsensus, razılıq olmalıdır. Eyni zamanda müasir dövrdə ən əhəmiyyətli məsələlərdən biri də sülh mədəniyyətinin formalaşmasının zəruriliyinin əsaslanmasıdır.

Məqsəd: sülhün bərqərar olmasına aparan yolları araşdırmaq

Metodologiya: tarixi və müqayisəli təhlil

Elmi yenilik: dialoq və əməkdaşlığın sülhün qarantı olması əsaslandırılır

Açar sözlər: sülh, mədəniyyət, konsensus, münaqişə, müharibə, siyasət

GİRİŞ

Tarixin bütün dövrlərində müharibə və sülh anlayışları bəşər övladının düşüncə və fəaliyyətində mühüm əhəmiyyət kəsb edərək daima müzakirə mövzusu olmuşdur. Müharibənin insan həyatında və bəşəriyyət üçün törətdiyi dəhşətli nəticələr siyasətçilər, filosoflar və alimləri müharibəyə alternativ yolların tapılması haqqında düşünməyə vadar etmişdir. Çünki bəşər cəmiyyəti yaranan vaxtdan müharibə və münaqişələrin insan həyatına, tarixi tərəqqi və inkişafa vurduğu ziyan başqa heç bir hadisə ilə müqayisə edilə bilməz. Məhz sülh anlayışı bəşəriyyətin öz varlığını qoruyub saxlaması üçün ən mühüm şərt hesab olunur.

Mütəfəkkirlərin müharibə və sülh probleminə münasibəti

Münaqişəsiz mühitin olmadığı hər zaman qeyd olunur. Burada dialektikanın əksliklərin vəhdəti və mübarizəsi qanunu kimi, harada obyekt, qarşılıqlı münasibətlər varsa, orada əksliklərin vəhdəti ilə yanaşı, ziddiyyəti də olması prinsipi yada düşür. Lakin münaqişələri müharibələr şəklində həll etmək insanların sülh şəraitində yaşamaq arzularına öz təsirini göstərərək onların sosial inkişaf və şəxsi xoşbəxtliyini yalnız sülh şəraitində mümkün olmasına inanmalarına səbəb olmuşdur. Bu istəklərə baxmayaraq, sülh anlayışının nə olduğunun, mahiyyətinin, necə və nə zaman əldə olunmasının izahı verilmədən sülhün yalnız əmin-amanlığın bərqərar olması və nizam-intizamın pozulmaması kimi başa düşülməsi yanlışlıq olardı.

Bəşər övladı artıq dərk etmişdir ki, yalnız sülh şəraitində öz şəxsi azadlıqlarına, arzularına və sosial inkişaf problemlərinin həllinə çata bilər. Qədim yunan filosofları sülhü “ən böyük yaxşılıq” kimi qiymətləndirirdilər. Buradan görünür ki, müasir dövrün alim və siyasətçilərinin müzakirə mövzusu olan sülh anlayışının kökləri çox qədimlərə gedib çıxır. Əgər Antik dövrün filosofları sülhü fəlakətlərin, qırğınların, dağıntıların qarşısında bir sədd, eləcə də insanların qazandığı uğurları qorumaq və inkişaf etdirmək üçün bir vasitə kimi başa düşürdülərsə, utopik mütəfəkkirlər sülhün qorunub saxlanması üçün ictimai qaydaların stimullaşdırıcı amil kimi oynadığı rolu önə çəkirdilər. Məhz bu ideyalar insanları daha yaxşı cəmiyyət və gələcək uğrunda öz canlarını qurban verməyə sövq etmişdir. İstər keçmiş, istərsə

də müasir mütərəqqi sosial nəzəriyyələr insanlar arasında münaqişə olmadan da dinc münasibətlərin qurulması məsələsini önə çəkmişlər. Məhz bu kontekstdə sülh, əsasən, sosial və fərdi münasibətlərin tətbiqi üçün vasitə və cəmiyyətin müəyyən vəziyyəti kimi, abstrakt bir məqsəd olaraq qəbul olunmuşdur. Təsadüfi deyildir ki, tanınmış italyan tarixçisi V. Mançelli yazırdı ki, xoşbəxtlikdən dünyada davakar siyasətçilərlə yanaşı, sülh barədə fikirləşən siyasətçilər də olmuşdur və onlar sülh konsepsiyasını verməklə yanaşı, onun həyata keçməsi üçün çalışıblar.

Bütün ictimai quruluşlarda müharibə və sülhə olan diqqət maraqlı nəticələrə gətirib çıxarmışdır. Hələ XV əsrdə Rotterdamlı Erazm “Sülh şikayəti”, XVII əsrdə Hüqo Qrotsi “Müharibə və sülh hüququ”, XVIII əsrdə İmmanuel Kant “Əbədi sülhə doğru”, XIX əsrdə Lev Tolstoy “Hərb və sülh”, Berta fon Zuttner “Silahları buraxın” əsərlərini yazmış, XX əsrdə Atatürk “yurdda sülh-cahanda sülh” ideyasını irəli sürmüşdür. Humanizm və maarifçilik ideyalarının cəmindən ibarət olan mütərəqqi sinif kimi qiymətləndirilən burjuaziyanın inkişaf etdiyi dövrün görkəmli filosofları olan T.Hobbs, H.Horotsi, İ.Kant sosial münasibətlərdəki nöqsanlara, təhkimçiliyə və müharibələrə qarşı çıxırdılar. Belə ki, son Orta əsr dövrünə mənsub humanist mütəfəkkirlər bəşəriyyətin inkişafına müharibənin mənfi təsiri və əbədi sülhün bərqərar edilməsi haqqında təsəvvürlərini ifadə etmişlər. Lakin bu mütəfəkkirlərin tarixi proseslər haqqındakı fikirləri kapitalizmin inkişaf qaydaları barədə məlumatsızlıqdan irəli gəlirdi. Maarifçilik hərəkatının nümayəndələri müharibənin səbəblərini feodalların xarakterində, şəxsiyyətində, mal-dövlətə, hakimiyyətə olan hərisliklərində görürdülər. Volterin “Müharibəyə qarşı” əsərində müharibə kəskin tənqid olunsada, ancaq bu tənqidi fikirlər müharibənin qarşısını almağa imkan vermir. Ancaq nə Volter, nə də digər maarifçi filosoflar cəmiyyətdə bir-birinə zidd olan siniflərin yaranmasına səbəb olan istehsal vasitələri üzərində xüsusi mülkiyyətə əsaslanmanı görmürdülər. Klassik alman filosofu İ.Kant sülhü qorumaq və saxlamaq üçün sosial və siyasi şəraitlərin yaranmasını vacib sayırdı. O, münaqişələrin qarşısını almaq üçün dövlətlərin birliyinin yaradılmasını dəstəkləyir və əxlaq normalarına hörmət olmadan bu məsələnin müsbət həllinin mümkünlüyünü görmürdü. Onun bu fikirləri o dövrün ən mütərəqqi nəzəriyyəsi sayılırdı. Əlbəttə, əxlaqi qaydalarla münaqişələrin həll olunması ideyası qeyri-real, mücərrədlik daşıyır. Klassik alman filosofu Hegel isə özünün tarixi məntiqi anlayışında müharibə və sülhü “tarixi zərurət” kimi qəbul edərək onu daha dərinlən anlayırdı. [2,s.34] İnqilabi inkişaf dövründə burjuaziya müharibəni kəskin şəkildə tənqid etsə də, tarixi proses göstərdi ki, onu insan həyatından çıxarmaq qeyri-mümkündür. Maarifçilərin vəd etdikləri “əbədi sülhü” “işğal müharibələri” əvəz etmişdir. Hərbi strategiya anlayışının banisi Karl fon Klauzviçə məxsus olan “Müharibə siyasətin zorakı yollarla davamıdır” fikri o dövrün əsas istiqaməti idi. [1,s.12] Dövlətlər öz milli maraqlarını bütün mümkün vasitələrlə, o cümlədən müharibələrlə təmin etməyə çalışmışlar.

Sülh bütün humanist cəmiyyətlərin ayrılmaz tərkib hissəsi kimi qəbul edilərək zaman və məkan daxilində dəyərlər toplusu kimi izah olunur. Onu da qeyd etməliyik ki, burjua ictimai quruluşunun inkişafına qədər insanlar sülh haqqında və onun izahını tapmaqda çox maraqlı olmuşlar, problemi anlamaq üçün rəngarəng mülahizələr irəli sürmüşlər. Bütün sülh haqqında mülahizələr sonrakı dövrlərdə onun tərfi barədə olan müzakirələrin əsasını qoymuşdur. Praktikada sülhün əldə edilməsi, müharibələrin qarşısının alınması, dövlətlərarası münasibətlərin tənzimlənməsi ilə bağlı ilk real addım Avropada Vestfal Sülh Müqaviləsinin imzalanmasıdır. Bu müqavilə demək olar ki, bütün Avropa dövlətlərinin cəlb olunduğu 30 illik müharibənin sona yetməsi nəticəsində 1648-ci ildə imzalanmışdır.

XX əsrin 60-70-ci illərində sülhün inkişafı tədqiqatı ilə məşğul olan alimlər sülhə tərif vermək üçün müxtəlif fikirlər irəli sürülməsi tələbatını yaratmışlar. Bəzi tədqiqatçılar sülhə tərif verilməsinin qeyri-mümkünlüyünü irəli sürür, bəziləri (məsələn, C.Qaltunq və b.) sülhün

müəyyənləşdirilməsinin, sülh mədəniyyətinin inkişafında ölkələrin siyasi rejimləri ilə birlikdə bilavasitə məsuliyyət daşıdıqları kimi fərqli yanaşmalar irəli sürmüşlər. Zaman keçdikcə isə sülh anlayışına böyük önəm verilərək sülh şəraitinin yaranması üçün təhlükə törədən və onun qarşısını alan vəziyyətlərin təhlili artıq tətbiqi elm sahəsi kimi xarakterizə olunmağa başlamışdır. 70-ci illərin ortalarında Q.Pitc mövcud vəziyyətə tənqidi yanaşaraq yazır: “Müharibə elmi özünün ən yüksək həddinə çatsa da, sülh elmi barədə söhbət gedə bilməz. Bir tərəfdən, indiyə kimi açıq-aşkar qeyd olunmuşdur ki, sülh üzrə olan tədqiqatın siyasi cəhətdən nələrin ediləcəyini təklif etmək üçün heç bir fikri yoxdur. Digər tərəfdən məlumdur ki, bu cür fikirlər heç bir siyasi dəstək qazana bilmir. Mövcud hakim qüvvələr hazırkı vəziyyətin qorunub saxlanılmasında maraqlıdırlar. İndiki dünyada hazırkı vəziyyətin saxlanılması müharibəyə yol açır. Sülhü bərqərar etmək istəyən şəxslər dünyanı dəyişməli və yeni qayda-qanunlar tapmağa çalışmalıdırlar. Hər hansı bir yeni qayda-qanun mövcud quruluşu məhv etməyə yönəlib və sülhün mütləq reallıq məzmunu bundan asılıdır. Lakin sülh elmi hakimiyyətin bölüşdürülməsinə yönəlib və bu da qüdrətli dövlət aparatlarının idarəçilərinin maraqlarına ziddir. Hərb elmi isə mövcud siyasi quruluşla uyğunlaşır. Lakin sülh elmi siyasi aralıqda dəyişir. İndiyə kimi real nəyinsə əldə olunmaması heç də təəccüb doğurmur”. [3,s.166] Pitc məhz bir-birinə zidd istehsal münasibətlərinin mövcud olan cəmiyyətlərdə sülhün “yeni qayda-qanun” tələb etməsini istəyən sülh tədqiqatçılarının üzləşdikləri çətinlikləri lazımınca təsvir edir. Lakin o, müasir dünyada sülhü qoruyub saxlamaq və sülh elminin inkişafı üçün mühüm sosial şəraitin mövcud olduğunu qeyd etmir. Keçən əsrin son iyirmi ilində görkəmli alimlər C.Qaltunq, K.Bouldinq, B.Rölinq kimi bir çox sülh tədqiqatçıları müharibəyə münasibətdə sülhün mürəkkəb bir proses olduğunu göstərmək üçün çox işlər görmüşlər. C.Qaltunqa görə, hətta yeni ədalətli və demokratik cəmiyyətlərdə dünyəvi qaydaların mövcudluğu belə, sülhün mümkünlüyünü bərqərar etmir. O, “sülh-müharibənin olmamasıdır” kimi mənasız tərifləri qəbul etməyərək, sabit sülh yaratmaq üçün qayda-qanunların sosial-iqtisadi inkişafını nəzərdə tuturdu. O qeyd edirdi ki, sülh bir vəziyyət deyil, əvvəlki dövrlərin uğurla tamamlanması, cəmiyyətin fəaliyyətinin müəyyən dövründə əsas məsələlərin üzərində cəmlənməsi şəraitində əldə oluna biləcək son mərhələdir, prosesdir. [4,s.108] Lakin bu konsepsiyanın çatışmayan cəhəti neqativ və pozitiv sülhün mövcud ictimai qaydalardan necə asılı olması barədə yetərli qədər araşdırma aparılmamasıdır.

Daha sonralar sülh anlayışına dəqiq izah verilməyə başlandı. Nəhayət, “tənqidi sülh araşdırmaları”nda sülhə hakimiyyətin müxtəlif şəkildə bölünməsinə əks çıxan proses kimi yanaşılmışdır. Pitc və digər alimlər sülhü qlobal problemlərlə əlaqələndirməklə xarakterizə edirdilər. O, bəşəriyyətin 2/3 hissəsini təşkil edən qidaya ehtiyacı olan insanların ən azı iqtisadi cəhətdən təminatı üçün dövlətlərarası effektiv yükdaşıma sistemi; Planetin qida ehtiyatı üzərində sərhədləri aşan nəzarəti; Mövcud xammal və enerji üzərində sərhədləri aşan nəzarəti; Dünya müharibəsini mümkünsüz edəcək hərtərəfli tərksilah və silah üzərində nəzarəti; Qlobal çirklənmənin ən pis formaları, xüsusilə də okean sularının çirklənməsi ilə mübarizə aparmaq gücünə sahib sərhədləri aşan müəssisənin qurulması kimi amillərin lazım olduğunu qeyd edirdi. Hazırda sülhün qorunmasına təhlükə yaradan, müharibə və münaqişələrin baş verməsi səbəbi kimi çıxış edəcək digər bir amil kriminal ünsürlərdir. Bu gün kriminal qruplaşmalar və onların cinayətkar şəbəkəsi insan həyatının bütün sahələrinə müdaxilə etmişdir. Son illərdə mütəşəkkil cinayətkarlıq, qacqılmaçılıq, silah və narkotik alveri, strateji xammal satışı, insan alverinin kriminal fəaliyyət sahələrinin genişlənməsi sülhü təhdid etməkdədir.

Sülhün qorunması global problem kimi

Sülh-insan arasında əlaqə axtarılarkən nüvə və digər kimyəvi müharibələrin sivilizasiyanın sonuna gətirəcəyinin, məhz ona görə də sülhü qoruyub saxlamağın global bir problem kimi qabardılması vacib şərtidir. Yer üzündə sülhün qorunması tərkisilah və məhdudiyyət sisteminin olmasını tələb edir və digər global məsələlərin həllinə şərait yaradır. Siyasi və hərbi gərginliyin azalması sülhün tərifinin əsas hissəsini təşkil edir. Müasir dövrdə sülhün tərifini verməyə çalışan tədqiqatçılar isə onu (sülhü) gərginliyin azaldılmasına xidmət edən bir proses kimi nəzərdən keçirirlər. Sülhün qorunub saxlanması, gərginliyin azaldılması prosesi ilə məşğul olan fikir sahiblərinin məqsədləri müxtəlif olduğuna görə bu prosesin gedişatının gedişatının özü də mürəkkəb və ziddiyyətlidir. Təbii olaraq belə bir sual ortaya çıxır. Sülh nədir? Onu necə başa düşmək lazımdır? Kim sülhə əngəl törədir?

Beynəlxalq sülh dedikdə, mahiyyət etibarilə fərqli iqtisadiyyata, siyasətə, mədəniyyətə, texniki nailiyyətlərinə görə fərqlənən cəmiyyətlərə, dövlətlərə xas münasibətlərin inkişafı və transformasiyası başa düşülür. Bu anlayış istər sivil dövlətlərin sülhsevər qüvvələri, istərsə də demokratik dövlətlərin, inkişaf etməkdə olan cəmiyyətlərin sülhsevər qüvvələri tərəfindən irəli sürülərək qorunub. Uzun illərin mübarizəsinin məhsulu olan dövlətlərarası sülh beynəlxalq münasibətlərdə, eləcə də bir çox sahələrdə müsbət istiqamətdə inkişafı təmin edir. G.Stobi dövlətlər arasında sülhü antaqonist sosial sistemlər və dövlətlər arasında sabitlik kimi izah edir. [3,s.168] O həmçinin vurğulayır ki, dövlətlərarası sülh o zaman mümkün olur ki, sülh içində birgəyaşayış mümkün olsun. Bu gün vacib olan- müharibəyə apara bilən təhlükəli konfliktlərdən qaçmaqdır. E.O.Çempieulun fikrincə isə, dövlətlər arasında sülh, əslində, konfliktlər zamanı daha az güc tələb edən həll yolları arasında bir seçimdir. Onun fikrincə, “konflikti azaltmaq onun aradan qaldırılması və ya onun dəyişdirilməsi demək deyil”. [3,s.169] O həmçinin vurğulayır ki, sistemlər arasında konfliktlər və ya ziddiyyətlər, sadəcə, dövlətlər arasında sülh ilə aradan qaldırıla bilməz. Digər əsas məsələlərdən biri dövlətlərarası sülh probleminin ideoloji tərəfi, mahiyyəti, xarakteristikasının müəyyənləşdirilməsidir. Bu aspektdə sülhün inkişaf istiqamətində onu dəstəkləyən, dəstəkləməyən faktorların obyektiv və subyektiv tərəflərini aydınlaşdırmaq lazımdır. Müasir dövrün dövlətlərarası inkişaf münasibətlərinə baxsaq görürük ki, dövlətlərarası sülh kifayət qədər inkişaf etmişdir. Bu sahədə ən uğurlu addım Avropada sülh və əməkdaşlıq haqqında ikitərəfli razılaşmanın əldə edilməsidir. Düzdür, müəyyən mərhələlərdə bir sıra ölkələr bu istiqamətdə çətinliklərlə üzləşmişdilər. Qeyd etməliyik ki, dövlətlərarası siyasi sülh ilə hərbi sülh nisbi müstəqil sahələrdir və siyasi sülhün avtomatik olaraq hərbi sülhü izləməsi mütləq deyil. Bu gün əsas vəzifə silahlanmanı azaltmaqla, siyasi sülhü gücləndirməkdir. [5, s.85] Bu tədrici silahlanmanı azaltmağın iqtisadi mümkünlüyü bir çox ölkələrin tədqiqatçıları tərəfindən sübut edilmişdir. Silahlanma, şübhəsiz ki, dövlətlər arasında sülhü çətinləşdirən əsas faktorlardandır. Silahlanmaya qarşı mübarizə bütün bəşəriyyətin problemi olduğundan bu sahədəki razılaşmalar dövlətlər arasında əldə edilən siyasi sülhü ifadə edir. Dövlətlərarası sülhün inkişafında elmi və iqtisadi əməkdaşlığın çox böyük rolu var. Burada elmi əməkdaşlıq antaqonist sistemlər arasında sülhü gücləndirən əsas amillərdən biridir. Sülhün əldə edilməsində elmi faktorlar nə qədər önəmlidirsə, sosial faktorlar da o qədər əhəmiyyətlidir. Sülh ideal məqsəd deyil, həm də sosial tələblər, maraqlar deməkdir. Siniflər arasında ziddiyyətlərin həll edilməsi üçün sülhü məqsədə çevirmək lazımdır. Müharibələrin qarşısının alınması beynəlxalq aləmdə sosial gücün sülhün tərəfdarı olan qrupların xeyrinə dəyişməsindən asılıdır. Sülh daha çox dinamik və sabit inkişaf proseslərini özündə ehtiva edən, daha çox dinc şəraitdə mülayim yaşamaq, hər hansı bir silahlı qarşıdurmanın əksi olan vəziyyətdir. 1980-ci illərdən sonra XXI əsrdə beynəlxalq münasibətlərdə vəziyyətin daha da

mürəkkəbləşməsinə Əfqanıstan, İraq, Suriya, İsrail-Fələstin məsələlərini nümunə kimi göstərmək olar.

XXI əsrdə geosiyasi mübarizənin başlıca hədəfləri kimi, mədəniyyətlər, sivilizasiyalar və dinləri göstərmək olar. Lakin onlardan hər hansı birinin hökmranlığı deyil, ortaq dialoqu və əməkdaşlığı sülhün qarantı kimi çıxış edir. Ümumdünya Sülh Federasiyasının təmsilçisi T. Nisivaki qeyd edir ki, sülh və dözümlülük mədəniyyətinin təbliğinə geniş yer verilməsi qloballaşan dünyada prioritet məsələdir.

Müasir dövrdə sülh anlayışına xüsusi diqqət yetirilməsinə bir nümunə kimi Beynəlxalq Sülh Gününün qeyd olunmasını göstərmək olar. Məhz Beynəlxalq Sülh Günü 1981-ci ilin sentyabrında Birləşmiş Millətlər Təşkilatının (BMT) Baş Assambleyası tərəfindən irəli sürülüb. Övvəllər bu əlamətdar gün hər il sentyabr ayının 3-cü çərşənbə axşamı qeyd edilirdi. Lakin 20 il sonra, 2001-ci ildə Birləşmiş Krallıq tərəfindən təklif olunan qətnamə ilə 2002-ci ildə BMT-nin Baş Assambleyası tərəfindən yekdilliklə Sülh Günü üçün 21 sentyabr dəqiq tarix kimi müəyyənləşdirilmiş və bu tarixin “qlobal atəşkəs və qeyri-zorakılıq, həmçinin bütün xalqları və insanları gün ərzində hərbi əməliyyatları dayandırmağa çağıran gün” olaraq qeyd edilməsi qərara alınmışdır. BMT bütün ölkələri və xalqları Beynəlxalq Sülh Günü münasibətilə hərbi əməliyyatların dayandırılmasına və sülhlə bağlı ictimai məlumatlandırma formatlı bayram tədbirləri keçirməyə çağırır. Burada bir məsələni qeyd etmək lazımdır ki, sülh və inkişaf bir-birilə qırılmaz surətdə bağlıdır. [6,s.12] Çünki sülhsevər xalqların tarixinə nəzər salsaq, həmin ölkələrin istər mədəni, istər iqtisadi, istərsə də siyasi cəhətdən inkişaf səviyyəsini görə bilərik. Burada rasionallıq, ağıl amili də önəmli xarakter kəsb edir. Hegelin qeyd etdiyi kimi, əkslik, ziddiyyətlilik, fərqlilik inkişafın hərəkətverici qüvvəsidir. Lakin bu fərqliliyi, əksliyi, ziddiyyətliliyi yalnız ağıl sayəsində vəhdət halına gətirmək olar. İnkişaf və tərəqqi ağıl, şüur, təfəkkür və dərk etmə səviyyəsindən asılıdır. İkinci Dünya müharibəsinin ağır nəticəsini görən Albert Eynşteyn qeyd edirdi: “Mən iki cür sonsuzluq tanıyıram: birincisi, kainatın hədudsuzluğu, ikincisi insanların ağılsızlığı...”. Məhz elmin inkişafı bizə göstərdi ki, üzərində yaşadığımız Yer planeti bizə böyük görünsə də, ətrafında fırlandığı Günəş sistemində, ucsuz-bucaqsız kainatda balaca ulduz kimi yer tutur. Bizim iradəmizdən asılı olmayaraq bu sonsuz kainatdan Yer planetinə gələcək hər hansı fəsadları biz ayrı-ayrı dövlətlərin nümayəndəsi kimi yox, bəşəriyyətin övladı kimi qarşılayacağıq. Ona görə də istər təbiətdən, istərsə də cəmiyyətin ziddiyyətlərindən gələn fəsadları yalnız intellekt, ağıl sayəsində həll etmək olar. Fərd qismində ailəsini, yaşadığı cəmiyyəti və bununla birlikdə bəşəriyyəti sevən ağıllı insan harmoniyanın, sakitçiliyin, sülhün, dincliyin hamıya xeyirli olacağını çox yaxşı başa düşür. Bunu təkcə danışmaqla yox, həm də əməldə göstərmək lazımdır. E.Ruzveltin yazdığı kimi: “Sülh haqqında danışmaq kifayət deyil, kimsə sülhə inanmalıdır. İnanmaq da kifayət deyil, kimsə sülh üçün nəşə etməlidir”. Bu əməllər sırasına humanizmi, ünsiyyəti, dialoqu, sazişi, tolerantlığı, qeyri-zorakılığı, konsensusu və digər metodları, həll vasitələrini aid etmiş olarıq. Bəli, bu gün dünyadakı müxtəlif yönümlü haqsızlıqlar, ürəkaçıdan vəziyyətlər insanlığı narahat edir. Bu problemlərə bir element, hissə kimi-fərd və bir tam, sistem kimi-cəmiyyətlər, dövlətlər biganə qalmamalıdırlar. Çünki dünyanın problemi elə insanın problemidir. Bu metodlar vasitəsilə qarşılıqlı anlaşma, birgəyaşayış, inkişaf təmin olunur. Bunu qəbul edən insanlar bir-birlərini qəbul edərək, bir-birlərinə kömək edərək və öz xoşbəxtliklərini başqalarının bədbəxtliyi üzərində qurmayaraq, birbaşa tolerantlığı qəbul etmiş olurlar. Sülhə gedən yol uğrunda müəyyən addımlar atılmalıdır. Məhz bu addımlar sülhü təmin edən amillərdir. Bunların sırasına biz ilk növbədə barışığın əldə olunması, konsensus, kompromis, təbəolma və güzəştə getməni, qeyri-zorakı metodları və s. vasitələri aid edə bilərik. Barışığın əldə olunması iki ən ümumi yolla- dinc və məcburetmə vasitəsilə həyata keçirilir. Bu barışmanı reallaşdıran vasitə isə danışıqların,

dialogların aparılmasıdır. Dialoglardan bəhs edərkən onun ünsiyyətin bir növü olduğu qeyd edilir. M. Baxtin qeyd edirdi ki, dialog zamanı bir yanaşma digəri ilə qarşılaşır, sözün müəyyən mənasında onunla toqquşur, nəticədə isə bu yanaşmaların hər birinin məhdudluğu və birtərəfliliyi aradan qalxır. Danışqların aparılması qarşılıqlı güzəştə getməyə, mövcud şəraitə sakit diqqət yetirməyə və mövqelərin açıq şəkildə nümayiş etdirilməsinə imkan yaradır. Danışqlar zamanı riayət olunması tələb olunan qaydalar sırasına bir-birinin hüquqlarına hörmət etmək, qarşı tərəfin sözünü kəsməmək, qarşı tərəfin nöqteyi-nəzərinə anlaşıma nümayiş etdirmək, qarşı tərəfin konfliktə necə qəbul etməsini izah etmək, müzakirə predmetini aydın formulə etmək, ümumi nöqteyi-nəzər ifadə etmək, aralarındakı yaranan konfliktin məzmununu yenidən təsvir etmək, məsələnin ümumi həll yolunu axtarmaq və digər məsələləri aid etmək olar. Danışqların ən yüksək pilləsini isə konsensus təşkil edir. Konsensusun əsas şərti qarşı duran tərəflərin bir-birinə, başqa düşüncəyə dözümlülüyün olmasıdır. Robert Dahl da qeyd edirdi ki, konfliktə tənzimləmənin mahiyyəti konfliktə iştirak edən tərəflərin bir-birinin maraqlarına qarşılıqlı dözümlülüyüdür. [7,s.12] Konsensus prosesində qarşı duran tərəflər onun hazırlanmasında şüurlu və rəşional şəkildə iştirak edirlər.

Sülh amilinin müsbət meyar kimi qəbul olunması bütün dünya dinlərində də (xristianlıq, iudaizm, buddizm, islam) müşahidə olunur. Çünki dinlərarası konfliktlər millətlərarası konfliktlərdən daha dəhşətli, faciəli, qəddar qarşıdurma hesab olunur. Bütün dünya dinləri sülhü ümumbəşəri mənəvi dəyər kimi qiymətləndirərək onun gücünü istər sosial, istərsə də bəşəri konfliktlərin yeganə və ədalətli həlli üsulu kimi görürlər. Münaqişələri məhəbbət və həqiqətin gücü ilə, şərin və ədalətsizliyin isə vicdan vasitəsilə aradan qaldırılması tövsiyə olunur. Məhz bu dinlərdə humanizmin təbliği buna misal ola bilər. Humanizm prinsiplərinin icra olunmasının çox böyük əhəmiyyəti vardır. Humanizm ruhi-mədəni hadisə kimi, sivilizasiyanın başlıca məzmununu təşkil edir və özünü müxtəlif xüsusiyyətlərdə: etik normalarda, sosial ideallarda, ruhi dəyərlərdə, iradə azadlıqlarında, şəxsiyyətin hüququna və ləyaqətinə hörmətdə, ədalət hissində və s. ifadə edir. Bu dediklərimiz, demək olar ki, əsl sivil cəmiyyətin əsas göstəriciləridir.

NƏTİCƏ

Məqaləni yekunlaşdıraraq belə nəticəyə gəlmək olar ki, sülh anlayışı hər zaman mühüm hadisə kimi təhlil olunmuşdur. Müasir dövr ölkələr arasında qarşılıqlı anlaşma yaradaraq əlaqələrin güclənməsini tələb edir. Çünki istiqamətindən asılı olmayaraq, münaqişələrin gərginləşdirilərək müharibə, dava, narazılıq səviyyəsinə çatdırılması təkcə bir region çərçivəsində qalmayaraq, global bəlaya çevrilə və global ağır nəticələr verə bilər. Çünki hazırkı münaqişələr ənənəvi münaqişələrdən tamamilə fərqlənir. Bunu texnologiyanın hədsiz dərəcədə təkmilləşməsi ilə izah etmək olar. Bütün hallarda münaqişələrin nəticələri cəmiyyətin həyatına dağıdıcı təsir göstərir. Hər kəsin təbii arzusudur ki, o, gözəl dünyada yaşasın. Bunun üçün insan təfəkküründə “sülh mədəniyyəti” formalaşmalıdır. Sülhün özü mütləq dəyər olduğuna görə onun bərqərar olması üçün bütün lazımi addımlar atılmalıdır. Çünki sülh çox çətin əldə edilən və asanlıqla itirilən xoşbəxtlikdir. Hər şeydən əvvəl, mənim fikrimcə, insan özünü təkmilləşdirməlidir. Roma klubunun rəhbəri A. Peccei də vurğulayırdı ki, sülh və digər global problemlərin həllinin açarı insani keyfiyyətlərin təkmilləşməsindədir. İlk növbədə təkmilləşmək üçün insan dünyagörüşünü, şüurunu müsbət olan istiqamətə yönəltməli və biliyə, təhsilə yiyələnəməlidir. Çünki dünyada fiziki müharibələrdən daha dəhşətli, təhlükəli anlar olmuşdur ki, belə anlarda bəşəri mövcudluğun salamat qalması üçün güc deyil, mənəviyyət həlledici rol oynamışdır. Həmçinin məhz bilik sayəsində insanlar sivilizasiyanı cahillikdən, dahini nadandan fərqləndirirlər. İnsan bilikli olaraq dərk edir ki, onu xoşbəxt edən

amil harmoniyadır, sülhdür. İnsanın həmişə ədalətə can atması onun əzəli keyfiyyəti olduğuna dəlalət edir. İnsanın da, dünyanın da gözəlliyi məhz bundadır.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1. Abbasbəyli A.N., Darabadi P.Q. Konfliktologiya (dərslük). Bakı, 2006.
2. Черепанова Е.С. «Философия конфликта». Учебное пособие. Екатеринбург: Из-во Уральского университета, 2016.
3. Alfred Bonisch, Elements of the Modern Concept of Peace. ISSN 0022-3433. Journal of Peace Research, N 2, Vol XVIII, 1981.
4. Galtung J. Peace by peaceful means, Development and civilization. PRIO, London.
5. Galtung J. Theories of conflict. Definitions, Dimensions, Negations, Formations, 1973.
6. Charles Webel, J. Galtung. Handbook of peace and conflict. 2007.
7. Dayl R. Ways of War and Peace: Realize, Liberalize and Socialize. New-York, 1997.

Вюсалия ГЮЛЬМАЛИЕВА

ПОНЯТИЕ «МИР»: ИСТОРИЧЕСКИЙ И СОВРЕМЕННЫЙ ПОДХОДЫ

Резюме

В статье разъясняется сущность понятия «мир», анализируются взгляды мыслителей и исследователей о понятии «мир». Отмечается, что люди всегда стремятся к мирному решению конфликтов и войн, а для этого в обществе должны быть диалог, консенсус и согласие. Обосновывается также необходимость формирования культуры мира, который является одним из важнейших вопросов современности.

Цель: изучить пути достижения мира

Методология: историко-сравнительный анализ

Научная новизна: утверждается, что диалог и сотрудничество должны быть гарантом мира

Ключевые слова: мир, культура, консенсус, конфликт, война, политика

Vusala GULMALIYEVA

NOTION “PEACE”: HISTORICAL AND MODERN APPROACHES

Abstract

The article clarifies an essence of notion “peace”, investigates the views of thinkers and researchers on notion “peace”. It is noted that people always strive for peaceful solution of conflicts and wars, but for this in a society a dialogue, consensus and agreement should be as well there is grounded necessity of the formation of culture of peace as one of the most important issues of contemporaneity.

Purpose: To research ways leading to stable peace;

Methodology: historical and comparative analysis;

Scientific novelty: it is affirmed that dialogue and collaboration should be guarantee of peace;

Keywords: peace, culture, consensus, conflict, war, politics

Rəyçi: AMEA Fəlsəfə İnstitutunun şöbə müdürü, f.e.d., prof. Sakit Hüseynov

Qəbul edilib: 28. 09.19

UDC 1(101)

Bogdana TODOROVA

*Professor, D.Sc. Head of Department
“Social theories, strategies and prognoses”, ISSK
Bulgarian Academy of Sciences (Bulgaria)*

CONTEMPORARY CHALLENGES BEFORE PHILOSOPHY NOWADAYS

In recent years, there has been a revival of religions and the inability of philosophers to create new paradigms in an increasingly risky and insecure world. The accelerated creation of new cultural and social forms leads to a rapid transformation of the assessment and knowledge of the people, which in turn imposes the necessity of intensifying the philosophical activity. The report will stress attention on several challenges to philosophy nowadays and is there a social need for philosophical education today.

Keywords: philosophy, challenges, education, new way of producing knowledge

Philosophy plays a leading legitimacy in the process of secularization and new value systems, satisfying the need for a new, sacral-rational justification of ultimate values that define human life. It imposes the idea of a rational individual and the concept of human rights, participates in imposing the idea of the role of science and forming leading ideologies that determine the behavior and thinking of millions of people. We have to bear in mind the dual characteristic of philosophy - as a reaction to some social problems and at the same time as having a reflexive character, becomes part of social realities.

In recent years, there has been a revival of religions and the inability of philosophers to create new paradigms in an increasingly risky and insecure world. Still, I tend to put an optimistic scenario that philosophy awaits a brilliant future and will increase the need for it. The reason for this is the increasing need for analytical thinking. The problematic field of philosophy, an analysis of the foundations of science and culture, is also preserved, and they in turn are in constant need of critical reflection. The accelerated creation of new cultural and social forms leads to a rapid transformation of the assessment and knowledge of the people, which in turn imposes the necessity of intensifying the philosophical activity. Philosophy education forms flexibility and adaptability to the need to manage a continuous change.

We can outline several challenges to philosophy today:

I. The globalized world and data base

In today's globalized world, philosophy is becoming increasingly necessary due to the increasing crises and risky situations, the complexity of societies. When significant social changes occur, the need for philosophy is intensified. Today we have tremendous risks and sharpening global crises, which reinforces the need for theoretical knowledge. But here we can talk about the duality of the trend. The high degree of crisis of different processes, due to the acceleration and complication of social interconnections, will continue to lead to a "loss of social reality", i.e. the rational grounds for understanding and managing social processes, which will accelerate the processes of crisis-type philosophical consciousness that is expressed in a steady tendency of criticism to philosophy, rapid developments of all non-systemic forms of philosophy, end-of-philosophy, and non-cumulative versions of philosophy.

Globalization enhances interdisciplinary interaction. Knowledge-based societies are built, tied to the increasing amount of information and interpretation, which leads to the constant rethinking of the picture of the world. In this sense, the social and methodological

role of philosophy is growing. Accelerated scientific knowledge is impossible without a powerful philosophical understanding of change. Philosophy in the context of the vast database is increasingly acting as a distinct and more frequent interaction with other sciences and social practices. This is stimulated by two factors - internally scientific, related to the need of knowledge and trends in the philosophy itself and external and refers to the organization of scientific knowledge - such as university education and the organization of science (EU FP7). Philosophy will look forward and together with a set of social sciences, it will play out possible types of future based on different worldviews, normative and value prerequisites.

Never before in history so many people have lived in cities and have not had such opportunities to develop their education and culture. At the same time, they live in a state of uncertainty about their existence and motivation to find landmarks for their choice. It is a nutritional environment for the rise of the individual psychological need of philosophy for a large mass of people. This, in turn, will favor different versions of the massification of philosophy and the emergence of different types of philosophers, satisfying these needs. The direction in which philosophy will take will depend on how much it will be able to respond to the existing need for philosophical understanding of the processes around them and what is to come. If it remains reversed to the past, it only reduces past philosophical texts without analyzing today's dynamically changing world, we will not have philosophers analyzing today's and tomorrow's problems, and that is what will provide a future for this discipline. The possible is much richer than the real because it contains different directions and alternatives. Philosophy can offer such alternatives, turn different possibilities into realities, philosophy is not a closed esoteric community, doomed to death.

The professional community of philosophers is comparatively small compared to the people living on the planet, but the role of philosophy in today's crisis, uncertainty, changes, will be strengthened by becoming an instrument for rationally justifying where and how to go. From the extent to which philosophers will be adequate to the day-to-day and promising needs of their society and manage to represent them to a larger mass of people, their involvement in social processes and possible alternatives to the development of non-linear local, national, regional and global worlds in whose construction it is desirable to participate.

Philosophy is linked with 2 new situations:

1. Accelerated penetration into Internet databases and global referenced editions

In the global flow of information, one seeks quick and easy answers to things that affect him here and now, which leads to the neglect of the forms of traditional abstract philosophical knowledge. This leads to an increase in reference and reference literature. Reference books quickly summarize large streams of information and put them within certain limits.

Today, the use of an Internet and a database is indispensable for research, a condition for existence in modern societies and knowledge economies. Competitiveness in the market for new knowledge is a key factor in the place the philosopher occupies and remains in the relevant community for the production of new knowledge. Those who do not use them are marginalized and become incapable of being competitive.

The multi-functionality and multi-purpose requirements of the researcher in every field are increasing. Key to new knowledge are the different networks, flexible structures, inclusion in national and international networks.

2. Differentiation of scientific knowledge

In philosophy today there are dozens of disciplines structured on different criteria. Everyone specializes in their field and does not know the others, knowledge becomes more esoteric, scientists have a problem with bringing the results of their activity to the public space they often look negative.

Consequently, scientists:

- cannot effectively fight for resources;
- there is a need for bridges between disciplines, syntheses, a holistic picture that only philosophy gives, and therefore scientific knowledge more than ever needs a philosophy to participate in the process of transforming it into a form appropriate to the public space;
- old debates about the attitude of religion and science are reborn, also the so-called "cultural wars", in which this distinction is involved;

II. New way of producing knowledge

The role and place of philosophy depend on the Philosophy in the Age of PR and 2 types of social situations of functioning of philosophy, implying opposite results both in its content and in its social role

- Philosophy in non-market and relatively weak pluralistic systems, in which it is part of the mechanisms of legitimation and delegitimation (It does not compete seriously for resources because it is publicly funded);

- Philosophy in the context of market and pluralistic systems, when multiple philosophical doctrines that compete are faced with the question of how to conquer more users. (For this purpose, it is necessary to convince these users in their usefulness and to have a good reputation in front of them, to have a good image);

We can distinguish different periods in the patterns and mechanisms of generating and consuming philosophical knowledge.

- The philosophy until the time of Gutenberg is dominated by the oral way of generating philosophical knowledge through direct communication;

- The print word becomes a prerequisite for the rise of modern philosophy and modern philosophers, which legitimate different versions of the process of modernization, rationalization, economics, legitimate and de-legitimize regimes, underpin major revolutions, participate in the mass propagation of ideas at the time of production of goods and services (for example, the bourgeois revolutions are related to the rise of the relevant philosophical ideas - Rousseau in France, Hobbes and Locke in England);

- Late capitalism brings a new way of generation and use of knowledge - arise preconditions for increasing demand of philosophy and philosophers, due to increased amount of educated people and leisure. But knowledge is generated for a particular user

"Today there is a high degree of innovation and crises that philosophy must react to. The problem is how the newly created information reaches the relevant user. The user has the opportunity to receive information not only at national level, but from the whole world and the competition in the provision of the necessary philosophical knowledge goes out of the national borders and becomes a global problem. This makes it difficult for the national philosophy to survive, whose consumers diminish and the question arises whether it makes sense to produce knowledge about small markets of ideas.

The goal of marketing efforts is to get to know the customer so that the good or service can be sold to him / her. The user is placed at the beginning and not at the end of the consumption cycle. This in the broad sense of the word is a philosophy of business.

R. Kate describes the stages of development of modern business practice, which puts at the center of production, sales and marketing. This idea is applicable to the market of ideas. [Keith 1960:35-38]

The first stage is typical up to the 19th century and the one who produces goods does not pay much attention to the user's requirements. And in philosophy the situation is similar. The philosopher creates his writings in relatively weak competition and expects society, intellectuals to appreciate them and eventually use them. This stage dominates in Bulgaria

until 1989 and in all the countries before, in which philosophy is not included in market relations, but is mainly state-funded activity.

The second stage is approximately between the time of the First World War and the 1960s in the developed countries. This is a stage oriented to the sale of goods, services and ideas. Here is the one who has gained a larger audience, and for this purpose the ad is on the rise, but it is not yet marketing, but it is trying to attract the user to something already created, regardless of it.

The third stage puts the focus on marketing. It is an expression in the growing attitude that it is not important what you say, but how do you say it. Marketing began to dominate the thinking of the 1960s. This concept involves turning the user into a goal and hence building a production strategy and advertising strategy. Thus, marketing becomes the cornerstone of business philosophy. We have a change in market power from the seller to the buyer, which is reflected in both education and science and philosophy. Thus, the distribution of certain ideas depends on their marketing, and the influence of certain philosophical or scientific ideas depends on this process. The new philosophical knowledge is not a transfer of ideas and theoretical answers to practical situations, but instead of our problematic situations to generate new fundamental solutions necessary for these situations. New problem situations develop and philosophers are forced to react. And those who gain popularity analyze new issues - multiculturalism and authenticity (Tayler), media influence (Baudrillard and Bourdieu), the new cultural situation (Christol, Bell).

The marketing of philosophy suggests that it can only survive and survive if it resolves resources and how far it will be able to fight against other competitors. In state research units it must prove its existence among other disciplines and what the state wins if it maintains philosophical institutes. Why should the state spend its limited resources on them? It is also a difficult situation in private universities where students pay and need to be convinced that they need philosophy. This also implies a new status in the social functioning of philosophy.

III. Possibilities for Nationally Specific Philosophy?

The national one manifests itself in the fact that philosophy is made in a certain national language and fits in the context of a certain national culture. Hegel felt that his philosophy could not adequately be translated into French. One possible successful approach to exploring national philosophical traditions is the discursive approach. Language is a basic tool of humanitarian knowledge, but it is embedded in the relevant culture and tradition.

National is manifested through those aspects and elements of philosophy that are related to humanitarian knowledge and make philosophy a part of culture, a tool for generating and justifying values, formulating and seeking answers to the question of what is to be done by man and society. This is how its normative power, its role as a power tool and a practical tool, manifests itself. This normative and critical role of philosophy has great significance in the state of crisis of old identities. In its capacity as such it manifests not in the production of knowledge but in the formation of identity.

On the other hand philosophy is specific only in some autonomous cultures with a high degree of intellectual freedom, not in ethnic, national or regional formations. Most ethnic and national groups prove to be a cultural periphery. Where could a nationally specific philosophy find its expression if its creators are under the influence of a powerful external cultural centre? National philosophy is not be in position to invent new basic categorical schemes. There could be specific philosophemes in the recipient culture immanently functioning categories and universal interpretative schemes finding there expression in various cultural forms. They are only an abstract prerequisite for the emergence of a genuine philosophy possessing a national image. In order for its feasibility, a high degree of autonomy of the respective ethnos or nation

is necessary. Only in that case basic systems can find the explicit expression typical of philosophy. In the modern era and nowadays it is practically impossible. [Katzarski, 2004:70]

The development of philosophy in Bulgaria depends on the Great External Dependence of the country and the sudden geopolitical shocks, which create constantly problematic situations and shocks in the development of philosophy and philosophical communities. It encounters pseudoscience masked with scientific terminology. Due to the large flow of information, cognitive barriers are created against each new element of this stream. It is difficult to distinguish between meaningful and insignificant information, and the young generation seems increasingly illiterate; they do not know the things that the elderly generation is a criterion for a person's culture. Many researchers feel they do not have to be interested in the users of their knowledge, they are in competition with hundreds of other articles or books and have to fight for the reader's attention. For a country like Bulgaria, this problem is much more complicated because of the language barrier of production and the few consumers who, however, can use hundreds of articles on the same topic that are competing with our own production. The philosophical editions in Bulgaria, which once had thousands of prints, today are out in 50-100 pieces. The prints of philosophical books are no different. The accelerated generation of new knowledge leads to the emergence and existence in each field of competing theories that collide with each other, and that is valid for philosophy and social sciences. The more we apply the achievements of scientific knowledge, the more complexity and danger that exists in the world around us, it is more and more difficult to predict one or other processes. That is why voices are heard to control science, to create different codes and limitations of science. In the 6th and 7th framework programs they are required for ethical control over the research process. Fukuyama proposed the creation of total global control over further studies of science as leading to unknown hazards.

IV. Is there a social need for philosophical education today?

We have a specific contradiction related to the social need and function of philosophy and philosopher in later modernity. On the one hand, concentrating human life at the present, which makes ever less the demand for reflection on "eternal problems". On the other hand, it is the risky society, which strengthens the objective necessity of philosophy. It is perceived as an education, thus gaining knowledge and skills for argumentation and critical assessment in complex and heterogeneous situations. Philosophy shapes the skills of processes to analyze in depth, to rethink things that seem obvious, to go beyond the reality of the present where innovation is a dominant process.

Philosophy is an important feature of humanities in modern universities that play a major role in shaping and consolidating a national identity in the nation state. Knowledge and science have contributed to the secularization of society and the formation of unified national languages and identities. The modern national university is the main institute of national culture in the modern state, plays a major role in the formation and expansion of national self-consciousness, an ideological apparatus nation-state (Gramsci). Historical disciplines and those dealing with the national tradition (eg, the development of German classical philosophy. While there are different schools and interpretations, the battles between them give additional opportunities to develop specific features of philosophy. Universities study a history of philosophy that is differentiated on a national basis and in relation to a particular state and its history - Chinese, Indian, Greek, Roman, and is considered to be inseparable from the peculiarities of the respective communities and countries.

Societies which have a philosophy education show thereby the importance they attach to philosophical thinking as essential to the awareness of the fundamental problems of science

and culture and show therefore the importance they attach to a personal and independent reflection on values and the human condition as a guide for behavior.

I would like to mention as essential:

1) Teaching of philosophy should always be given in the spirit of free research and of free discussion;

2) The autonomy of philosophic thought and teaching should never be compromised either indirectly by the structure of institutions or directly by the intervention of organized powers;

3) Philosophy teaching, which plays an important role in the training of the citizen should be developed in the different regions of the world; the access of the less developed countries philosophical institutions to the world electronic networks should be facilitated (regional networks)

4) This teaching being by definition addressed to all members of the community without any distinction, should not be reserved by institutions for certain students to the exclusion of others;

Conclusion

From philosophy of peace we shall move to a philosophy of the culture of peace, for which education has been the best vector. The first goal of education must be to awaken critical thinking and train independent judgment and therefore it is a philosophical task. Philosophy is, in a special and privileged way, a school of freedom which opens the doors of future.

References:

Bensaude -Vincent , Bernadette A genealogy of the increasing gap between science and the public *Public understanding of science*, 2001, N10.

Berkovitz, Peter Breakdown in the Academy, *Policy Review*, December 2009, January 2010.

Katzarski, 2004: Katzarski, Ivan *Splitting up in philosophy and culture. Possibilities for nationally specific development and choice of strategy* In: Challenges facing Philosophy in United Europe, Proceedings of 23 Varna International Philosophical School, ed. IPhR-BAS

Keith 1960: Keith, R The marketing revolution , *Journal of Marketing*, Vol.24,, 1960.

McLemee, Scott Derrida, a Pioneer of Literary Theory, *The Chronicle of Higher Education*, 2004, Vol.51, Issue 9, Page A1.

Богдана ТОДОРОВА

СОВРЕМЕННЫЕ ВЫЗОВЫ ФИЛОСОФИИ В НАШИ ДНИ

Резюме

Последние годы стали свидетелями возрождение и неспособности философов создать новые парадигмы в мире, который становится все более и небезопасном.

Ускоренное создание новых культурных и социальных форм приводит к быстрой трансформации оценки и знания людей, что в свою очередь, налагает необходимость повышения активности философов. Настоящее статье акцентирует внимание к ряду вызовов, с которыми столкнется философии в настоящее время и к тому, есть ли в наше время необходимость в философском образовании общества.

Ключевые слова: философия, вызовы, образование, новый способ представления знания.

Boqdana TODOROVA

FƏLSƏFƏNİN MÜASİR ÇAĞIRIŞLARI

Xülasə

Son illər dinin yenidən canlanması hiss olunur. Filosoflar isə yeni paradıqmaların irəli sürülməsində çətinlik çəkirlər.

Yeni mədəni və sosial formaların yaradılmasının sürətlənməsi insanların biliyinin və qiymətləndirilməsinin transformasiyasına gətirib çıxarır, bu isə filosofların fəallığının yüksəldilməsini nəzərdə tutur. Məqalədə cəmiyyətdə baş verən sosial-siyasi və mədəni hadisələrə filosofların münasibəti öyrənilir, fəlsəfi təhsilin zəruriliyi əsaslandırılır.

Açar sözlər: fəlsəfə, çağırışlar, təhsil, yeni üsullar, paradıqma, biliyin təqdim yolu

Rəyçi : AMEA Fəlsəfə İnstitutunun şöbə müdiri, f.f.d. Zöhrə Əliyeva

Qəbul edilib: 03.10.2019

UDC 101.1

Assoc. Prof. Dr. Albena NAKOVA (Bulgaria)

**NATIONAL IDENTITY AND THE ATTITUDE TOWARDS “THE OTHER”/
“THE STRANGER”. THE TWO FACES OF CONTEMPORARY
BULGARIAN SOCIETY**

The article discusses the challenges posed to Bulgaria by the new global age of intensive mobility, exceptional dynamism of social processes and the large-scale transformations that are changing the meaning of national borders, abolishing the enclosure of nations and cultures, and creating a new social order. In response to the transformations taking place in the role and place of the nation state in postmodern society, national identity is naturally evolving. Based on empirical data obtained from a national representative social survey, focus group discussions and in-depth interviews carried out under the project “Measures for Overcoming the Demographic Crisis in Bulgaria”, the article analyzes how the shift in the understanding of the national community – from a value defined in relation to inviolable national sovereignty, to a more open perspective, where cooperation, mutual interest, cultural uniqueness and the co-experiencing of otherness become dominant - leads to changes in the national identity towards the formation of elements of a supranational European identity, where the co-experiencing of otherness becomes central. The second part of the article deals with Bulgarian society’s attitude towards “otherness”, or how the trends of formation of a supranational identity, which imposes the principles of compatibility and the coexistence of differences, relates to the attitudes of Bulgarian citizens to the “new others”, i.e., the refugees/migrants, who have been crossing our borders ever more frequently in recent years, and some of whom remain in Bulgaria, for longer or shorter periods of time, although generally in transit to Western Europe.

Keywords: national identity, migration, the other/ the stranger, attitudes, coexperiencing of otherness.

Introduction

The world we live in today is marked by accelerated social time, an exceptional dynamism of social processes and large-scale changes. A number of scholars (philosophers, theosophists, sociologists, cultural scientists, ethnographers, etc.) have developed the idea that at the end of the 20th and beginning of the 21st century, humankind entered into a new type of civilization. Zygmunt Bauman believes the new reality is most aptly defined by the term “liquid modernity”¹. Mobility, change, are asserted as the basic characteristics of the new epoch. The transformation of traditional institutions, the growing importance of mobility, together with technological development, is changing the importance of national borders, is eliminating the enclosure of nations and cultures, and is creating a new social order. And if in the past, the nation state was an instrument for protecting the liberty and independence of autonomous peoples and nations, today this instrument works with increasing difficulty in the face of the complex interdependencies that characterize the modern age. In this connection, however, the question arises as to how far the individual and group consciousness has developed so as to correspond to the modern condition of interconnectedness and mutual dependency. Another topical question refers to the fact that, along with the international

¹ Bauman, Z. 2000. Liquid Modernity. Polity Press, Malden, MA, USA;

Bauman, Z. 2007. Liquid Times. Living in an Age of Uncertainty. Polity Press, Malden, MA, USA.

dimensions of business, finance, trade and information, along with the trends of integration and mutual dependence, the reverse process is also operating: that of localization and attachment to locality; we observe outbursts of collective identity that, in the name of cultural uniqueness, question globalization. In fact, in our time, mobility proves to be an distributed good, which is quickly becoming a powerful factor determining the character of modern societies. All this raises the question as to the changes taking place in the national identity in the age of supermobility.

In response to the changing role and place of the national state in postmodern society, national identity is naturally evolving; new types of identities are emerging, which are structurally and functionally different from the earlier ones, which corresponded to previous axiological dimensions. After Bulgaria became part of the European Union, this change may be represented in terms of a changing image of the national community – from a value defined in relation to the inviolability of national sovereignty, this image is shifting to a more open perspective in which the prevalent factors are cooperation, mutual interest, cultural uniqueness and the co-experiencing of otherness. Statehood, as constituting national identity, is increasingly losing its value and turning into a technical element of the mutual relations between various communities; i.e., its identifying coordinates are changing. These processes express what M. Castells¹ defines as the fundamental crisis of a legitimizing identity ensuing from the weakening role of the nation-state as a basic source of legitimacy.

On the other hand, mass migration is a kind of expression of the mobility typical of the new epoch. As a characteristic of the modern age, it leads to many significant changes in the way of life in a multicultural environment and is linked to the fact that coexistence in near proximity to “others”, to people “different from us”, is increasingly becoming a coexistence with “strangers”. Bauman, in his *Postmodern Ethics*², discusses the new figure of the “stranger-neighbor”, which emerged as a result of globalization, and the new forms of multicultural coexistence that figure engenders”. Bauman stresses the fact that, while in the premodern world, “neighbor” and “stranger” were two different categories, and the stranger was not a neighbor, i.e., was not in physical or social proximity in the framework of man’s lifeworld, and could enter it only in the guise of an enemy, or a guest, or a future neighbor who is expected to accept and adopt the rules of local coexistence, in the postmodern world, strangers are increasingly often neighbors living in immediate proximity and not separated from us by borders. But while for the neighbor, there are established rules of communication and coexistence, such rules are lacking with regard to the stranger. That is why, in this new situation, the question arises as to how we can coexist with difference that it is perceptibly present as the “strange”, and how we can live together without destroying and rejecting the identity of the stranger who is different.

Growing numbers of migrants have been arriving in Europe in recent years (including in Bulgaria), fleeing from wars, persecutions, terrorism and hunger. The issue of foreigners, increasingly defined as the “new others”, the “aliens”, “the superfluous people”, is almost constantly at the center of the European political debate. Although Immanuel Kant, in his book *Perpetual Peace*³ developed the idea of a universal hospitality as early as 1795, asserting the right of every foreigner not to be treated with hostility by the people he has gone to, in the new situation of today, the meeting of different cultures, of different civilizational, religious, and

¹ Castells, M. 2009. The Power of Identity. The Information Age: Economy, Society and Culture. Vol. 2, Wiley-Blackwell; 2nd Edition.

² Bauman, Z. 1993. Postmodern Ethics. Wiley-Blackwell; 1 edition.

³ Kant, I. 2007. Perpetual Peace. FQ Classics.

secular values is increasingly creating tension and leading to rejection rather than hospitality and compassion. Thus, even though the coexperiencing of otherness, cooperation with the other, lies at the core of the new identities, the European citizens, including the Bulgarians, are in fact afraid of the unknown that arises when they meet with other people who are “strange” to them, and hence dangerously unpredictable; interaction with them may in some cases be metaphorically defined as a “clash of civilizations” (in Huntington’s term ¹), rather than a coexperiencing of otherness.

From identity as a primordial given, to identity as a relative social construct: the evolution of ideas about identity

Identity, as a complex, dynamic category that constantly changes over time and space depending on the context in which it is considered, is one of the most intensely debated research problems in the social sciences and humanities. Since the middle of the 20th century, the forms of identity and the processes of identification (ethnic, religious, local, regional, cultural, national, supranational) have been the object of analysis within the framework of the theories of ethnicity and nations, and have been studied mostly through the approaches of primordialism², instrumentalism³, social constructivism⁴, ethnosymbolism⁵. It is impossible not to mention the debate on the development of national identity based on common origin, language and territory, or the *attachments* discussed by C. Geertz ⁶, or the ethnonational symbols referred to by A. Smith (the national flag, currency, hymn, monuments and ceremonies), which recall the common cultural legacy and kinship⁷, or the idea of national identity as a “mobile” social construct of the nation, which represents an “imagined community”, as defined by B. Anderson⁸. In fact, the development of these theoretical approaches to the study of identity reflects the gradual evolution of the understanding of this phenomenon, its consistent relativization and subjectivization. And while initially, in the framework of the *primordialist paradigm*, identity was viewed as a primordial, initial given

¹ Huntington, S. 2011. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Simon & Schuster.

² Shils, E. 1957. Primordial, personal, sacred and civil ties. *British Journal of Sociology*, 8, 2, 130-145; Connor, W. 1978. A nation is a nation, is a state, is an ethnic group, is a ... *Ethnic and Racial Studies*, 1, 377-400; Greely, A. 1974. *Ethnicity in the United States: A Preliminary Reconnaissance*. New York: Wiley; Smith, A. 1981. *The Ethnic Revival in the Modern World*. Cambridge: Cambridge University Press; Van Berghe, P. 1981. *The Ethnic phenomenon*. New York: Elsevier; Halsey, A.H. 1978. Ethnicity: a primordial bond? *Ethnic and Racial Studies*, 1, 1, 124-128.

³ Bell, D. 1996. *The Cultural Contradictions Of Capitalism*. Basic Books, Anniversary edition.

⁴ Hechter, M. 1974. The political economy of ethnic change. *American Journal of Sociology*, 79, 5, 1151-78; Mitchell, J.C. 1974. Perceptions of ethnicity and ethnic behavior. An empirical exploration. In: A. Cohen (ed.) *Urban Ethnicity*. London: Tavistock; Nagata, J. 1974. What is a Malay? Situational selection of ethnic identity in a plural society. *American Ethnologist*, 1,2, 331-350; Epstein, A. 1978. *Ethnos and Identity*. London: Tavistock; Okamura, J. 1981. Situational ethnicity. *Ethnic and Racial Studies*, 4, 4, 452-465; Brass, P. 1991. ***Ethnicity and Nationalism: Theory and Comparison***. New Delhi: Sage; Brubaker, R. 1996. *Nationalism Reframed*. Cambridge: Cambridge University Press.

⁵ Smith, A. 1991. *National Identity*. London: Penguin; Armstrong J. 1982. *Nations before Nationalism*. University of North Carolina Press; Hutchinson, J., A. A. Smith (eds.) 1994. *Nationalism*. Oxford: Oxford University Press; Hutchinson, J. 1994. *Modern Nationalism*. London: Fontana Press.

⁶ Geertz, C. 1963. The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States. In: C. Geertz (ed.) *Old Societies and New States*. New York: The Free Press.

⁷ Smith, A. 1991. *National Identity*. London: Penguin.

⁸ Anderson, B. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. New York: Verso.

that serves as a constant definer of people and nations¹, the first breakthrough in the primordialist cannon was made by the theories of E. Renan and M. Weber², who took a step towards asserting the understanding of identity as a subjective construct of the social imagination, and hence made it a stretchable category instead of an invariable and static structure. The *instrumentalists* (D. Bell) continue the tradition of asserting the relativity of identity inasmuch as identity is not viewed by them as a primeval phenomenon but as a strategic choice persons make, as an instrument to protect group interests, as a dynamic, changing phenomenon that combines sustainability and historical changeability. For their part, the *constructivists* maintain the tendency of conceiving identity as a social construct based on established representations and feelings in a certain cultural environment, a construct that allows the individual to enter or exit various communities, creating thereby a dynamic identity for himself. The *modernists* (E. Gellner, B. Anderson, E. Hobsbawm) continue the established tendency of viewing identity as a historical product that is historically determined, so that, according to them, any attempt to establish objective criteria for the definition of national identity is doomed to fail.

The ideas of Rogers Brubaker and Frederick Cooper³ continue the increasingly asserted tendency of relativizing the content of identity and seeing it mostly as changeable, flexible, rather than static. In this connection, they attempt to distinguish *identity* from *identification*. According to them, the term “identity” is etymologically charged with the semantic meaning of “*state/condition*” and does not match the modern understanding of identity as a process characterized by elasticity, dynamics, changeability. That is why they believe a more appropriate term would be “*identification*”, which suggests a process.

Since the 1990s, under conditions of globalization, the borderlines dividing nations and ethnic groups have become thinner and permeable, and cultural interaction has become more intensive; hence, research interest has since then been aimed at defining *multiple* or *hybrid identity* in the framework of the concepts of *cultural pluralism* or *multiculturalism*⁴. The growing migration trends have led to new phenomena and processes, and respectively to the elaboration of new theoretical frameworks for their study such as *transnationalism* and *methodological nationalism*⁵.

¹ Smith, A. D., 1994. Culture: Community and Territory: The Politics of Ethnicity and Nationalism, Workshop of Ethnicity and International Relations, 23-24 Nov. 1994.

[<http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:uOJt5JaLQ7EJ:repository.forcedmigration.org/pdf/%3Fpid%3Dfmo:1504+&cd=2&hl=en&ct=clnk&gl=bg&client=firefox-b-ab>].

² Weber, M. 1985. Wirtschaft und Gesellschaft. Fünfte, revidierte Auflage, Besorgt von Johannes Winckelmann, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

³ Brubaker, R., F. Cooper. 2000. Beyond Identity. Theory and Society, February 2000, Volume 29, Issue 1

⁴ Weinreich, P. 1991. Ethnic Identities and Indigenous Psychologies in Pluralist Societies. In: **Psychology and Developing Societies**. Vol. 3(1), 73-92; Taylor, Ch. et al. 1994. Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition. Princeton: Princeton University Press; Weinreich, P., Luk, C.L., Bond, M. 1996. Ethnic Stereotyping and Identification in a Multicultural Context: Acculturation, Self-Esteem and Identity Diffusion in Hong Kong Chinese University Students. In: **Psychology and Developing Societies**. Vol.8(1), 107-169; Caglar, A. S. 1997. Hyphenated identities and the limits of ‘culture’. In: T. Modood and P. Werbner (eds). The Politics of Multiculturalism in the New Europe, London: Zed, 169-85; Weinreich, P. 1998. Social Exclusion and Multiple Identities. In: **Soundings: A Journal of Politics and Culture**. Vol. 9, 139-144.

⁵ Vetrovec, S. 2007. Transnationalism. London & New York: Routledge; Vetrovec, S. and R. Cohen. 1999. (Ed.) Migration, Diasporas and Transnationalism. Aldershot: Edward Elgar; Bauböck, R., T. Faist (Ed.) 2010. A Global Perspective on Transnational Migration: Theorizing Migration without Methodological Nationalism. In: **Transnationalism and Diaspora: Concepts, Theories and Methods**. Amsterdam: Amsterdam UP/IMISCOE; Schiller, N. G., Wimmer, A., Levitt, P., Kumar, S. (Ed.). 2007. Methodological Nationalism and Beyond: Nation-State Building, Migration and the Social Sciences. **Transnational Studies Reader**.

In fact, the scientific interpretation of supranational identity, the new phenomenon emerging under globalization, is still in a period of search for new conceptual schemes with which it may be described. Examples of this are the studies by Anthony Smith, Charles Taylor, Jean-Marc Ferry, Terry Eagleton, Jacques Attali, etc. The publication of Charles Taylor's book *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*¹ in 1992 set the start of a discussion on the trends of change of identity, due to the fact that most states undergoing globalization are becoming increasingly incapable of solving certain problems and are transferring a number of their competences to supranational structures and organizations. Thus, new forms of identities emerge, which undermine the previous close identification with the national state. According to the theory of "fraternity", or coexperiencing of otherness, developed by Jacques Attali², fraternity is one's openness to the "other" and the only way to give meaning to oneself. In this connection, an important aspect of the scholarly debate on national identity is the notion of *others-for-us*, constructed in the course of interaction.

Thus, the evolution of the approaches to the conceptualization of identity in fact reflects the ongoing changes in identity itself, ensuing in response to changes in society; identity is no long perceived as given once and for all, but as something mobile, dynamic, as a changing relation to the various normative and value systems, and as referring to affiliation to different communities; here, the commencing processes of supranational identity formation come increasingly to the fore.

Bulgarian national identity and current processes of Eurointegration

Bulgarian national identity was built during many and various periods of history, with various interruptions; it has united several ethnic communities through commonly accepted values and goals, albeit subject to separate interpretations by the different communities. This means it has a fundamental advantage derived in the course of historical development and is particularly adequate for the modern age: it opens a space for the coexistence of people who are different, it establishes multiculturalism and sets models of integration and differentiation. This is a "soft, flexible, plastic national identity, always open to the imperatives of social time"³. Regardless of the various social-economic, political, and other, tensions, Bulgarian society's integration into Europe goes on without any serious resistance, maintaining a sufficient degree of consensus and coherence. One of the reasons of this is that the historically shaped idea, understanding, of national identity has for its basic principle the compatibility, the coexistence of differences. Here lies the specificity and vitality of Bulgarian national identity and the Bulgarian ethnic model. Underlying them is the ability to live with the other, to combine various cultural patterns, to unite different specific domestic rituals and practices. The openness of ethnic communities, and respectively of their identities, is what allows the rapid overcoming of negative attitudes and relations. A continuation of these processes is the ongoing transformation of ethnic and national identity in Bulgaria towards a more universal and supranational European identity, adequately situated with respect to the current events. Naturally, negative examples are not lacking within these trends, but as the Bulgarian ethnic model is the result of centuries of close communication between different ethnic communities, the destructive elements are brought down to a minimum. In Jacques Attali's words, today we

¹ Taylor, Ch. et al. 1994. *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton University Press.

² Attali, J. 1999. *Fraternités. Une nouvelle utopie*. Fayard.

³ Nedelcheva, T. 2004 *Cultural Identity*. Sofia, Valentin Trayanov Pbls. (in Bulgarian) (Неделчева, Т. 2004. *Културната идентичност*. София, Издателство „Валентин Траянов“)

are at the threshold of a European identity in terms of a modest everyday life and an enormous ideal¹.

The connection with Europe is present as a dimension of national identity in the “traditional” self-identification of Bulgarian citizens. More than a decade after Bulgaria’s accession to the European Union, under the influence of various international and national, socio-economic, cultural, demographic, educational, etc., factors, the feeling of Bulgarian citizens that they are part of Europe has undergone changes to a lesser or greater degree. Our country has become part of the European community in many aspects, ranging from the translation of European legislation into the national laws, the inclusion in the common policies and programs of the EU, the automatic obtainment of European citizenship, the work of European institutions on the territory of Bulgaria, the access to various European legal and financial instruments in all social spheres, the mobility of Bulgarian citizens within the EU countries and the Schengen space, and down to the adoption of EU symbols in everyday life and festive culture (the flag, the hymn, the Day of Europe, etc.). All this determines changes in national self-consciousness and self-identification. While identity is a conscious self-reference to a structured system of norms and values that includes the basic attributes of the respective community, the occurring changes in the self-reference of Bulgarian citizens to Europe not only geographically but also in the value and normative aspect entails changes in national identity leading to the formation of some elements of a supranational European identity. To what degree these elements have taken shape, and what structural changes take place in the national identity of Bulgarian citizens, I will try to show through the findings of a nationally representative social survey on Bulgaria in which I took part. The study was conducted in 2018 under the project Measures for Overcoming the Demographic Crisis in the Republic of Bulgaria, which the Council of Ministers of the Republic of Bulgaria requested the Bulgarian Academy of Sciences to conduct. This was a representative sample survey on 1,272 Bulgarian citizens aged 18-65 years. Through the survey results, I will try to indicate where Bulgarian citizens seek their identity along the axis *local-national-supranational*, and whether the permeability of state borders amounts to permeability of the borders of identity. Here, I should note that, due to the very wide range of topics the survey had to cover, only four questions in the questionnaire touched on the topic of national identity; whereas a comprehensive and exhaustive study of representations regarding national identity would require a separate study. Hence, it will not be possible here to offer an integral analysis of the processes and changes going on in the sphere of national identity of Bulgarian citizens. Instead, I will discuss a few individual indicators (components) of the changes occurring there. We should add that, due to the lack of respondents’ ethnic self-identification in the questionnaire, it will not be possible to draw conclusions regarding the ethnic-based determination and specificity of the changes taking place in national identity.

Here is how the surveyed persons answered the question, “What is it that gives you the feeling you belong to the Bulgarian nation?”:

1. The Bulgarian language – indicated by 57.0% of respondents;
2. The national history – indicated by 54.0% of respondents;
3. The national cultural traditions and customs – indicated by 51.8% of respondents;
4. The national memory – indicated by 38.9% of respondents;
5. The state symbols (flag, state seal, national hymn) – indicated by 21.7% of respondents;
6. The Bulgarian name – indicated by 18.0% of respondents;

¹ Attali, J. 1999. Fraternités. Une nouvelle utopie. Fayard.

7. The Orthodox Christian religion – indicated by 12.8% of respondents;
8. National achievements (in sports, culture, the economy) – indicated by 11.0% of respondents;
9. The model of ethnic interrelations in Bulgaria – indicated by 7.0% of respondents;
10. Government institutions and legal order – indicated by 3.2% of respondents;
11. I have no feeling of belonging to the Bulgarian nation – indicated by 3.0% of respondents¹.

The obtained results outline a structure of indicators of national identity in which standing in the foremost positions are *the Bulgarian language, the national history, national cultural traditions and customs* and *the national memory*; the largest shares of respondents agree these elements build a feeling of national affiliation. The chosen indicators in fact illustrate the connection between national identity and the basic attributes of the national state, such as the official language, official history, etc. This conclusion is supported by the fact that the *state symbols (flag, seal, hymn)*, taken together, stand quite high in the rank of indicators of national affiliation, and are pointed out by one fifth of the surveyed persons as elements that shape the feeling of belonging to the nation. The *Bulgarian name* and *the Orthodox religion* are of lesser importance as indicators of national identity, most probably because the respondents view them as indicators of ethnic, rather than national, identity. Most probably, this is also the reason why the *model of ethnic interrelations in Bulgaria* occupies the penultimate place in the structure of national identity indicators the surveyed persons pointed out. And the fact that *government institutions and the legal order* are placed last in rank in the structure of national identity indicators suggests this is a first sign of the weakening role of the state, a first sign that the state is beginning to lose its importance for the constituting of identity, due to the changing understanding and notion of national community. This is a shift from defining the nation based on territory, state borders, institutions and legal order, to defining it primarily by cultural specificity and uniqueness. It may be said that national identity, understood as identification with a certain national state based on state borders, institutions and legal order, is beginning to lose its importance for the self-identification of Bulgarian citizens, but retains its importance when understood as culture, history, memory: it has a cultural rather than institutional content. Yet overall, the fact that the percentage of Bulgarian citizens who say they have no feeling of belonging to the Bulgarian nation is at the level of statistical error shows that national identity continues to be the leading identity in the self-definition of people at this stage of development of our society.

This is confirmed by the answers to the question “Which of the following designations do you prefer to identify with?”. The answers are as follows:

- A citizen of Bulgaria – that is how 52.5% of respondents define themselves;
- A citizen of the world – pointed out by 17.1% of respondents;
- A European (citizen of the EU) – 12.7% of respondents;
- I identify with the part of the country where I was born (native place) – 8.9% of respondents;
- I identify myself with my ethnic group – 3.3% of respondents.

Evidently, identification with the national state is foremost for Bulgarian citizens: more than half the respondents define themselves as *citizens of Bulgaria*. Although the identification with *citizen of the world* proves more important for Bulgarian citizens than the identity of a *European*, the fact that a total of 29.8% (nearly one third of respondents) identify with

¹ Here the total sum of percentages exceeds 100 as the respondents indicated more than one answer.

supranational structures illustrates the beginning process of the formation of a supranational identity. The identification of approximately one tenth of respondents with their *native place* reflects the opposite trend: the formation of local identities. Identification with the ethnos is negligible, being at a level that is nearly within the limits of statistical error.

Thus, we may conclude that, although there are signs of erosion, of undermining, of the importance of national identity, and an evident formation of elements of supranational identity (European and citizen of the world), along with indications of the formation of local identities, the national identity continues to be defining and of prime importance for the self-identification of Bulgarian citizens at this stage – identity understood primarily in terms of shared cultural values, norms, practices, history and memory; that is, as defined by culture rather than institutions.

The attitude towards “otherness” in Bulgarian society

The formation of a supranational identity implies the acceptance of otherness, the co-experiencing of otherness. As we pointed out, Bulgaria is a multiethnic state, and the notion of national identity formed in the course of history here is mainly based on the principle of the compatibility, the coexistence of differences. The interpretation of national identity creates a space for those who are different, and offers models for integration and differentiation that facilitate the transition to a supranational identity. These basic principles of interaction between ethnic groups in Bulgaria are typical for the ethnic communities that compose society; having lived together for centuries, they know one another well and do not perceive one another as “different”, are not “strangers” to one another. But how far do these attitudes extend to the “new others”, the refugees/migrants crossing the Bulgarian borders in recent years and, in some cases, staying for longer or shorter periods of time in the country (albeit as an stage on their way to Western Europe, and very rarely as a final destination)?¹ I will try to answer this question, and to present the attitude of Bulgarian citizens to the “new strangers”, the “new others” (whom they encounter ever more frequently in their daily life and in public places), based, again, on data from the national social survey conducted in the framework of the project Measures for Overcoming the Demographic Crisis in the Republic of Bulgaria.

Anti-immigrant and anti-refugee attitudes are growing throughout all Europe, and the new European populist speech declares national identities to be menaced by the constant inflow of refugees and economic migrants – speaking thus, populists only stimulate the growth of nationalist trends. In this situation, the findings of our survey enable us to trace the prevailing and typical attitudes of the Bulgarian population towards refugees/migrants. It should be noted once again, that, due to the large range of topics the survey had to cover (mainly related to overcoming the demographic crisis in Bulgaria), only two questions concerning the attitudes of the population towards refugees/migrants were included in the study: “In your opinion, should Bulgaria accept refugees?” and “Do you believe the permanent settlement of refugees would be useful for the country in the long run?” Hence, it is impossible to make a detailed analysis of the attitudes of Bulgarian citizens towards refugees/migrants, or the various aspects of this attitude. Nevertheless, the answers to the two questions give a sufficiently clear idea as to the nature of the attitudes.

Here is the distribution of answers to the first question, “*Should Bulgaria accept refugees?*” In the positive range of the scale of responses, only 31.6% of respondents indicate

¹ Until 2017, the term *refugee* was predominantly used in public space, but it was gradually replaced by the term *immigrant* or, more generally, *migrant*.

they believe Bulgaria should accept refugees. The reasons for these positive responses are the following:

- because we have obligations under European and international legislation – 7.9%;
- because people in need should be helped – 22.1%;
- because we need workers – 1.6%.

Evidently, the motives for the positive attitude to the acceptance of refugees in Bulgaria are primarily psychological, related to empathy towards people in trouble. Some of the respondents support this opinion by referring to the obligations the country has under European and international legislation. However, the respondents clearly do not look upon the refugees as a possible resource for the Bulgarian labor market – only 1.6% (a figure which is below the threshold of statistical significance, and hence negligible) have indicated that the country needs them as a workforce.

The answers of most respondents (64.1%) are located in the negative part of the scale: Bulgaria should not accept refugees. The motives for this stance are the following:

- because the state does not have the economic possibilities to cover the cost of their support – 20.9%;
- because some among them might be a threat to the country's national security – 20.7%;
- because civil conflicts might arise in the settlements where they are accommodated – 13.5%;
- because their culture is too different from ours – 9.0%.

There are two equally important motives for respondents to reject the idea of Bulgaria accepting refugees: the state does not have the economic possibility to meet the costs of their support; and that some among them might be a threat to national security. These are the greatest fears of Bulgarian citizens concerning refugees: that these might use the economic resource of the state and thereby put at risk the country's social security system, and that the refugees are a source of risk of terrorism. The third most important motive among those who reject the acceptance of refugees is the danger of civic conflicts occurring in the settlements where refugees are housed; cultural differences between the refugees and the local population come in last place; this means that the Bulgarian citizens' leading motive for rejecting refugees is not so much that they are strangers and different, i.e., not so much the threat to national identity they might represent, but the much more pragmatic consideration: fear of loss of socio-economic rights and security due to the presence of the refugees.

The people who point out reasons to be against the acceptance of refugees are twice as many as those who support acceptance. The answers as to whether Bulgaria should accept refugees accords with the answers to the next question, *“Do you believe the permanent settlement of refugees would be useful for the country in the long run?”*

Approximately the same share as those who are against the acceptance of refugees share the opinion that the permanent settlement of refugees in our country would be of no benefit – 68.8%.

Those who, on the contrary, indicate the settlement of refugees would be useful for the country are only one fourth of the interviewed population (25.3%). The reasons they indicate are the following:

- the settlement of refugees would have a positive effect for the country's economic development – 9.1%;
- the settlement of refugees would contribute to reducing the demographic crisis in our country – 6.5%;

➤ the settlement of refugees would stimulate cultural variety and would enrich the national culture – 5.2%;

➤ the settlement of refugees would enhance inter-state contacts with the countries of origin – 4.5%.

We see a minimal number of Bulgarian citizens view these foreigners as a source of cultural variety; i.e., the cultural difference is not a leading cause for their acceptance or rejection; as I pointed out, the motives are much more pragmatic. However, the cultural difference is very often used by Bulgarian citizens to justify and legitimize the social distances towards refugees. Although most Bulgarian citizens have no direct contact with the “new others”, they consider them through various traditional stereotypes, through modern orientalisms (Edward Said¹), and thereby build representations that, in their minds, legitimate and justify rejection.

The results of the focus group discussions conducted (along with the national survey) under the project indicate that the most negative attitudes are shown by that part of the population that lives in ethnically homogenous regions, where the local residents have no experience in contact with the “other” and “different” from them and where they also have never had contact with refugees, which increases their fears and negative attitudes. Due to this lack of direct contact, the attitudes of the local population is formed under the influence of the media, which create a generally negative representation of refugees. But media information is not the only reason for rejection of refugees/migrants. Additionally, the media information has succeeded in forming certain representations that legitimate and justify this rejection in people’s minds. The representations are related to cultural differences, to differences between the way of life and the culture of Bulgarians and the refugees – differences that determine the impossibility of living together.

“In my opinion, they live in a completely different way than the Bulgarians... They have different understandings, which are unacceptable for us. They are of a different faith, from another continent.” (participant in focus group discussion in the village of Hotnitsa).

Attitudes are considerably more positive in ethnically mixed regions, where the local population has had long years of experience of contacts with people of a different religion and ethnicity, and moreover has already had contacts with refugees. The focus group results in regions where the population has direct contact with refugees shows that this contact, the gradual familiarization with refugees in the course of social interchange, leads to reduction, and even complete surmounting, of negative attitudes.

“The initial fear is fear of the unknown. We being people who have had contacts with them, they don’t scare us anymore. Lack of knowledge and the unknown are a problem. Familiarity is the basis of everything.” (focus group participant in the city of Harmanli).

“A person hates and fears what he is not familiar with. Once you get to know it, it is not frightening anymore... When you get to know the unknown, you understand that, though it is strange and different, it is basically the same as with us.” (focus group participant in the city of Nova Zagora).

The lack of familiarity and experience in interaction is what determines the different attitudes toward the other – when the other is “other, but one of ours” as opposed to “the other who is a stranger”.

For the sake of comparison, we present the attitudes towards the local ethnic communities, and towards the refugees/migrants, among the local population in a small town

¹ Said, E. 1979. Orientalism. Vintage.

in Bulgaria (Vetovo), located in an ethnically mixed region where several ethnic communities have coexisted for centuries. The data are from a social survey I conducted in 2016, representative for the town.

Opinions of Bulgarians

Are you willing to live in the same settlement with:		
Turks	Roma	Refugees
91.7%	41.7%	16.7%
Are you willing to live in the same state with:		
Turks	Roma	Refugees
91.7%	41.7%	33.3%

Opinions of Turks

Are you willing to live in the same settlement with:		
Bulgarians	Roma	Refugees
75%	33.3%	25%
Are you willing to live in the same state with:		
Bulgarians	Roma	Refugees
83.3%	41.7%	33.3%

Opinions of the Roma

Are you willing to live in the same settlement with:		
Bulgarians	Turks	Refugees
100%	95%	40%
Are you willing to live in the same state with:		
Bulgarians	Turks	Refugees
100%	100%	60%

We see that the local ethnic communities' inclination to accept, and coexist with, one another is multiple times stronger than as regards refugees. Perceptible behind this attitude is the fear of the unknown.

Perhaps the most convincing proof of the importance of cultural difference and knowledge of the other for a better understanding and easier acceptance is contained in the words of an interviewed woman from the city of Veliko Tarnovo, who is a teacher at the local university and a translator from Arabic. She explains how lack of knowledge of certain cultural norms and values becomes a precondition for social distance and rejection.

“Bulgarians often ask themselves the question why there are young men and boys among the migrants/refugees, and why, if these people love their native land, they have not remained there to fight for it, to take part in the war, but are instead fleeing and looking for salvation in Europe. They would accept it if women and children were fleeing from the war, and would help them, but they cannot accept that young men, who should be defending their country, are fleeing. Here lies a basic ignorance of Arabic culture. In it, the man, the young male, is the most important one, because they rely on him to continue the family line, so when there is a danger, the young men are the first to save themselves.” (interview with a woman teacher in the University of Veliko Tarnovo).

We see that the lack of familiarity with the cultural norms and values of others becomes a precondition for translating one's own ideas about patriotism and love of the native land to other people, who are in fact guided by completely different values and norms; this becomes a

cause of rejecting and displaying social distance. The short way to accepting the other is by getting to know and understand him.

It has become obvious that, today, the others, those who are different, the strangers, are crossing geographical, historical and cultural borders and coming increasingly close to us. To use Bauman's words¹ again, "once a temporary irritant, today strangeness has become a permanent condition". This means that one of the basic problems of contemporary, postmodern society – upon which its future form of development and existence largely depends – is how to learn to live in the constant company of "strangers" under conditions of indeterminateness and insecurity. Here, there are two possibilities: to continue to keep away from them and build fences, in referring to the possible loss of national identity and holding high the ideas of nationalism, or to allow them to come near us and try to carry the other within ourselves, to be tolerant to others, and try to make them at least a little bit closer and more familiar. The survey results, however, show that in Bulgaria, attitudes towards refugees/migrants are prevalently negative. On the other hand, we find that the main reason why Bulgarian citizens reject refugees/migrants is not the latter's strangeness, not their cultural difference, but rather economic considerations and the fear of loss of economic and national security. Surmounting this problem is the way to surmount the negative attitudes towards people who are different from us, and who, it appears, we reject not because they are different but because we fear for what we might lose by their presence among us. In this respect, knowledge of these people's stories, of their life histories, which society does not know, and seemingly does not want to know and hear at present, would help us start to understand them better, help us see the borderline beyond which everything human begins to break down; we must try not to cross that line.

Albena NAKOVA

**MİLLİ İDENTİKLİK VƏ "BAŞQASI" (ÖZGƏYƏ) MÜNASİBƏT.
MÜASİR BOLQAR CƏMİYYƏTİNİN İKİ SİMASI
Xülasə**

Məqalədə Bolqarıstanın yeni global intensiv mobilik dövrü, sosial proseslərin müstəsna dinamizmi və milli sərhədlərin əhəmiyyətini dəyişdirən, xalqları və mədəniyyətləri biribirindən təcrid edən yeni bir ictimai quruluşun müstəsna dinamizmindən bəhs olunur.

Postmodern cəmiyyətdə milli dövlətin rolu və yerində baş verən dəyişikliklərə cavab olaraq, milli kimlik də təbii olaraq inkişaf edir. "Bolqarıstanda demoqrafik böhranın aradan qaldırılması yolları" layihəsi çərçivəsində aparılan sosial araşdırma, fokus qrup müzakirələri və seçmə müsahibələr nəticəsində əldə edilmiş empirik məlumatlara əsaslanaraq, məqalədə milli icma anlayışındakı dəyişiklik təhlil edilmişdir. Rəylərdə milli maraq, mədəni unikalıq və başqası ilə birgə yaşam tərzinə üstünlük verilmişdir.

Məqalənin ikinci hissəsində Bolqarıstan cəmiyyətinin "başqa"ya və ya bolqar vətəndaşlarının "yeni başqası"na münasibətləri öyrənilmiş, millətçi bir şəxsiyyətin formalaşması meyillərindən bəhs olunmuşdur. "Yeni başqaları", yəni son illərdə daha tez-tez sərhədləri keçməklə, Bolqarıstanda qalan, yaxud buradan tranzit kimi istifadə etməklə Qərbi Avropaya gedən miqrantlara münasibət ətraflı təhlil olunur.

Açar sözlər: milli kimlik, miqrasiya, başqası/özgə, münasibət, fərqliliklə birgə yaşam

¹ Bauman, Z. 1993. Postmodern Ethics. Wiley-Blackwell; 1 edition.

НАЦИОНАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ И ОТНОШЕНИЕ К ДРУГОМУ (ЧУЖОМУ). ДВА ОБЛИКА СОВРЕМЕННОГО БОЛГАРСКОГО ОБЩЕСТВА

Резюме

В статье предмет обсуждения вызовы Болгарии в новый глобальный век интенсивной мобильности, исключительной динамики социальных процессов и крупномасштабных преобразований, которые меняют значение национальных границ, устраняя отгороженность народов и культур, и создавая новый социальный порядок. В ответ на преобразования, происходящие в роли и месте национального государства в постмодернистском обществе, естественно, национальная идентичность проявляет себя. Основываясь на опытных данных национального представительного социального обзора, дискуссии центральной группы и подробных интервью, проводимых по проекту «Меры преодоления демографического кризиса в Болгарии», статье анализирует как смещение в понимании национальной общины - с ценности, определенной в отношении неприкосновенного национального суверенитета, к более открывает перспективе, где сотрудничество, национальный интерес, культурная уникальность и совместный опыт различия, ставшей доминантом – приводит к изменениям национальной идентичности, в сторону формирования элементов сверхнациональной европейской идентичности, где совместный опыт различия становится центральной.

Во второй части статьи говорится об отношении болгарского общества к «различию» или как тенденции формирования сверхнациональной идентичности, которая навязывает принципы совместимости и сосуществования различий, связывается с отношениями жителей Болгарии к «новым другим», т.е. беженцам(мигрантам, которые в последние года переходят наши границы все больше, и некоторых из которых остаются в Болгарии на долгой или короткий периоды времени, хотя транзитом в Западную Европу).

Ключевые слова: национальная идентичность, миграция, другой(чужой), отношения, совместное переживани различия

References

1. Anderson, B. 1983. Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. New York: Verso.
2. Armstrong J. 1982. Nations before Nationalism. University of North Carolina Press.
3. Attali, J. 1999. Fraternités. Une nouvelle utopie. Fayard.
4. Bauböck, R., T. Faist (Ed.) 2010. A Global Perspective on Transnational Migration: Theorizing Migration without Methodological Nationalism. In: Transnationalism and Diaspora: Concepts, Theories and Methods. Amsterdam: Amsterdam UP/IMISCOE.
5. Bauman, Z. 1993. Postmodern Ethics. Wiley-Blackwell, 1 edition.
6. Bauman, Z. 2000. Liquid Modernity. Malden, MA, USA: Polity Press.
7. Bauman, Z. 2007. Liquid Times. Living in an Age of Uncertainty. Malden, MA, USA: Polity Press.
8. Bell, D. 1996. The Cultural Contradictions of Capitalism. Basic Books, Anniversary edition.

9. Brass, P. 1991. *Ethnicity and Nationalism: Theory and Comparison*. New Delhi: Sage.
10. Brubaker, R. 1996. *Nationalism Reframed*. Cambridge: Cambridge University Press.
11. Brubaker, R., F. Cooper. 2000. *Beyond Identity*. *Theory and Society*, February 2000, Volume 29, Issue 1.
12. Caglar, A. S. 1997. Hyphenated identities and the limits of 'culture'. In: T. Modood and P. Werbner (eds). *The Politics of Multiculturalism in the New Europe*, London: Zed, 169-85.
13. Castells, M. 2009. *The Power of Identity. The Information Age: Economy, Society and Culture*. Vol. 2, Wiley-Blackwell, 2nd Edition.
14. Connor, W. 1978. A nation is a nation, is a state, is an ethnic group, is a ... *Ethnic and Racial Studies*, 1, 377-400.
15. Epstein, A. 1978. *Ethnos and Identity*. London: Tavistock.
16. Geertz, C. 1963. *The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States*. In: C. Geertz (ed.) *Old Societies and New States*. New York: The Free Press.
17. Greely, A. 1974. *Ethnicity in the United States: A Preliminary Reconnaissance*. New York: Wiley.
18. Halsey, A.H. 1978. Ethnicity: a primordial bond? *Ethnic and Racial Studies*, 1, 1, 124-128.
19. Hechter, M. 1974. The political economy of ethnic change. *American Journal of Sociology*, 79, 5, 1151-78.
20. Huntington, S. 2011. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Simon & Schuster.
21. Hutchinson, J. 1994. *Modern Nationalism*. London: Fontana Press.
22. Hutchinson, J., A. A. Smith (eds.) 1994. *Nationalism*. Oxford: Oxford University Press.
23. Kant, I. 2007. *Perpetual Peace*. FQ Classics.
24. Mitchell, J.C. 1974. Perceptions of ethnicity and ethnic behavior. An empirical exploration. In: A. Cohen (ed.) *Urban Ethnicity*. London: Tavistock.
25. Nagata, J. 1974. What is a Malay? Situational selection of ethnic identity in a plural society. *American Ethnologist*, 1,2, 331-350.
26. Nedelcheva, T. 2004 *Cultural Identity*. Sofia, Valentin Trayanov Pbls. (in Bulgarian) (Неделчева, Т. 2004. Културната идентичност. София, Издателство „Валентин Траянов“).
27. Okamura, J. 1981. Situational ethnicity. *Ethnic and Racial Studies*, 4, 4, 452-465.
28. Said, E. 1979. *Orientalism*. Vintage.
29. Schiller, N. G., Wimmer, A., Levitt, P., Kumar, S. (Ed.). 2007. *Methodological Nationalism and Beyond: Nation-State Building, Migration and the Social Sciences*. *Transnational Studies Reader*.
30. Shils, E. 1957. Primordial, personal, sacred and civil ties. *British Journal of Sociology*, 8, 2, 130-145.
31. Smith, A. 1981. *The Ethnic Revival in the Modern World*. Cambridge: Cambridge University Press.
32. Smith, A. 1991. *National Identity*. London: Penguin.
33. Smith, A. D., 1994, *Culture: Community and Territory: The Politics of Ethnicity and Nationalism*, Workshop of Ethnicity and International Relations, 23-24 Nov. 1994.

<http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:uOJt5JaLQ7EJ:repository.force.dmigration.org/pdf/%3Fpid%3Dfmo:1504+&cd=2&hl=en&ct=clnk&gl=bg&client=firefox-b-ab>

34. Taylor, Ch. et al. 1994. Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition. Princeton: Princeton University Press.
35. Van Berghe, P. 1981. The Ethnic phenomenon. New York: Elsevier.
36. Vetovec, S. 2007. Transnationalism. London & New York: Routledge.
37. Vetovec, S., R. Cohen. 1999. (Ed.) Migration, Diasporas and Transnationalism. Aldershot: Edward Elgar.
38. Weber, M. 1985. Wirtschaft und Gesellschaft. Fünfte, revidierte Auflage, Besorgt von Johannes Winckelmann, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.
39. Weinreich, P. 1991. Ethnic Identities and Indigenous Psychologies in Pluralist Societies. In: Psychology and Developing Societies. Vol. 3(1), 73-92.
40. Weinreich, P. 1998. Social Exclusion and Multiple Identities. In: Soundings: A Journal of Politics and Culture. Vol. 9, 139-144.
41. Weinreich, P., Luk, C.L., Bond, M. 1996. Ethnic Stereotyping and Identification in a Multicultural Context: Acculturation, Self-Esteem and Identity Diffusion in Hong Kong Chinese University Students. In: Psychology and Developing Societies. Vol.8(1), 107-169.

Rəyçi: AMEA Fəlsəfə İnstitutunun şöbə müdiri, f.f.d., dos. Zöhrə Əliyeva
Qəbul edilib: 19.09. 2019

UOT 1(09)

Rəşad ƏSGƏROV
AMEA Fəlsəfə İnstitutu, fə.l.f.d., dosent,
aparıcı elmi işçi (Azərbaycan)
asgarov_rashad@mail.ru

SOVET AZƏRBAYCANINDA FƏLSƏFİ FİKRİN İNKİŞAF İSTİQAMƏTLƏRİ

Azərbaycanda sovet hakimiyyətinin qurulması ilə Azərbaycan fəlsəfi və ictimai fikir tarixinin inkişaf istiqaməti də dövrün və siyasi ideoloji xəttin tələblərinə uyğun olaraq dəyişdi.

Sonrakı dövrlərdə marksizm hakim ideologiyaya çevrildikcə digər respublikalarda olduğu kimi, Azərbaycanda da burjua fikir cərəyanı, idealist fəlsəfi məktəb və cərəyanlara qarşı təqiblər daha da genişləndi. Amma bütün bunlara baxmayaraq, Sovet dövrünün marksizm fəlsəfəsi və materialist dünyagörüşü insanların inancını tamamilə sarsıda bilməmişdir. Xalqımız öz milli-mənəvi dəyərlərini Sovet dövründə də saxlamış və inkişaf etdirmişdir.

Məqsəd: məqaləni yazmaqda məqsəd sovet dövrü Azərbaycan fəlsəfi fikrinin inkişafı haqqında səhih məlumat yaratmaqdır

Metodologiya: işin yazılmasında analiz, sintez, induksiya, deduksiya və müqayisəli təhlil metodlardan istifadə edilmişdir

Elmi yenilik: məqalədə sovet Azərbaycanında fəlsəfi fikrin inkişaf tarixinə əvvəlki marksist dövrdən fərqli olaraq Azərbaycançılıq məfkurəsi baxımından yanaşılır və yeni dövrün tələblərinə uyğun olaraq fəlsəfi fikir dəyərləndirilir

Açar sözlər: türkçülük, fəlsəfə, milli-mənəvi dəyərlər, milli özünüdərk, milli şüur

Giriş

1920-ci ildə Azərbaycanda sosial-siyasi həyat və ictimai fikirdəki fərqli prioritetlər, onların ictimai şüurda inikası millətin siyasi və mənəvi baxımdan parçalanmasına, demokratik Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin süqutuna, ideoloji həyatda getdikcə yeni sosial quruluş olan marksizmin kök salmasına və qələbəsinə gətirib çıxartdı. Marksizm dövründə terror və siyasi repressiyalar vasitəsilə mövcud rejimə siyasi və ideoloji müxalifət olanlar, xüsusən ziyalılar müntəzəm olaraq təqib olunur və aradan götürülürdü. Bu vasitələrlə marksist-leninçi ideologiyanın hakim ideologiyaya çevrilməsi üçün geniş imkanlar yaratmağa çalışırdılar. Beləliklə də, məqsədyönlü və ardıcıl siyasi-ideoloji təbliğat vasitəsilə hakim dünyagörüşə çevrilən marksist-leninçi fəlsəfə sovet hakimiyyəti illərində özünəməxsus təkamül dövrünü keçirirdi. Bu dövrdə Azərbaycanın marksizm fəlsəfəsinə müxalif mütəfəkkirlərinin bir qismi siyasi repressiya qurbanına çevrilərək həyatla vidalaşmalı oldu, digər hissəsi isə mühacirət edərək xarici ölkələrdə siyasi və fəlsəfi fikir sahəsində öz fəaliyyətlərini davam etdirmək məcburiyyətində qaldı. Beləliklə, Azərbaycanın qeyri-marksist fəlsəfəsi mühacirətdə Şərq və Avropa ölkələrində Əhməd bəy Ağaoğlu, Əli bəy Hüseynzadə, MəmmədƏmin Rəsulzadə, Hüseyn Baykara, Mirzəbala Məmmədzadə, Əbdülvahab Yurdsevər və b. tərəfindən inkişaf etdirilir və yayılır.

XIX əsrin sonu - XX əsrin əvvəllərində Azərbaycan fəlsəfi fikrinə xas olan milli və bəşəri prinsiplər üzərində yüksələn və müstəmləkə Şərqinin dirçəliş ideologiyası kimi səciyyələndirilən ideyalar beynəlxalq məkanda türkdilli xalqları müstəqilliyə hazırlamaq baxımından olduqca zəruri idi. Bu zərurətin nəticəsidir ki, sovet hakimiyyətinin süqutundan sonra sadalanan prinsiplər zamanın sınaqlarından çıxaraq milli ideologiya və fəlsəfi dünyagörüşün ontoloji və sosioloji aspektlərinin müddəaları kimi yaşamaqdadır.

Sovet Azərbaycanında fəlsəfə

Sovet dövründə Azərbaycan ictimai və fəlsəfi fikir tarixi tamamilə marksist metodologiyanın tələblərinə uyğunlaşdırılmış və yalnız bir istiqamətdə inkişaf xətti götürmüşdü. Bu dövrdə xalqların min illərlə tarixi dövr ərzində formalaşmış özünəməxsus fəlsəfi fikri ya tamamilə təhrif olunmuş formada tədqiq edilir, ya da marksist metodoloji tələblər baxımından qoyulan meyarlara cavab vermədiyi üçün tamamilə qadağan edilirdi. Ona görə də bu dövrdə Azərbaycan fəlsəfə tarixində marksizm klassiklərinin əsərlərini tədqiq edən tədqiqatçılara daha geniş imkanlar açılır, bu sahədə tədqiqat aparmayan tədqiqatçıların əsərlərində isə bu və ya digər formada qnoseoloji, ontoloji və sosial aspektlərin marksistcəsinə izahına geniş yer verilir. Dialektik və tarixi materialist metodoloji xəttin, yanaşmanın tədqiqatçıları bəzən bu metodoloji xəttin ardıcılıqları olmayan mütəfəkkirlərdə də marksizm fəlsəfəsinin elementlərini axtarmaq cəhdinə meyil edirdilər. Ona görə də metodoloji xəttə bu illər yalnız monotonluq hakim ideologiyaya çevrilmişdi. Bu yanaşmadan kənara çıxanlar isə anti-marksist və burjua ideologiyasının davamçıları kimi, ən yaxşı halda kəskin tənqid edilir, təqib olunur və sürgün edilirdilər. Milli-mənəvi dəyərlərə münasibətdə də kəskin, barışmaz münasibəti davam etdirən marksist fəlsəfə metodoloji prinsiplərə uyğun olaraq xalqların identikliyi və milli xüsusiyyətlərini kənara ataraq sovet xalqı üçün ümumi olan prinsiplərdən çıxış edirdi. Bu isə dinə münasibətdə ateizm, yəni bütün dinlərin inkarı üzərində formalaşmış baxışların yayılmasına səbəb olurdu. Ümumiyyətlə, marksist fəlsəfədən kənara çıxan, ona yad olan hər bir cərəyan və baxışlar tənqid atəşinə tutulur, bu fəlsəfi xəttə qulluq edən, onu müdafiə edən baxışlar isə birmənalı olaraq təbliğ edilirdi. Bu isə sovet Azərbaycanında hakim fəlsəfi metodoloji xəttin biristiqamətli inkişafına şərait yaradırdı. Beləliklə, 71 il Azərbaycanda hakim olan marksizm burada alternativ fikir və cərəyanların inkişafına nəinki imkan verməmiş, həm də metodoloji yanaşmanın da təhrif olunmuş formada yalnız bir istiqamətdə formalaşmasına şərait yaratmışdır. Bu isə Azərbaycan fəlsəfi fikrinin inkişafına öz mənfi təsirini göstərmişdir.

Sovet hakimiyyəti illərində Azərbaycan xalqının fəlsəfi fikri ümumi sovet fəlsəfə elminin ayrılmaz tərkib hissəsi kimi işıqlandırılmışdır. Fəlsəfi fikir bütövlükdə sovet fəlsəfə elminə məxsus qanunauyğunluqları, meyilləri, istiqamətləri əsas götürmüş, lakin konkret Azərbaycan şəraiti ilə şərtlənmiş spesifik təzahürləri, çalarları diqqətlə təhlil etmişdir.

Sovet Azərbaycanında fəlsəfə üzrə kadrların hazırlanmasına (xüsusən 60-cı illərə qədər) A.O. Makovelski, H.N. Hüseynov, A.K. Zəkiyev, M.M. Qasımov və başqaları böyük əmək sərf etmişlər (6, s.134-154).

Fikrimizcə, fəlsəfə tarixi xalqımızın vətənpərvərlik tərbiyəsinin, milli mənlilik şüurunun inkişafının vacib vasitəsidir. Bu baxımdan fəlsəfə tariximizi əvvəllər birtərəfli formada yazılmış oçerkləri təkmilləşdirməklə, müasir demokratik tələblərə əsaslanaraq yenidən yazmaq məqsəduyğun olardı.

Sovet fəlsəfi fikir tarixi təcrübəsi göstərir ki, onun inkişafı müxtəlif siyasi cərəyanların, istiqamətlərin, xüsusilə materializm ilə idealizm tərəfdarlarının mübarizəsi – yarışı ilə xeyli dərəcədə bağlı olmuşdur. Lakin şəxsiyyətə pərəstiş və durğunluq dövründə geniş ictimaiyyətdə materializm və idealizm haqqında belə bir yanlış təsəvvür yaradılırdı ki, guya materializm yaxşıdır, idealizm isə pisdır. Adətən, idealizm pislənir və fəlsəfi bir cərəyan olaraq onun süni surətdə yaddaşdan silinməsinə təşəbbüs göstərilirdi (12).

Stalinin vəfatından sonra filosoflar daha sərbəst və yaradıcı düşünmək imkanı əldə etsələr də, 30-40-cı illərin ehkamçılığının bütün formalarından axıra qədər azad ola bilmədilər. Marksist fəlsəfəyə belə münasibət xalqların milli fəlsəfə tarixini öyrənmək işinə də öz zərərli təsirini göstərmişdi.

Azərbaycanda fəlsəfi fikrin tədqiqi sahəsində Sovet dövründə mühüm araşdırmalar aparılmışdır. Amma bu araşdırmaların birtərəfli və məqsədli olması xüsusilə qeyd edilməlidir. 1966-cı ildə Azərbaycan Elmlər Akademiyasının nəşriyyatı “Azərbaycan fəlsəfəsinin tarixinə dair oçerklər” (I cild) kitabını buraxır. Bu kitab Azərbaycan fəlsəfəsi tarixinin öyrənilməsində mühüm hadisə olmaqla yanaşı, elmi və fəlsəfi ictimaiyyətin də diqqətini cəlb etdi. Oçerklərdə diqqəti cəlb edən müsbət cəhət, hər şeydən əvvəl, burada fəlsəfi cərəyanların məntiqi inkişafda götürülməsi olmuşdur. Əsərdə fəlsəfə tarixinin bir sıra nəzəri-metodoloji problemlərinin qoyuluşu və dövrün tələblərinə uyğun düzgün həllinə cəhd edilmişdir. Lakin “Oçerklər” fəlsəfə tarixi üzrə tədqiqatların yalnız 60-cı illərə qədərki səviyyəsini əks etdirirdi. Bu hal isə son dövrlərin milli fəlsəfə tarixini öyrənməyə marağı nəinki azaldır, əksinə, getdikcə daha da artırırdı. Fəlsəfə mədəniyyətimizdə mühüm yer tutan ictimai və siyasi xadimlər müxtəlif fəlsəfi problemlər haqqında yeni-yeni əsərlər yazır, milli mədəniyyətimizə nihilist münasibət ünsürlərini aradan qaldırmağa çalışırdılar.

Məlumdur ki, Şərq xalqlarının ictimai-fəlsəfi fikir tarixində sufizm, ismailizm və başqa dini-fəlsəfi cərəyanlar tarixən mühüm və əhəmiyyətli rol oynamışlar. Tədqiqatçıların fikrincə, Şərqin böyük mütəfəkkirləri Əl-Fərabi, İbn-Sina, Cami, Nəvai və başqalarının fəlsəfi görüşlərinə sufizm nəzərəcərpacaq təsir göstərmişdir. Lakin həmin fəlsəfi cərəyanlar, 50-90-cı illərdə bəzi qiymətli məqalələr və monoqrafiyalar istisna edilməklə, hərtərəfli tədqiq edilib öyrənilməmişdir. Əksər halda isə bu cərəyanlar dini təlim adı altında əsassız olaraq tənqid edilmiş və ilahiyyatın tədqiqat obyektı kimi göstərilmişdir.

Sovet dövründə yalnız bu və ya digər idealist cərəyanlar deyil, ümumiyyətlə, İslamın Şərq xalqlarının mədəniyyət tarixində yeri, rolu məsələsi tədqiq edilməmiş qalırdı. Unutmaq olmaz ki, dini təsəvvürlərdə xalqın çoxəsrlik mənəvi-psixoloji təcrübəsi, xüsusilə insan problemi haqqında fəlsəfi düşüncələri cəmlənmişdir. Odur ki, milli fəlsəfə tarixini tədqiq edən alimlərimiz “islam və mədəniyyət” problemi ilə yanaşı, idealizmin tarixinə yenidən nəzər salmalı, onun ümummədəni, mənəvi-idraki əhəmiyyətini açıqlamalı, ayrı-ayrı dövrlərdə mühafizəkar feodal ideologiyasına qarşı müxalifət təşkil etdiyini göstərməlidirlər (16).

Məlum olduğu kimi, Sovet dövründə uzun illər din mədəniyyət sistemindən kənar edilmişdir. Lakin dini, ilahiyyatı nəzərə almadan mədəniyyətin heç bir sahəsinin vəziyyətini və spesifikasiyasını başa düşmək olmaz. Bildiyimiz kimi, İslamın yaradıcılıqda və mənəvi prosesdə çox böyük rolu vardır. O, yalnız estetik zövqün deyil, eyni zamanda ictimai həyatda etik normaların qərarlaşmasına xeyli dərəcədə kömək etmişdir. Bu mənada Sovet dövrünün Azərbaycan fəlsəfəsinin özəlliklərindən biri də dinin ya tamamilə inkar edilməsi, ya da cəmiyyətin inkişafına mənfi təsir edən amil kimi göstərilməsidir. Elə bu səbəbdən də marksist metodologiyanın tələbləri baxımından o dövrün demək olar ki, bütün tədqiqatçıları dini inkar edən ateizm məsələlərinə bu və ya digər formada öz əsərlərində toxunurdular. Bu tədqiqatçılar İslam dinini tənqid edərkən zaman və məkan amillərini nəzərə almadan dini ayin və kultları öz dövrlərinin baxış bucağından qiymətləndirməyə çalışırdılar. Bütün deyilənlərə rəğmən fəlsəfə sahəsində tədqiqat aparən alimlərimiz İslam dininin insan mənəviyyatının möhkəmləndirilməsindəki roluna və müsəlmanlar arasındakı birləşdirici amil olmasına göz yummaq məcburiyyətində qalırdılar.

Sovet dövründə öz vətəninə didərgin salınmış Əhməd bəy Ağaoğlu, Əlibəy Hüseynzadə, Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin lideri M.Ə.Rəsulzadə və Azərbaycan xalqının digər mütəfəkkir oğullarının yaradıcılığı, dünyagörüşü obyektiv tədqiq olunmamış, onlara pantürkist, panislamist və digər müxtəlif uydurma damğalar vurulmuşdur. Aydın ki, bu yanaşma heç də həqiqəti olduğu kimi əks etdirmir. Elə mühacirət həyatı yaşamış digər ziyalılarımız da Azərbaycanın fəlsəfi və ictimai fikrinin inkişafı üçün yorulmadan çalışmış və bu sahədə çoxsaylı monoqrafiyalar və məqalələr dərc etmişlər.

Azərbaycan xalqının tarixi elə gətirmişdir ki, o öz tarixinin müxtəlif dövrlərində Yaxın və Orta Şərq xalqları ilə vahid dövlət tərkibində olmuşdur. Bu isə həmin xalqların mədəniyyətlərində ideya yaxınlığı və qohumluğu ənənələrində ümumilik əmələ gətirmişdir. Lakin totalitar sistem Azərbaycan mədəniyyəti və fəlsəfi fikrinin İran, Türkiyə və digər Şərq xalqlarının mədəniyyəti və fəlsəfəsi ilə qarşılıqlı əlaqə və təsiri, mənəvi sərvətlər mübadiləsi məsələsinin qoyuluşunda belə müəyyən “şübhəli” məqamlar axtarmışdır. Məhz buna görə də Azərbaycan sosial-siyasi və fəlsəfi fikrinin qonşu xalqların mədəniyyəti ilə qarşılıqlı əlaqəsi məsələsi lazımi səviyyədə öyrənilməmişdir.

Məlum olduğu üzrə Azərbaycan xalqının zəngin fəlsəfi irsi inqilabdan əvvəl tamamilə öyrənilməmiş qalırdı. Həm də avropasentristlər Azərbaycan xalqının, ümumiyyətlə Şərq xalqlarının orijinal fəlsəfi mədəniyyəti olduğunu inkar edir, belə bir qeyri-elmi, mürtəce fikir söyləyirdilər ki, guya Şərq xalqlarının fəlsəfəsi ancaq dini-mistik baxışlardan ibarətdir, Şərq xalqlarına fəlsəfi təfəkkür deyil, dini təfəkkür xasdır. Odur ki, xalqın uzun illər boyu ağzıbağlı qalmış xəzinəsini xalqın malı etmək mühüm siyasi əhəmiyyəti olan bir məsələ idi. Başqa sözlə desək, keçmiş fəlsəfi mədəniyyəti öyrənmədən insanların nəzəri təfəkkür qabiliyyətini inkişaf etdirmək və təkmilləşdirmək son dərəcədə çətin olardı.

Bu dövrdə milli ziyalılarımızı daim düşündürən ən vacib məsələlərdən biri respublikada fəlsəfənin aktual problemlərini işləmək, Azərbaycan ictimai-fəlsəfi fikir tarixini tədqiq edib yaza bilən filosof kadrlar yetişdirmək idi. Elə bu zərurətdən də 1945-ci ildə akademik Heydər Hüseynovun təşəbbüsü ilə Azərbaycan Dövlət Universitetinin tarix fakültəsi nəzdində fəlsəfə şöbəsi yaradıldı. Onun fəlsəfənin müxtəlif məsələlərinə dair əsərləri Azərbaycan dilində ali məktəb üçün ilk dərsliklərdən olmuşdur.

Heydər Hüseynov elmi fəaliyyətə 30-cu illərin ortalarında başlamışdır. Onun çoxcəhətli elmi fəaliyyətində lap əvvəldən iki istiqamət – dialektik və tarixi materializm ilə Azərbaycan ictimai fəlsəfi fikir tarixinin tədqiqi əsas yer tutmuşdur. Alimin bu elmi istiqamətlərə müraciət etməsi heç də təsadüfün və yaxud yalnız subyektiv marağın nəticəsi deyildi. 30-cu illərdə bütün sovetlər ölkəsində marksizm-leninizmin hakim məfkurəyə çevrilməsi uğrunda mübarizə aparılır, sovet filosofları öz qüvvələrini başlıca olaraq dialektik və tarixi materializm fəlsəfəsinin təbliğinə, kommunizm ideyalarının, sosializm cəmiyyəti quruculuğu planlarının əhali arasında geniş yayılmasına yönəldirdilər. Bu, sosializm quruculuğu tələbindən irəli gələn çox mühüm bir vəzifə idi.

Akademik Heydər Hüseynovun fəaliyyətində ikinci əsas istiqamət Azərbaycan fəlsəfə tarixidir. Alimi bu sahəyə də müraciət etdirən subyektiv maraqdan daha çox həyati tələbat olmuşdur. O, doğma xalqının elmi fəlsəfə tarixini yaratmaq işinə mühüm siyasi əhəmiyyəti olan vətənpərvərlik işi kimi baxırdı (15, s.118-122).

Heydər Hüseynov doğma xalqının fəlsəfi fikrinin elmi tarixini yaratmaq işinə özünün böyük bir vətəndaşlıq borcu kimi baxmış və bu sahənin ilk, həm də görkəmli tədqiqatçılarından olmuşdur. O, Azərbaycan fəlsəfə tarixini XIX əsrin tədqiqindən, xüsusilə xalqımızın ictimai-fəlsəfi fikrinin inkişafında yeni bir mərhələ olan M.F.Axundovun dünyagörüşünü tədqiq etməklə başlamışdır. H.Hüseynov hələ 1938-ci ildə yazdığı “M.F.Axundovun fəlsəfi görüşləri” adlı əsərində M.F.Axundovun materiya, məkan, zaman, səbəbiyyət problemləri barədə fikirlərini tədqiqat obyektinə çevirərək onlara münasibət bildirmişdir. Bu mənada H.Hüseynovun “M.F.Axundovun fəlsəfi görüşləri” adlı əsəri xalqımızın elmi-fəlsəfi tarixinin yaradılması yolunda çox mühüm bir addım kimi qiymətləndirilməlidir.

H.Hüseynov böyük əzm və iradə ilə fəlsəfi və ictimai fikir tarixi sahəsində işini davam etdirərək 1949-cu ildə “XIX əsrdə Azərbaycanda ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən” adlı irihəcmli monoqrafiyasını çap etdirdi. Kitab çap olunan andan elmi ictimaiyyətin nəzərini

ciddi tədqiqat əsəri kimi cəlb etdi. Həmin monoqrafiya ayrı-ayrı oçerklər şəklində yazılmasına baxmayaraq, XIX əsrdə Azərbaycan fəlsəfəsinin inkişaf xüsusiyyətləri haqqında sistemli və bütöv təsəvvür verirdi. Qeyd etmək lazımdır ki, bu monoqrafiyada müəllifin elmi tədqiqatçılıq istedadı daha parlaq şəkildə özünü göstərmişdir.

H.Hüseynov XIX əsr fəlsəfi fikrini xalqın mənəvi həyatının digər sahələrindən təcrid edilmiş şəkildə deyil, başqa bilik sahələri ilə sıx əlaqədə götürməklə fəlsəfi fikri xalqın mənəviyyatının məğzi kimi göstərməyə çalışmışdır. O, XIX əsr Azərbaycan fəlsəfəsində gedən ideya mübarizəsinə nəzər salır, bu mübarizəni ictimai həyatda mütərəqqi və mürəbbə qüvvələr arasındakı mübarizənin inikası kimi qiymətləndirirdi.

H.Hüseynov imkan daxilində tədqiq etdiyi hər bir mütəfəkkirin dünyagörüşündə fəlsəfi problemləri ön plana çəkməklə, XIX əsr fəlsəfi fikrimizin əsas ideya cərəyanlarını və istiqamətlərini düzgün müəyyən etmişdir.

Əsərin diqqəti cəlb edən mühüm məziyyətlərindən biri ondadır ki, müəllif Azərbaycan fəlsəfəsini məhdud milli çərçivədə qapanıb qalmış bir şəkildə deyil, dünya xalqlarının fəlsəfi mədəniyyəti ilə qarşılıqlı şəkildə inkişaf edən fəlsəfə kimi tədqiq edirdi. H.Hüseynov öz əsəri ilə Azərbaycan xalqının mütərəqqi ənənəyə malik olduğunu elmi inandırıcılıqla sübut etdi və Azərbaycan fəlsəfəsində dini-mistik baxışlardan başqa orijinal heç bir şey görməyən və yaxud görmək istəməyən qeyri-elmi mürəbbə konsepsiyalara güclü zərbə vurdu. H.Hüseynovun monoqrafiyasında hər bir fəlsəfi hadisəyə konkret münasibətlə yanaşı, müasirlik ruhu daha da güclü idi.

H.Hüseynovun yaradıcılığı XX əsrin ortalarında yaranmış çox çətin və heç də birmənalı olmayan dövrdə öz vətəninə xidmət göstərməyin örnəyidir. Müasir suveren Azərbaycanda bir çoxları bununla razıdır ki, fəlsəfə tarixi mədəniyyətin, millətin özünüdərkinin ayrılmaz bir hissəsidir. Amma əvvəllər bu cür məsələlərə münasibət o qədər də birmənalı deyildi. H.Hüseynov öz əsərləri ilə, əslində, Azərbaycanın ictimai şüurunda, o dövrdəki sovet mədəni məkanında Azərbaycan fəlsəfə tarixi məfhumunu təsbit etdi. Onun bu vəzifəni yerinə yetirmək üçün nə dərəcədə böyük qüvvə sərf etməli olduğunu bu gün təsəvvür etmək çətindir. Təbii ki, keçmişdə yaşayıb-yaratmış məşhur filosoflarımıza diqqət, maraq, onların əsərlərinin təhlili, milli mədəniyyətimizə verdiyi töhfələrin yenidən dərk olunması müasir fəlsəfi fikrin mühüm tərkib hissəsidir.

Heydər Hüseynov göstərdi ki, fəlsəfə tarixi identikliyin, milli yaddaş və mədəniyyətin təşəkkülünə bilavasitə təsir göstərir. Akademikin faciəsi də onda idi ki, o fəlsəfə tarixinə dair əsərləri ilə milli şüurun, milli mədəniyyət və tariximizin fəlsəfi əsaslarının inkişafı və zənginləşməsinə kömək etməyə çalışırdı (21, s.24-31).

Marksizm fəlsəfəsi, əslində, klassik Qərb fəlsəfi fikrinin üzərində qurulmuşdu və bir tədqiqatçı kimi, Heydər Hüseynovun qarşısında başqa bir nəzəriyyəni deyil, məhz marksizmi və onun ideya-nəzəri qaynaqlarını tədqiq etmək vəzifəsi qoyulmuşdu. Lakin bu sahədə Moskvadakı və digər respublikalardakı həmkarlarından səviyyəcə geri qalmadığını sübut etmiş olan Heydər Hüseynov həm də bir Azərbaycanlı olduğunu və qarşısında duran mənəvi məsuliyyəti də unuda bilmirdi. O öz sələflərimizin dünyagörüşünü, fəlsəfi və ictimai-siyasi irsini öyrənmək və yeni nəsllə çatdırmaq, bu irsi ümumbəşəri fəlsəfi fikir kontekstində nəzərdən keçirməklə söz sahibi olduğumuz məqamları üzə çıxarmaq missiyasını da öz üzərinə götürmüşdü. Heydər Hüseynov dünyaya milli və ümumbəşəri fikrin vəhdəti prizmasından baxırdı. Amma onun fəlsəfi yaradıcılığında millilik komponenti həmişə üstünlük təşkil edirdi.

Heydər Hüseynov sadəcə bir tədqiqatçı deyildi. O, Azərbaycanda ümumən ictimai və humanitar elmlərin başında duran və onlara ideoloji və metodoloji istiqamət verən bir şəxsiyyət idi. Azərbaycanda gələcək tədqiqatların istiqaməti və dərslərlərin məzmunu onun dünyagörüşündən, mövqeyindən çox asılı idi. Bu mövqedəki milli meyillərin artması isə

Moskva üçün təhlükəli həddə gəlib çatmışdı. Heydər Hüseynov müttəfiq respublikalara verilmiş nisbi müstəqillik həddlərini çoxdan keçmiş və marksist ideologiyasının pozitiv məqamlarına istinad etməklə milli şüurun və milli mədəniyyətin inkişafı naminə imperiyanın yol verə biləcəyindən qat-qat çox işlər görmüşdü. Doğrudan da, 40-cı illərdə respublikamızda ictimai elmlərin və humanitar düşüncənin inkişaf tempi, vüsəti heyratəmiz dərəcədə yüksək idi ki, bu da repressiya dönməsi üçün bir paradoksallıq və metamarfoza sayıla bilərdi (10).

Yeni cəmiyyətin “yetişdirməsi” olan, kommunist ideologiyasının, marksist-leninçi fəlsəfənin mərkəzində dayanan, lakin milli varlığına bağlılığı qəlbindən çıxarıb ata bilməyən, sosialist cəmiyyətinin verdiyi bütün imkanlardan məhz millət üçün, xalq üçün istifadə etməyə çalışan, milli mədəniyyətimiz, mədəni-mənəvi dəyərlərimiz, ədəbi-bədii və fəlsəfi abidələrimizi kommunist ideologiyasının labirintlərindən keçirib yaşatmaq uğrunda çalışan və bu sahədə böyük uğurlar qazanan Heydər Hüseynovun daxili ziddiyyəti, görünüşü ilə mahiyyəti arasındakı fərq günlərin bir günü bolşeviklərin diqqətini cəlb etsə də, artıq o öz işini görmüşdü.

Heydər Hüseynov, bir tərəfdən qədim dövrlərdən üzü bəri peşəkar Azərbaycan filosoflarının elmi-nəzəri irsinin, ölkəmizdə yayılmış və ictimai şüurda geniş iz buraxmış fəlsəfi cərəyanların üzə çıxarılması, tədqiq edilməsi və yeni nəsllə çatdırılması istiqamətində görülən işlərin əsasını qoyurdu. O, bir tərəfdən bu işləri təşkilatlandırırıdsə, digər tərəfdən böyük şairlərimizin, yazıçılarımızın əsərlərini fəlsəfi fikir prizmasından keçirərək dəyərləndirmək, tarixçi, dilçi və ədəbiyyatşünas alimlərimizin, dövlət qulluğunda çalışan ziyalılarımızın fikirlərinin əsas fəlsəfi qayəsini və ideya yönümünü açmaq və bütün bu istiqamətlərdə hərtərəfli və sistemli tədqiqatlar aparılması üçün zəmin hazırlamaq missiyasını öz üzərinə götürmüşdü (9).

1940-80-ci illərdə Azərbaycanda fəlsəfə

Heydər Hüseynovdan sonrakı dövrdə də Azərbaycanda fəlsəfi və ictimai fikir tarixinin inkişafı istiqamətində olduqca zəruri işlər görülmüşdür. 1952-ci ildən Mehbalı Qasımov Azərbaycan Dövlət Universitetində fəlsəfə kafedrasına və Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyasının fəlsəfə bölməsinə rəhbərlik etməyə başladı. Bu dövrdə milli ziyalılardan fəlsəfəni tədqiq və tədris etməklə yanaşı, Azərbaycan ictimai fikir tarixinin tədqiqini davam etdirmək tələb olunurdu. Azərbaycan ictimai fikir tarixinin yazılması üçün Mehbalı Qasımov belə bir mövqedən çıxış edirdi ki, hər bir xalqın ictimai-fəlsəfi fikri dərin özünəməxsusluqla yanaşı, digər xalqların qabaqcıl fikri ilə qarşılıqlı formalaşır və inkişaf edir. Məsələlərə konkret tarixilik prinsipindən yanaşan Mehbalı Qasımov “Rusiyanın XIX əsr qabaqcıl ideyalarının Azərbaycanda ictimai fikrin inkişafına təsiri” adlı doktorluq dissertasiyası yazır. Həmin tədqiqat müəllifdən nəinki Şərq və Azərbaycan ictimai fikir tarixini, habelə rus inqilabi demokratizmini mükəmməl bilməyi tələb edirdi. Bunun üçün o, N.Q.Çernişevski, A.İ.Gertsen, V.Q.Belinski, N.A.Dobrolyubovun dünyagörüşünə dərinlən bələd olmalı idi. Tədqiqat işinin Moskvanın fəlsəfi ictimaiyyəti qarşısındakı müvəffəqiyyətli müdafiəsi Mehbalı Qasımovun çətinliyin öhtəsindən uğurla gəldiyini göstərirdi.

Bu dövrdə Azərbaycanda estetik fikrin öyrənilməsində Mehbalı Qasımovun “M.F.Axundov və XIX əsrin rus inqilabi demokratik estetikası”, “Azərbaycan estetik fikrinin tarixindən” adlı əsərləri əsas mənbə rolunu oynamağa başladı.

Sovet Azərbaycanında fəlsəfi fikrin tədqiqi və öyrənilməsində Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyasının müxbir üzvü, professor Ziyəddin Göyüşovun da xüsusi rolu olmuşdur. Onun “Sovet Azərbaycanında fəlsəfi fikir” monoqrafiyasının nəşri 1938-75-ci illərdə Sovet Azərbaycanında fəlsəfi tədqiqatların əsas istiqamətlərini öyrənmək baxımından xüsusilə əhəmiyyətlidir (25,s.147).

Ziyəddin Göyüşov tədqiqatlarında fəlsəfə ilə məşğul olan elmi tədqiqat müəssisələrin yaradılması və fəlsəfə kadrlarının artması məsələləri araşdırılır, dialektik materializm, dialektik məntiq və təbiətşünaslığın fəlsəfi problemləri, tarixi materializm, elmi kommunizm, fəlsəfə tarixi, estetika, etika, elmi ateizm sahəsində aparılan tədqiqatlar haqqında yığcam və müfəssəl məlumat verilir. Yeni mərhələ respublikada fəlsəfə kadrlarının həm kəmiyyət, həm də keyfiyyət cəhətdən yüksəlişi, elmi tədqiqat işi ilə tədris işinin daha sıx əlaqələndirilməsi, ideoloji həyatda fəlsəfə kadrlarının iştirakının güclənməsi, fəlsəfi fikirdə tədqiqatçılıq istiqamətinin genişlənməsi və dərinləşməsi ilə səciyyələnir. Fəlsəfi kadrların hazırlanmasına bu dövrdə böyük əmək sərf etmiş tədqiqatçılar haqqında geniş məlumat verilir (7).

Ziyəddin Göyüşov sovet hakimiyyəti illərində Azərbaycan xalqının fəlsəfi fikrini ümumi sovet fəlsəfə elminin ayrılmaz tərkib hissəsi kimi işıqlandırmağa çalışmışdır. O, bütövlükdə sovet fəlsəfə elminə məxsus qanunauyğunluqları, meylləri, istiqamətləri əsas götürmüş, lakin konkret Azərbaycan şəraiti ilə şərtlənmiş spesifik təzahürləri, çalarları diqqətlə təhlil etmişdir. Əsərdə göstərilir ki, sosial-iqtisadi və mənəvi həyatımızdakı irəliləyişlər, ideologiya sahəsində ardıcıl, məqsədyönlü iş aparılması, mənəvi-psixoloji iqlimin yaxşılaşdırılması, marksist-leninçi fəlsəfənin müxtəlif sahələrində elmi tədqiqat işlərini daha da genişləndirmək, dərinləşdirmək, onların səmərəsini yüksəltmək üçün əlverişli şərait yaratmışdır.

Bu dövrün xarakterik cəhətlərindən biri də odur ki, milli-mənəvi dəyərlərə və dinə qarşı mübarizə bu zaman daha geniş vüsət almışdır. Demək olar ki, ideoloji sahədə tədqiqat aparan bütün tədqiqatçılar bu və ya digər formada dinə qarşı mübarizə məsələsinə toxunmağa məcbur edilmiş və yaxud dini dəyərləri tam olaraq ifşa etməyə istiqamətləndirilmişlər. Onlar çox zaman dini dəyərlərin tənqidində müasir zamandakı vəziyyətlə tarixən formalaşmış dəyərləri bu günümüzün meyarları baxımından tənqid edirdilər. Bu isə hadisələrə yanaşmada tarixi-müqayisəli metod baxımından olduqca səhv və təhrif olunmuş yanaşma idi.

Sovet dövründə Azərbaycanda ən çox tədqiq olunan sahələrdən biri də etik və estetik fikir tarixi idi. Bu sahədə tədqiqat aparan tədqiqatçıların qarşısına qoyulmuş ən böyük vəzifə keçmiş əxlaq və estetik dəyərləri kəskin surətdə tənqid etmək (marksist ideoloji tələbərə tam cavab vermədiyi üçün), vətəndaşları yeni dövrün (Sovet dövrünün) əxlaq kriteriyaları baxımından hazırlamaq və onları marksist əxlaq və estetik baxışlara alternativ ola bilən heç bir nəzəriyyə və cərəyanların olmamasına inandırmaq idi. Bu sahədə tədqiqat aparan alimlərdən Ziyəddin Göyüşov və Aslan Aslanovun xidmətləri olduqca böyük idi. Azərbaycanda mənsub olduğu xalqın, müxtəlif nəsiləndən olan insanların intellektual səviyyəsinin daha da yüksəlməsi naminə yorulmadan, səylə çalışan akademik Aslan Aslanov ölkənin ən möhtəşəm ali təhsil ocağı olan Universitetin fəlsəfə kafedrasında müəllim kimi pedaqoji fəaliyyətə başlayanda belə bir ideya inamını əsas götürdü: gənclərdə, habelə müxtəlif nəsiləndən olan insanlarda etik-estetik mədəniyyətin inkişafı problemi xüsusi tədqiqat obyektinə çevrilməlidir.

Köhnə ictimai-siyasi sistemdən fərqli olaraq yeni dövrdə fəlsəfəyə münasibət müsbət mənada dəyişmişdir. Fəlsəfəyə inzibati göstərişlər artıq keçmişdə qalmışdır. İnzibati amirlik sisteminin hakimiyyət piramidasından tez-tez səslənən fəlsəfə və digər ictimai elmlərin praktikada geridə qalması kimi çürük fikirlər keçdiyimiz tarixin yaddaşına özünün mənasızlığı ilə həkk olunmuşdur.

Həqiqəti dərk etməkdə güzəştəz cəhdlər, formalaşmış doqmanı dağıtmaq, tənqid üçün fəlsəfi mühakimələrin irəli sürülməsində sərbəstlik insan həyatının demokratikliyini təmin edən sosial inkişafın yüksək pilləsinə nail olduqda baş verir. Yeniləşmələr dövrünü yaşayan cəmiyyətimiz öz mahiyyətinə görə hər bir insanın bütövlükdə əsaslandırılmış dünyagörüşünün, onun bütün başqa fəaliyyət sahələrinin effektiv metodologiyasını və davranışını nizamlayan dəyərlər sistemini təmin edən elmi fəlsəfəyə möhtacdır(19).

Müasir dövrdə filosofların və müxtəlif elm sahəsində çalışan mütəxəssislərin ittifaqını möhkəmləndirmək zərurətə çevrilib. Bu hal isə fəlsəfənin inkişafı üçün tamamilə gərəklidir. Qeyd etdiyimiz zərurət ödənildikdə fəlsəfə ilə praktika arasında sıx əlaqə yaratmaq asanlaşır. Fəlsəfə ilə digər elmi dairələr arasında əlaqələrin möhkəmlənməsi, bir tərəfdən müasir elmi hadisələrin, praktikanın, cəmiyyətin maddi və mənəvi həyat fenomenlərinin dərk olunmasına kömək edirsə, digər tərəfdən insanlara böyük xeyir gətirir. Buna görə də belə əlaqədən kənarda fəlsəfənin inkişafını təsəvvür etmək qeyri-mümkündür.

Təəssüf ki, sovet məkanında fəlsəfədə varislik prinsipi pozulmuşdur. Totalitarizmin hakim olduğu dövrdən başlayaraq əvvəllər mövcud olan azad fəlsəfi düşüncə tərzini qadağan edilmişdir. Müxtəlif fəlsəfi məktəblər qarlaşmağa başlayan siyasi sistemlə ziddiyyət təşkil etmiş və son nəticədə ömrünü məğlubiyyətlə başa vurmuşdur. Azad düşüncə tərzinə malik olan fikir fədailəri məhv edilmiş, onlardan bəziləri xarici ölkələrdə disident filosof kimi yaşamışlar.

İndi keçmiş siyasi sistemdə mövcud olan fəlsəfi bilikləri nihilist mövqe tutaraq tamamilə rədd etmək istər mənəvi, istərsə də elmi baxımdan düzgün deyildir. Əlbəttə, Sovet dövründə formalaşmış fəlsəfənin mütərəqqi cəhətləri qorunub saxlanılmalı, cəmiyyətin sivil normalara uyğun olaraq inkişafı ilə ziddiyyət təşkil edən hissəsi isə atılmalıdır. Yalnız varislik prinsipinə əməl etməklə insanların onilliklər ərzində topladığı mənəvi sərvətləri nəsil-dən-nəslə ötürmək mümkündür. Bir-birinə zidd olan fikirlərin, müddəaların, fəlsəfi düşüncələrin mübarizəsi fəlsəfəni daha da zənginləşdirir. Sovet dövründə bu mübarizə doqmatik və tənqidi fikirlər arasında mövcud olmuşdur. Doqmatik fəlsəfə ictimai varlığın və ictimai şüurun reallıqlarını bayağı şəkildə əks etdirmiş, əzbəçilikdən, sitatçılıqdan, subyektiv şərhçilikdən başqa bir şey deyildir. Yaradıcı fəlsəfə isə real praktikaya, konstruktiv tənqidi baxımdan yanaşmışdır. Təəssüf ki, doqmatik düşüncə tərzini yaradıcı, tənqidi fikirlər üzərində dominantlıq qazanmışdır. Bunun isə əsas səbəbi fəlsəfənin siyasətə qurban verilməsi olmuşdur. Fikrimizcə, fəlsəfi fikrin onun subyektlərindən özgələşməsinin qarşısını sərbəst düşüncəyə şərait yaradan demokratik cəmiyyətdə almaq mümkündür (2).

Məlum olduğu kimi, keçmiş sovet cəmiyyəti dövründə mövcud olan marksist-leninçi ideologiya Sovetlər İttifaqına daxil olan xalqların, o cümlədən Azərbaycan xalqının tarixi keçmişinin, böyük şəxsiyyətlərinin, milli ənənələrinin arxa plana keçirilməsinə və unudurulmasına xidmət etmiş, əvəzində vahid sovet ailəsi, son onillikdə isə ümumi "sovet xalqı" anlayışı diktə olunmuşdur. Dünya şöhrətli qırğız yazıçısı Çingiz Aytmatov xalqların soykökünün, tarixinin və milli dəyərlərinin zorla unudurulması proseslərini "manqurtlaşdırma" kimi qiymətləndirmiş və özünün "Əsrə bərabər gün" adlı məşhur romanında kəskin tənqid etmişdi. Uzaq və yaxın tarixdə xalqların tarixi taleyində mühüm rol oynamış böyük şəxsiyyətlər çox vaxt istismarçı, dinçi, yaxud millətçi və ya müsavətçi adı ilə damğalanmışlar. Bundan başqa, müəyyən olunmuş dövlət nəzarəti vasitəsilə arxivlərdə tarixi hadisələrə və şəxsiyyətlərə aid mühüm sənədlər "tam məxfidir" qurifi ilə saxlanılmış, onların istifadəsinə xüsusi icazə tələb olunmuşdur. Ona görə də Sovet dövrünün Azərbaycan ictimai fikir tarixi gerçəkliyi göstərmək əvəzinə, müəyyən edilmiş hazır ideoloji sxemlər əsasında dəyərləndirmə yolu ilə getməli olmuşdur.

Cəmiyyətdə fəlsəfi problemin qoyuluşu özlüyündə fəlsəfənin həyatla əlaqəsini, həyatın fəlsəfənin qarşısına qoyduğu vəzifələrin fəlsəfə tərəfindən hansı səviyyədə dərk olunması, onun həyatın gedişinə hansı məzmununda, hansı səviyyədə və istiqamətdə müdaxilə edə və təsir göstərə bilməsi məsələlərinin araşdırılmasını tələb edir. Təbii ki, həyatla bağlı olan fəlsəfə gerçəkliyi öyrənmə prosesində öz strukturuna, prinsiplər və anlayışlar sistemində, çıxış etdiyi fundamental məqamlara nəzər salmalı, həyatla uzlaşmayan, sxolastik və ehkam xarakterli müddəalardan əl çəkməli, yeni anlayış və prinsiplər sistemi işləyib hazırlamalıdır. Bunu bir

tərəfdən dünyanın dərk olunması prosesində təfəkkürün zənginləşərək əvvəlki hədudunda qala bilməməsi, digər tərəfdən isə yeni-yeni hadisələrin öyrənilməsi, aşkara çıxarılması prosesi tələb edir. Bu vəziyyət yalnız fəlsəfə elminə aid olmayıb, ümumiyyətlə, elmin inkişafının ümumi daxili qanunauyğunluğudur.

Dünya tarixinin gedişi elədir ki, o, həmişə müəyyən iqtisadi və sosial-siyasi sabitlik dövrü keçdikdən sonra həmin münasibətlərin köhnəlməsi və yeni münasibətlərin yaranması prosesinə məruz qalır. Bu dövr həmişə bir epoxadan başqa epoxaya keçid dövrüdür. Bu keçid dövrü Azərbaycan fəlsəfi fikir tarixinə öz yenilikləri ilə daxil oldu. Bunun nəticəsində də fəlsəfi fikir tariximiz yenidən dəyərləndirildi və orada olan birtərəfli baxışlara və münasibətlərə obyektiv qiymət verildi.

Fəlsəfi biliklərin təbiəti elədir ki, onlara yiyələnmək gerçəkliyin nəzəri şəkildə qavranılması meyilini doğurur, həyatın hələ öyrənilməmiş cəhətlərinə maraq oyadır, yeninin dərk edilməsinə yol açır. Məhz buna görə də müasir dövrdəki metodoloji müzakirələr iştirakçılarda fəlsəfi problemlərə dərin və daimi həvəs yaratmaq, nəzəriyyə və nəzəri məsələlərə meyili gücləndirmək, əldə olunmuş nailiyyətlərlə kifayətlənməmək hissini inkişaf etdirmək yolu ilə faydalı rol oynaya bilər.

Beləliklə, XX əsrdə Azərbaycan fəlsəfi və ictimai fikir tarixi özündə bir çox çatışmazlıqları və alternativ fikir və baxışlara qarşı sərt və barışmaz mövqeyi ehtiva etsə də marksist metodoloji əsaslarda inkişaf etmiş, fəlsəfə tariximizin ayrı-ayrı dövrlərinin tədqiqi sahəsində nailiyyətlərlə yaddaşlarda qalmışdır. Bu dövrdə ancaq dialektik və tarixi materialist istiqamətdə tədqiqatlara üstünlük verildiyi üçün bu sahədə tədqiqat aparmayan mütəfəkkirlərin yaradıcılığında ya dolayısı ilə materializm və dialektika üsürləri axtarılır, ya da onların tədqiqinə birtərəfli olaraq burjua tədqiqatçısı damğası vurularaq fəaliyyətləri haqsız olaraq tənqid edilirdi. Burjua damğası adı altında tənqid edilənlər öz əsərlərində milli və mənəvi dəyərlərimizin spesifik xüsusiyyətlərini tədqiqat obyektinə çevirən tədqiqatçı ziyallarımız idi. Bu isə hakim ideoloji baxışlara qarşı çıxmaq, hakim rus-sovet ideoloji xəttinin marksist metodologiyasına qarşı çıxmaq kimi qəbul edilirdi. Ona görə də həmin milli ziyalılar ən yaxşı halda tənqid, bəzi hallarda isə Sibirə sürgün edilirdilər. Belə bir şəraitdə Azərbaycan fəlsəfi və ictimai fikri müəyyən çərçivədə olsa da inkişaf edir, tarixi materializm, dialektika, etika, estetika və sair sahələrdə ideoloji xəttə uyğunlaşmış tədqiqatlar aparılır və yeni monoqrafiyalar çap edilirdi. Əlbəttə, bu dövr marksist metodoloji istiqamətdə olsa da respublikamızda ilk fəlsəfi dərsliklər və dərs vəsaitləri yazılır, marksist baxımdan da olsa bir çox Qərb tədqiqatçılarının əsərləri dilimizə tərcümə edilirdi. Beləliklə, Azərbaycan tədqiqatçıları bütün sadalanan bu əsərlər vasitəsilə Qərb və Şərq fəlsəfəsinə və ictimai fikir tarixinə körpülər salır və fəlsəfi fikrin inkişafı üçün münbit zəmin hazırlayırdılar. Bu hal isə Azərbaycan fəlsəfə tarixinin milli, sinfi, marksist və ya hər hansı bir zəmində olursa olsun dinamik inkişafı üçün mühüm əhəmiyyət kəsb edirdi.

Nəticə

Beləliklə deyə bilərik ki, sovet hakimiyyəti Azərbaycanda qurulduqdan sonra Azərbaycan fəlsəfi və ictimai fikir tarixinin inkişaf istiqaməti də dövrün və siyasi ideoloji xəttin tələblərinə uyğun olaraq dəyişdi. Bu dövrdə milli fəlsəfi kadrların yetişdirilməsi və Azərbaycanda marksizm-leninizm fəlsəfəsinin əsaslarını möhkəmləndirmək üçün onlarla azərbaycanlı gənc Moskva, Sankt-Peterburq, Kiyev və digər şəhərlərə göndərilmişdir. Həmin kadrların sonrakı fəaliyyəti nəticəsində Azərbaycanda marksizm-leninizm klassiklərinin başlıca fəlsəfi əsərləri dilimizə tərcümə olunmuş və respublikada marksizm-leninizm dünyagörüşü formalaşdırılmışdır. Bu filosofların Azərbaycanda fəaliyyəti müvafiq sahədə insanlarda fəlsəfi təfəkkürün formalaşmasına və inkişafına öz töhfəsini vermişdir. Sonrakı dövrlərdə marksizm hakim ideologiyaya çevrildikdən və möhkəm təmələ malik olduqdan

sonra digər respublikalarda olduğu kimi, Azərbaycanda da burjua fikir cərəyanı və idealist fəlsəfi məktəb və cərəyanlara qarşı təqiblər genişlənmişdir. Respublikada ateist fəlsəfi fikrin formalaşdırılması və təbliği məqsədilə müxtəlif təşkilatlar yaradılmış, din bir növ cəmiyyətin inkişafını ləngidən, onun tərəqqisinə mane olan amil kimi tamamilə inkar edilmişdir. Ateist fikrin insanların şüurunda yerləşdirilməsi üçün mütəmadi olaraq dinə qarşı kampaniyalar təşkil olunmuşdur. Amma sadalanan məsələlərə baxmayaraq, sovet dövrünün marksizm fəlsəfəsi və materialist dünyagörüşü insanların inancını tamamilə sarsıda bilməmiş və xalqımızın milli-mənəvi dəyərlərini Sovet dövründə saxlamış və inkişaf etdirmişdir. Hazırkı dövrdə artıq marksist fəlsəfə tarixin arxivinə çevrilmiş və müstəqil dövlətimizin əsas ideoloji xəttini müəyyən edən azərbaycançılıq məfkurəsi xalqımızın daha da möhkəm təməllər üzərində birləşməsinə zəmin yaratmışdır. Biz əminik ki, bu təməl milli-fəlsəfi fikrimizin türkdilli xalqların və dünyanın qabaqcıl ölkələrinin fəlsəfi fikri ilə qarşılıqlı əlaqədə daha da güclənməsinə və inkişaf etməsinə təkan verəcəkdir.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1. Aslanov A. Estetika aləmində. Bakı: Yazıçı, 1987.
2. Bəşirov A. Keçid dövrü və onun fəlsəfi təhlili. "Xalq qəzeti", 15 fevral 2008.
3. Daşdəmirov Ə. Nəzəri və əməli fəaliyyətin metodoloji əsası kimi marksizm-leninizm fəlsəfəsinin əhəmiyyəti haqqında. "Azərbaycan Kommunisti", 2 fevral 1982.
4. Əhmədov Ə. Azərbaycanda marksizm-leninizm fəlsəfəsi ideyalarının yayılması. Bakı: Azərnəşr, 1962.
5. Əliyev H. Müstəqilliyimiz əbədidir. Otuz altıncı kitab. Bakı: Azərnəşr, 2011.
6. Hacıyeva A. Akademik Heydər Hüseynov. Bakı: Elm, 2015.
7. Həbibbəyli İ. Azərbaycan elminin müasir inkişaf mərhələsinin banisi. "Azərbaycan" qəzeti, 11 dekabr 2016.
8. Hüseynov H. XIX əsr Azərbaycan ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən. Bakı: Zəkiyev, 2006.
9. Xəlilov S. Böyük filosofun ölməzlik yolu. Heydər Hüseynov və onun Azərbaycan fəlsəfi fikir tarixində yeri. "Xalq" qəzeti, 20 may 2003.
10. Xəlilov S. H. Hüseynov və Azərbaycan milli fəlsəfi fikrində oyanış məqamı. "Elm" qəzeti, 30 may 2003.
11. Xəlilov V. Görkəmli alim, pedaqoq, şair akademik Aslan Aslanov-90. Xalq qəzeti, 25 iyun 2016.
12. İsmailov M. V. İ. Lenin və məntiq məsələləri. "Elm və həyat" jurnalı. Bakı, №9, 1980.
13. Görkəmli filosof. "Kommunist" qəzeti, 18 may 1986.
14. Köçərli F. Azərbaycan fəlsəfəsinin tədqiqi. Bəzi nəzəri metodoloji məsələlər. "Kommunist" qəzeti. 18 iyun 1980.
15. Köçərli F. Azərbaycanda fəlsəfə elminin inkişafında akademik Heydər Nəcəf oğlu Hüseynovun rolu. Azərbaycan SSR EA Xəbərləri. Tarix, fəlsəfə, hüquq, 1969, №1.
16. Köçərli F. İctimai elmlərin aktual vəzifələri. "Kommunist" qəzeti, 16 avqust 1972.
17. Köçərli F. Sosializmin yüksəlib kommunizmə keçməsinin qanunauyğunluqları. Bakı, 1959, №15.
18. Köçərli F. Yeni cəmiyyət və yeni insan. "Respublika" qəzeti, 22 fevral 2004.
19. Quluzadə Z. Humanitar elmlərin tədqiqi və tədrisinin bəzi konseptual məsələləri. "Şərq fəlsəfəsi problemləri" beynəlxalq elmi-nəzəri jurnal, Bakı 2009, №1.
20. Quluzadə Z. XX əsrin sonu - XXI əsrin əvvəli. Mənəvi mədəniyyət tarixi kontekstində fəlsəfə və fəlsəfə tarixinin tədqiqinin aktual və mübahisəli problemləri. "Şərq fəlsəfəsi problemləri" beynəlxalq elmi-nəzəri jurnal, Bakı, 2012, №1.

21. Məmmədzadə İ. Məşhur Azərbaycan filosofu Heydər Hüseynovun yubileyinə dair və ya bir daha fəlsəfə tarixi və müasirlik arasında əlaqələr barədə. Azərbaycan bu gün və sabah, №: 11 (18), noyabr 2008.

22. Mikayılov N. Elmi kommunizm ideyalarının Azərbaycanda yayılması. Bakı: Elm, 1988.

23. Mikayılov N. İnqilab haqqında Lenin təliminin Azərbaycanda müdafiəsi və təbliği. Bakı: Elm, 1984.

24. Səlimov V. Keçid dövrü fəlsəfəsi – konseptual dəyişikliklər. “Xalq” qəzeti 15 oktyabr 1996.

25. Геюшев З. Б. Философская мысль в Советском Азербайджане. Краткий очерк. Баку: Элм, 1979.

26. Геюшев З. Этическая мысль в Азербайджане. Баку, 1968.

27. Кулизаде З. А. Концептуальные проблемы исследования социокультурного развития (конец XX – начало XXI вв.) II. Баку, 2009.

28. Маковельский А.О. Развитие философских наук в Советском Азербайджане. М, 1948.

Рашад АСКЕРОВ

НАПРАВЛЕНИЯ РАЗВИТИЯ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ В СОВЕТСКОМ АЗЕРБАЙДЖАНЕ

Резюме

С установлением советской власти в Азербайджане изменилось направление развития истории философской и общественной мысли в стране соответственно требованиям эпохи и политической, идеологической линии. В советские годы, когда марксизм стал правящей идеологией в Азербайджане, усилились преследования идеалистических философских школ и течений. Религия стала дискредитироваться как фактор, препятствующий развитию общества. Несмотря на это, марксистская философия и материалистическое мировоззрение советской эпохи не смогли подорвать веру людей. Наш народ и в эпоху Советской власти сохранил и развил свои национально-духовные ценности.

Сейчас идеология азербайджанства определяет основную идеологическую линию нашего независимого государства.

Ключевые слова: тюркизм, философия, национально-нравственные ценности, национальное самосознание.

Цель: предоставить достоверную информацию о развитии философской мысли в Азербайджане в советский период

Методология: в исследовании были использованы методы анализа, синтеза, индукции, дедукции и сравнительного анализа.

Научная новизна: в статье история философской мысли а советском Азербайджане трактуется не с точки зрения марксистской эпохи, с точки зрения идеологии азербайджанства, а ее философские взгляды оцениваются в соответствии с требованиями новой эпохи.

TENDENCIES IN DEVELOPMENT OF PHILOSOPHICAL THOUGHT IN SOVIET AZERBAIJAN

Abstract

Along with the establishment of Soviet power in Azerbaijan tendency in development of history of philosophical and public thought was changed in the country in correspondence with demands of epoch and political ideological line.

In Soviet years, when Marxism became ruling ideology in Azerbaijan, pursuits of idealistic philosophical schools and trends increased, Religion turned to be discredited as a factor hindering progress of society. Despite this, Marxist philosophy and materialistic world view of soviet epoch could not manage to shake the peoples belief. Our people still in epoch of Soviet power have maintained and developed own national spiritual values.

New, ideology of Azerbaijanism determines the basic ideology of our independent State.

Keywords: Turkism, philosophy, national-moral values, national self-cognition, national consciousness.

Purpose: To provide reliable information on the development of philosophical thought in Azerbaijan in the Soviet period.

Methodology: The study used methods of analysis, synthesis, induction, deduction and comparative analysis.

Scientific novelty: In the article, the history of philosophical thought in Soviet Azerbaijan is interpreted differently than in the previous Marxist era, from the point of view of the ideology of Azerbaijanism, and its philosophical thought is evaluated in accordance with the requirements of the new era.

Rəyçi: AMEA Fəlsəfə İnstitutunun baş elmi işçisi, f.e.d. Rafail Əhmədli

Qəbul edilib: 04.11. 2019

UOT 32

Samirə HƏBİBBƏYLİ

AMEA Hüquq və İnsan Haqları İnstitutu, dissertant

samira.habibbayli@gmail.com(Azərbaycan)

AZƏRBAYCAN RESPUBLİKASI VƏ GÜRCÜSTAN ARASINDA ENERJİ SAHƏSİNDƏ ƏLAQƏLƏR

Məqalədə Azərbaycan Respublikası və Gürcüstan arasındakı enerji sahəsindəki əlaqələrin həm tarixi, həm də müasir vəziyyəti ətrafı təhlil olunur. Bakı-Tbilisi-Ceyhan, Bakı-Supsa və digər kəmərlərin çəkilişi ilə bağlı problemlər, tranzit ölkə kimi Gürcüstanın mövqeyi dərinə işıqlandırılır. Bildirilir ki, enerji sahəsində hər iki ölkənin geosiyasi mövqeyinin və maraqlarının nəzərə alınmasına diqqət yetirilib. Qeyd olunur ki, tranzit ölkə kimi Gürcüstan enerji layihələrindən yüksək gəlir götürür və bu da iqtisadiyyatın davamlı inkişafına kömək edir.

Məqsəd: Azərbaycan Respublikası və Gürcüstan arasında enerji sahəsində əməkdaşlığın öyrənilməsi və gələcək perspektivlərin qiymətləndirilməsi

Metodologiya: müqayisəli təhlil

Elmi yenilik: Azərbaycanın həyata keçirdiyi enerji layihələri təkcə özünün deyil, həm də Gürcüstanın inkişafında əsas hərəkətverici qüvvədir. Əlaqələrin inkişafı və strateji müttəfiqlik səviyyəsinə yüksəldilməsi hər iki ölkənin böyük güclərin təzyiqlərindən qurtulmasının və davamlı iqtisadi inkişafının qarantıdır.

Açar sözlər: enerji layihələri, karbohidrogen ehtiyatlar, neft strategiyası, Bakı-Tbilisi – Ceyhan əsas ixrac marşrutu, Cənub Qaz Dəhlizi.

Giriş

Azərbaycanın dövlət müstəqilliyi bərpa edildikdən sonra qarşıya qoyulan əsas məqsədlərdən biri də təbii sərvətlərdən sərbəst şəkildə, Azərbaycan xalqının və dövlətinin mənafeyinə uyğun olaraq istifadə edilməsi idi. Məlumdur ki, Azərbaycanın ən böyük təbii sərvəti olan karbohidrogen ehtiyatları uzun illər xaricilər tərəfindən talan edilmişdi. Öz karbohidrogen ehtiyatlarına sahib çıxmaq, onları sərbəst şəkildə istehsal etmək, əldə edilən məhsulu müstəqil və etibarlı marşrutlarla dünya bazarlarına çıxarmaq Azərbaycanın hüququ idi.

SSRİ-nin süqutu ərəfəsində Xəzər regionunda karbohidrogen ehtiyatlarının tükəndiyinə dair müəyyən fikirlər səsləndirilirdi [25,s.284]. Bunlar əsasən Azərbaycanı enerji bazarından uzaq tutmaq üçün aparılan təbliğat xarakterli məlumatların yayılmasından ibarət idi. Lakin bu fikirlər özünü doğrultmadı. XX əsrin 80-ci illərinin sonlarından etibarən bir sıra Qərbi ölkələrinin kampaniyaları Xəzər regionunun enerji ehtiyatlarına maraq göstərməyə başladılar. Müstəqilliyin ilk illərində enerji ehtiyatlarının əldə edilməsi və dünya bazarına çıxarılması üçün müəyyən addımlar atılsa da, bu sahədə dönüş nöqtəsi Heydər Əliyevin hakimiyyətə qayıdışından sonra həyata keçirdiyi neft strategiyasından sonra baş verdi. Azərbaycan Respublikasının Prezidenti Heydər Əliyev neft-qaz resurslarından Azərbaycanın inkişafı və güclənməsi üçün son dərəcə səmərəli istifadə edilməsini vacib sayaraq qeyd edirdi:

“Neft Azərbaycanın ən böyük sərvətidir və xalqa, özü də təkcə indiki nəsillərə deyil, həm də gələcək nəsillərə mənsubdur”[2].

Bir neçə ay davam edən gərgin danışıqların sonunda 1994-cü il sentyabrın 20-də dünyanın 11 transmilli neft şirkəti ilə Xəzər dənizinin Azərbaycan sektorunda yerləşən

“Azəri”, “Çıraq” yataqlarının və “Günəşli” yatağının dərinşulu hissəsinin kəşfiyyatı, işlənməsi və hasilatın pay bölgüsü sazişi – “Əsrin müqaviləsi” imzalandı[27]. Neft strategiyasının təməlini təşkil edən bu müqavilə Azərbaycanın Qafqaz və Xəzər dənizi regionunda mühüm rol oynamasına, enerji resurslarının çıxarılması üzrə beynəlxalq mərkəzlərdən birinə çevrilməsinə imkan yaratdı.

Əsrin müqaviləsinin bağlanmasından sonra neftin tranziti üçün əlverişli yollar axtarılmasına başlandı. Azərbaycanın dünya okeanına birbaşa çıxışı olmadığından neftin daşınması üçün tranzit olaraq qonşu ölkələrdən birinin və ya bir neçəsinin ərazisindən istifadə edilməli idi. Qafqaz regionunda mövcud olan münafişələr neftin nəqlinə ciddi təsir edirdi. Ermənistanın Azərbaycana qarşı hərbi təcavüzü nəticəsində yaradılmış Dağlıq Qarabağ münafişəsi, Çeçenistanda aparılan müharibə neftin nəqlinə maneə olan səbəblərdən sadəcə ikisi idi[25,s.310]. Ermənistan öz təcavüzkarlıq siyasətindən əl çəkib işğal etdiyi ərazilərə olan iddialarından imtina etsə idi, bəlkə də neftin nəqlinin bu ölkədən keçərək Naxçıvana, oradan da Aralıq dənizinə çatdırılması məsələsi müzakirə oluna bilərdi. Ermənistanın işğalçılıq siyasəti onu həm öz enerji təhlükəsizliyini təmin etməkdən, həm də regionda həyata keçirilən bütün global və regional layihələrdə iştirak etməkdən məhrum etdi.

Rusiya israrla neftin öz ərazisi ilə nəql olunmasına çalışırdı. Rusiyanın təklif etdiyi Bakı-Novorossiysk neft boru kəməri köhnə, tranzit haqları yüksək, ötürücülük baxımından yetərsiz idi. Kəmərin keçdiyi ərazinin iqlim şəraiti də əlverişsiz idi. Yuxarıda da qeyd olunduğu kimi, Çeçenistanda davam edən müharibə kəmərin təhlükəsizliyi üçün ciddi təhdid idi.

Digər qonşu dövlət olan İran da neftin nəqlinin öz ərazisi vasitəsi ilə həyata keçirilməsində maraqlı idi. İran bunun üçün Bakı-Təbriz-Naxçıvan-Ceyhan marşrutunu təklif edirdi. Bu marşrut iqtisadi cəhətdən sərfəli olsa da, İrana tətbiq edilən sanksiyalara görə Qərb şirkətləri tərəfindən qəbul edilə bilməzdi.

Tranzit ölkə kimi Gürcüstanın üzərində daha çox dayanılırdı. Doğrudur, Gürcüstan ərazisindən neftin nəqlinə dair gürcü-abxaz, Cənubi Osetiya münafişəsinə görə bəzi çətinliklər ola bilərdi. Ümumilikdə isə, neftin nəqlinin Gürcüstan vasitəsilə həyata keçirilməsi real variantlar arasında ən optimal variant idi. Gürcüstan vasitəsilə neftin nəqli yenilik hesab olunmurdu. İki dövlət arasında bu sahədə olan əməkdaşlığın bir əsrdən çox tarixi var. Hələ 1896-1906-cı illərdə inşa edilmiş 867 km. uzunluğa malik Bakı-Batumi neft kəməri Avropada birinci, dünyada isə ikinci magistral neft kəməri idi[4,s.6]. 1907-ci ildə bu kəmərin istismara verilməsi. Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti və Gürcüstan Demokratik Respublikası müstəqillik qazandıqdan sonra görülməli ilk işlərdən biri Bakı-Batumi ağ neft kəmərinin yenidən işə salınması və normal işləməsinə təmin etmək haqqında saziş bağlanması olmuşdu[20]. Bu kəmərin vasitəsilə 1930-cu ilədək kerosin, daha sonra isə xam neft nəqli həyata keçirilmişdi.

Azərbaycan Prezidenti Heydər Əliyev mübahisələrdən çıxış yolunu - neft boru kəməri məsələsinin həllini - iki mərhələyə, ilkin neftin nəqli və əsas ixrac neftinin nəqlinə bölməklə tapdı. İlkin neftin ixracı üçün iki marşrut seçildi: Bakı-Novorossiysk və Bakı-Supsa marşrutları [29,s.766]. İki marşrutun seçilməsi ümummilli lider Heydər Əliyevin dərin düşünülmüş, balanslaşdırılmış siyasətinin nəticəsi idi.

Marşrutların seçilməsindən sonra onların həyata keçirilməsi üçün hüquqi bazanın hazırlanmasına start verildi. 1996-cı il fevralın 18-də Moskvada Bakı-Novorossiysk marşrutu üzrə neftin nəql edilməsinə dair müqavilə imzalandı [25,s.315]. Müqavilə imzalandıqdan sonra Çeçenistan etiraz edərək Azərbaycan neftinin tranzitində müstəqil subyekt olmaq istədiyini bəyan etdi. Bütün bunların fonunda Bakı-Supsa marşrutunun həyata keçirilməsi daha da aktuallaşdı. 1996-cı il martın 8-də Heydər Əliyevin gerçəkləşdirdiyi Gürcüstan səfərinin əsas məqsədlərindən biri də məhz ilkin neftin Gürcüstan vasitəsilə nəqlinə dair razılaşma əldə

edilməsi idi [17,s.204]. Elə həmin gün ABƏŞ, Gürcüstan Beynəlxalq Neft Korporasiyası və ARDNŞ arasında mövcud olan Bakı-Batumi boru kəmərinin tikintisi və istismarı, Batumdan Supsa limanına neft kəmərinin tikintisinə dair saziş imzalandı. Bu, uzun illərdən sonra Azərbaycan neftinin Qərbi tərəf axıdılacağı anlamına gəlirdi. Bütün təzyiqlərə baxmayaraq razılaşmanın əldə edilməsi həm Azərbaycanın, həm də Gürcüstanın müstəqil siyasət yeritməkdə qətiyyətli olduqlarını bir daha göstərdi. Bu həm də iki ölkə arasındakı münasibətlərin daha da möhkəmləndirilməsi üçün şərait yaratdı. 833 km uzunluğa malik kəmərin bərpası və yenidən qurulmasına 1997-ci ildə başlanıldı[28]. İki ölkə arasındakı əməkdaşlıq həm yeni iş yerlərinin açılması və əhalinin həyat şəraitinin yaxşılaşdırılmasına, həm də müasir infrastrukturun yaradılmasına öz töhfəsini verdi. Qərb marşrutu çərçivəsində 1998-ci ildə tutumu 400 000 ton olan Supsa terminalı tikildi [26].

1997-ci il noyabrın 12-də Əsrin müqaviləsi üzrə Çıraq yatağından ilkin neftin hasilatına başlanıldı. Bu əlamətdar hadisənin təntənə ilə qeyd olunduğu tədbirdə Gürcüstanın prezident səviyyəsində təmsil edilməsi (Gürcüstan Prezidenti Eduard Şeverdnadze) iki ölkə arasındakı münasibətlərin yüksək səviyyədə inkişafından xəbər verirdi [25, s.323]. Həmin gün Səngəçal stansiyasının da açılış mərasimi baş tutdu. 1998-ci il dekabrın 10-da Gürcüstan Beynəlxalq Neft Korporasiyasının prezidenti G.Canturiyanın da iştirak etdiyi mərasimlə Səngəçal terminalından Bakı-Supsa Qərb İxrac Boru Kəmərinə neftin doldurulmasına start verildi. 1999-cu ilin aprelində Supsa terminalının istifadəyə verilməsi ilə Bakı-Supsa neft kəməri tam qüvvəsi ilə işə düşdü. 1999-cu il aprel 17-də Gürcüstanda Bakı-Supsa ixrac boru kəmərinin və Supsa terminalının təntənəli açılış mərasimləri baş tutdu [4,s.7]. Tədbirdə Azərbaycan və Gürcüstan prezidentləri ilə yanaşı Ukrayna Prezidenti L.Kuçma da iştirak edirdi. Qərb marşrutu bir sıra amillərə görə Şimal marşrutundan daha sərfəli idi. Birincisi, tranzit haqları daha ucuz idi. İkincisi, keçdiyi ərazilər daha təhlükəsiz idi. Üçüncüsü, məsafə baxımından daha sərfəli idi. Dördüncüsü, iqlim şəraiti baxımından daha əlverişli idi. Beşincisi, Azərbaycanın yüksək keyfiyyətli nefti başqa neftlərlə qarışmadan alıcılara çatdırıla bilirdi.

İlkin neft ixracı marşrutları haqqında razılaşma əldə edildikdən sonra əsas ixrac marşrutu üzrə danışıqlar daha da intensivləşdi. 1997-ci il sentyabrın 5-də Azərbaycan Respublikasının Prezidenti Heydər Əliyevin Sərəncamı ilə əsas ixrac neft kəməri marşrutunun seçilməsi ilə əlaqədar işçi qrupu yaradıldı [21]. Prezident Heydər Əliyev yönəldilən çoxsaylı təzyiqlərə baxmayaraq əsas neft ixrac marşrutunun Gürcüstan və Türkiyə ərazisindən nəql edilməsi üçün var qüvvəsi ilə çalışırdı. Bakı-Tbilisi-Ceyhan marşrutu Azərbaycanın geosiyasi maraqlarına uyğun gəlirdi. Qərb şirkətləri bu marşrutun daha çox vəsait tələb etdiyini irəli sürüb əleyhinə çıxırdılar.

Rusiya yenə də Azərbaycan neftinin digər ölkələr vasitəsilə nəql olunmasına mane olmağa çalışırdı. Bu məqsədlə Rusiyanın sabiq Baş naziri Çernomyrdin 1998-ci ildə Tbilisiyə səfər etmiş, Gürcüstan Prezidenti E.Şeverdnadzeni bu layihənin qeyri-rentabelli iş olduğuna, Gürcüstan üçün ekoloji böhran yaradacağına inandırmağa çalışmışdı [4, s.10-11]. E.Şeverdnadze isə öz növbəsində Rusiyanı təzyiqlərə son qoymağa çağırırdı, layihənin gerçəkləşdirilməsində ısrarlı olduğunu bəyan etdi.

İlk dəfə Bakı-Tbilisi-Ceyhan kəmərinin əsas ixrac kəməri kimi çəkiləcəyinin tam müəyyənləşməsi 1998-ci il aprel 26-da Azərbaycan, Gürcüstan və Türkiyə prezidentlərinin Trabzon görüşündə tam məlum oldu [14]. Hər üç prezident aydın şəkildə bəyan etdi ki, əsas ixrac kəməri məhz Bakı-Tbilisi-Ceyhan kəməri olmalıdır.

1998-ci il oktyabrın 29-da Türkiyə Böyük Millət Məclisində Türkiyə Prezidenti Süleyman Dəmirəl, Azərbaycan Respublikasının Prezidenti Heydər Əliyev, Gürcüstan Prezidenti Eduard Şeverdnadze, Qazaxıstan Prezidenti Nursultan Nazarbayev, Özbəkistan Prezidenti İslam Kərimov və ABŞ-ın energetika naziri Bill Riçardson Xəzər regionunun enerji

ehtiyatlarının, xüsusən Azərbaycan neftinin dünya bazarlarına çatdırılması üçün Bakı-Tbilisi-Ceyhan marşrutunun müəyyənləşdirilməsini nəzərdə tutan Ankara Bəyannaməsini imzaladılar [25, s.331-332]. Bu tarixi sənəd Bakı-Tbilisi-Ceyhan magistral boru xəttini çəkmək əzmini bütün dünyaya bəyan etdi.

1999-cu il noyabrın 18-də ATƏT-in İstanbul Sammiti çərçivəsində İstanbulun Çırağan sarayında “Xam neftin Azərbaycan Respublikası, Gürcüstan və Türkiyə Respublikalarının əraziləri ilə Bakı-Tbilisi-Ceyhan əsas ixrac boru kəməri vasitəsilə nəql edilməsinə dair Azərbaycan Respublikası, Gürcüstan və Türkiyə Respublikası arasında saziş”in, Bakı-Tbilisi-Ceyhan əsas ixrac boru kəmərinin layihəsini dəstəkləmək, Qazaxıstanın neft həcmələrini bu layihəyə cəlb etmək üçün ABŞ-ın şahidliyi ilə Azərbaycan Respublikası, Gürcüstan və Qazaxıstan Respublikaları arasında İstanbul Bəyannaməsinin, Transxəzər qaz kəməri barədə Azərbaycan Respublikası, Gürcüstan, Türkmənistan və Türkiyə Respublikası arasında Hökumətlərarası Bəyannamənin, Azərbaycan qaz layihələrinin inkişafını və Azərbaycan qazının Türkiyə Respublikasına və digər beynəlxalq bazarlara satışını dəstəkləyən sənəd kimi Azərbaycan Respublikası, Gürcüstan və Türkiyə Respublikası arasında qarşılıqlı anlaşma memorandumunun imzalanması mərasimi oldu[11]. Sammitə qədər Azərbaycan Beynəlxalq Əməliyyat Şirkəti Bakı-Tbilisi-Ceyhan neft kəmərinin qiymətinin 3,7 milyard dollara qədər olacağını proqnozlaşdırmışdı. Görülən işlər bu rəqəmin düzgün olmadığını, layihənin qiymətinin 2,4 milyard dollar olduğunu sübut etdi. Türkiyə layihə çərçivəsində öz ərazisində olan riski öz üzərinə, Beynəlxalq Əməliyyat Şirkəti isə Gürcüstan və Azərbaycan ərazisində olan riski öz üzərinə götürdü.

2000-ci ilin fevralında İstanbulda Azərbaycan, Türkiyə, Gürcüstan və ABŞ nümayəndələrinin növbəti danışıqları baş tutdu. Danışıqlarda əraziyə malik Gürcüstanla sərmayəçi şirkətlər arasında müqavilənin mətni razılaşdırıldı. Lakin tranzit statusu almış Gürcüstan tranzit tərifləri ilə razılaşmayıb, layihənin bir müddət də gecikdirilməsinə səbəb oldu. Bu problemin də aradan qaldırılması üçün Azərbaycan Respublikasının Prezidenti Heydər Əliyev Gürcüstana rəsmi səfərə yollandı. 2000-ci il martın 22-23-də baş tutan səfər zamanı Azərbaycan tərəfi tranzit tarifi haqlarında Gürcüstan tərəfinə güzəştə gedərək razılaşma əldə olunmasına nail oldu [7]. Razılaşmaya əsasən Gürcüstan tərəfi ərazisindən keçən hər ton neft üçün 1.3 dollar məbləğində tranzit haqqı alacaqdı. Bu Gürcüstana ildə 25-30 milyon dollar gəlir gətirəcəkdə.

2000-ci il aprelin 28-də ABŞ Dövlət Departamentində Türkiyə, Azərbaycan və Gürcüstan nümayəndələri Bakı-Tbilisi-Ceyhan əsas ixrac neft boru kəmərinin yekun sənədini imzaladılar [25, s.343]. Hər üç dövlətin parlamenti bu sənədi ratifikasiya etdi. Bu Xəzər neftinin dünya bazarlarına nəql edilməsinin reallaşması üçün atılan növbəti uğurlu addım idi. Həmin ilin oktyabrın 18-də Tbilisidə, oktyabrın 19-da isə Türkiyədə Bakı-Tbilisi-Ceyhan əsas ixrac neft boru kəmərinin tikilməsi haqqında imzalanma mərasimi keçirildi. Nəhayət gərgin danışıqlar, görüşlər, əldə edilən razılaşmalarla keçən bir neçə ildən sonra 2002-ci il sentyabrın 18-də Bakı-Tbilisi-Ceyhan əsas ixrac neft boru kəmərinin Azərbaycan hissəsinin təməli qoyuldu [16]. 2003-cü il mayın 23-də Tetri-Skaro şəhərində kəmərin Gürcüstan hissəsinin təməlqoyma mərasimi keçirildi. 2004-cü il oktyabrın 16-da Azərbaycanın Ağstafa rayonunun Böyük-Kəsik kəndində - Gürcüstanın Qardabani rayonu ilə sərhəddə Bakı-Tbilisi-Ceyhan əsas ixrac neft boru kəmərinin Azərbaycan və Gürcüstan hissələrinin birləşdirilməsi mərasimi keçirildi. “Qızıl qaynaq” adlanan bu mərasimdə Azərbaycan Respublikasının Prezidenti İlham Əliyev və Gürcüstan Prezidenti Mixail Saakaşvili iştirak edirdi[11]. 2005-ci il mayın 25-də Bakı-Tbilisi-Ceyhan neft kəmərinin doldurulmasına start verildi və bununla da kəmərin Azərbaycan hissəsi istifadəyə verildi. [19, s.122] 2005-ci il oktyabrın 12-də Gürcüstanın Qardabani rayonunda yerləşən 1 saylı nasos stansiyasının ərazisində təntənəli mərasimlə

kəmərin Gürcüstan hissəsinin rəsmi açılışı baş tutdu [10]. 2006-cı il mayın 28-də Bakı-Tbilisi-Ceyhan neft kəməri ilə axan neft Ceyhan limanına çatdı [1].

Gürcüstan tranzit ölkə kimi bu layihədən böyük iqtisadi və siyasi gəlirlər əldə etmiş oldu. Təsadüfi deyil ki, M.Saakaşvili verdiyi müsahibələrin birində Bakı-Tbilisi-Ceyhan neft kəmərinə Gürcüstan üçün “həyat yolu” adlandırmışdı [4, s.19]. İlk növbədə kəmər Gürcüstanın dövlət büdcəsinə 40 il ərzində 2.5 milyard dollar gəlir gətirəcək. Kəmərin tikintisi ölkəyə xarici investisiyanın axını deməkdir. Bu da infrastrukturun yaxşılaşması, yeni iş yerlərinin yaradılması anlamına gəlir. Gürcüstan ərazisində tikinti zamanı 2500 nəfər işçi qüvvəsindən istifadə edildi. Kəmər Gürcüstana dünya birliyinin diqqətini artırdı. Bu da ölkədə təhlükəsizliyin və sabitliyin möhkəmlənməsinə öz töhfəsini verdi. Gürcüstan-Azərbaycan münasibətləri strateji tərəfdaşlığa qədər yüksəldi.

Xəzər hövzəsində hasil olunan neft məhsullarının daşınması üçün neft boru kəmərləri ilə yanaşı Bakı-Gürcüstan dəmir yolundan da geniş şəkildə istifadə edilir. Bu yolla ildə təqribən 5-10 milyon ton neft Gürcüstanın Batumi, Kulevi və b. limanlarına çatdırılır [23, s.663].

Azərbaycan ilə Gürcüstanın tərəfdaşlıq etdiyi enerji layihələrindən biri də Bakı-Tbilisi-Ərzurum (Cənubi Qafqaz Boru Kəməri) qaz kəməri layihəsidir. Bakı-Tbilisi-Ərzurum qaz kəməri Xəzərin Azərbaycan sektorunda yerləşən “Şahdəniz” yatağından hasil edilən qazın nəqli üçün nəzərdə tutulmuşdur. 1996-cı il iyunun 4-də Bakıda həmin yatağın xarici neft şirkətləri ilə birgə işlənilməsinə nəzərdə tutulan hasilatın pay bölgüsünə dair saziş imzalandı [29, s.904]. 2001-ci il sentyabrın 29-da Bakıda rəsmi səfərdə olan Gürcüstan Prezidenti Eduard Şeverdnadze ilə Azərbaycan Respublikasının Prezidenti Heydər Əliyev arasında bir neçə mühüm sənədin, o cümlədən Xəzərin Azərbaycan sektorunda yerləşən “Şahdəniz” yatağından hasil edilən qazın Bakı-Tbilisi-Ərzurum marşrutu ilə nəqliyə dair sazişin imzalanması həm iki dövlət arasındakı əməkdaşlığın genişləndirilməsinə, həm də regionda təhlükəsizliyə, sülhə və sabitliyə mühüm təminat idi [18, s.183]. 2004-cü il oktyabrın 16-da Bakı-Tbilisi-Ceyhan neft kəmərinin Azərbaycan və Gürcüstan hissələrinin birləşdirildiyi gün Cənubi Qafqaz Boru Kəmərinin tikintisinə start verildi. Təqribən iki il ərzində tikintisi başa çatdırılan kəmər vasitəsilə 2006-cı ilin sonlarından Gürcüstana, 2007-ci ilin iyunundan isə Türkiyəyə qaz nəqliyə başlanıldı [31].

Azərbaycanın irəli sürdüyü, Gürcüstanın da iştirakçısı olduğu layihələrdən bəlkə də ən genişmiqyaslısı Cənub Qaz Dəhlizi layihəsidir. Bu layihəyə əsasən “Şahdəniz Mərhələ 2” çərçivəsində hasil edilən qaz 3500 kilometr məsafə qət edərək Xəzər dənizindən Avropaya nəql ediləcək. Bunun üçün bir sıra mövcud infrastrukturun genişləndirilməsi və yeni boru kəmərləri zəncirinin inşa edilməsi tələb olunur. Mövcud Cənubi Qafqaz Boru Kəmərinin (CQBK) Azərbaycan və Gürcüstan ərazisi boyunca yeni paralel boru kəməri vasitəsilə genişləndirilməsi, 2012-ci il iyunun 27-də Azərbaycan ilə Türkiyə arasında imzalanmış müqaviləyə əsasən həyata keçirilməsi planlaşdırılan Trans-Anadolu Boru Kəməri (TANAP) [12, s.22] və Albaniya, İtaliya və Yunanıstan arasında 2013-cü ilin fevral ayında imzalanmış Dövlətlərarası Sazişə əsasən həyata keçirilməsi planlaşdırılan Trans-Adriatik Boru Kəməri (TAP) layihələri bu dəhlizin əsas segmentləridir. Cənubi Qafqaz Boru Kəməri Layihəsinin Genişləndirilməsi(CQBKG) həm Azərbaycan, həm də Gürcüstanın müxtəlif yerlərində tikiləcək olan boru kəmərinin yeni seksiyaları və əlaqədar obyektləri əhatə edir. CQBKG Layihəsi ümumi uzunluğu Azərbaycanda təqribən 424 km, Gürcüstanda isə 62 km təşkil edən boru kəməri dövrəsindən ibarətdir.

2014-cü il sentyabrın 20-də Bakıda- Səngəçal terminalında Cənub Qaz Dəhlizinin təməli qoyuldu. Təməlqoyma mərasimində Azərbaycan Prezidenti İlham Əliyev, Bolqarıstan Respublikasının Prezidenti Rosen Plevneliev, Yunanıstanın Baş naziri Antonis Samaras, Gürcüstanın Baş naziri İrakli Qaribaşvili, Monteneqronun Baş naziri Milo Cukanoviç,

Türkiyənin enerji və təbii qaynaqlar naziri Taner Yıldız, İtaliyanın iqtisadi inkişaf nazirinin müavini Klaudio Devisenti, BP şirkətinin icraçı direktoru Robert Dadli və digər rəsmi şəxslər, şirkət nümayəndələri iştirak edirdilər[15]. Cənub Qaz Dəhlizinin təməlqoyma mərasimində Prezident İlham Əliyev demişdir:

“Bu layihənin reallaşması nəticəsində uduzan tərəf olmayacaq. Hər kəs mənfəət əldə edəcək. Tranzit, eyni zamanda istehlakçı sayılan ölkələr də qazın nəqlinin diversifikasiyasına nail olacaqlar. “Cənub Qaz Dəhlizi” Avropanın enerji təhlükəsizliyini təmin edəcək.”

2015-ci il fevralın 12-də Azərbaycanda Cənub Qaz Dəhlizinin Məşvərət Şurasının ilk, 2016-cı il fevralın 29-da ikinci və 2017-ci il fevralın 23-də isə üçüncü iclası keçirildi. Məşvərət Şurasının III toplantısının yekunları ilə bağlı 12 ölkənin - Azərbaycan, Gürcüstan, Türkiyə, Yunanıstan, Bolqarıstan, Albaniya, İtaliya, Xorvatiya, Monteneqro, Amerika Birləşmiş Ştatları, Böyük Britaniya və Avropa Komissiyasının rəsmiləri tərəfindən Birgə Bəyannamə imzalandı. Bəyannamədə iştirakçılar Azərbaycandan Gürcüstana, Türkiyəyə və daha sonra Avropa ölkələrinə qazın etibarlı və dayanıqlı təchizatını təmin etməkdən ötrü Cənub Qaz Dəhlizi istiqaməti üzrə yerləşən ölkələrlə enerji resurslarının daşıyıcıları, təchizatçıları və istehlakçıları arasında uzunmüddətli strateji əlaqələri davam etdirmək və dərinləşdirmək əzmində olduqlarını bəyan etdilər və Bakıda nazirlər səviyyəsində keçirilmiş 1-ci və 2-ci toplantılardan bəri bu layihənin həyata keçirilməsində əldə olunmuş əhəmiyyətli nailiyyətləri alqışlayaraq, tikintinin yubanmadan başa çatdırılması üçün zəruri olan bütün prosedurların son təsdiqlənməsində aidiyyəti ölkələrin bundan sonrakı söylərini dəstəkləyəcəklərini bəyan etdilər [9].

2018-ci ilin fevralın 5-də Bakıda Heydər Əliyev Mərkəzində Cənub Qaz Dəhlizi Məşvərət Şurası çərçivəsində nazirlərin dördüncü toplantısı keçirildi [10]. Toplantıda çıxış edən Prezident İlham Əliyev Cənub Qaz Dəhlizinin həyata keçirilməsində əhəmiyyətli irəliləyiş əldə olunduğunu, işlərin əksər hissəsinin yerinə yetirildiyini qeyd etdi. 20 il bundan əvvəl Azərbaycan, Gürcüstan və Türkiyə arasında yaradılmış regional əməkdaşlıq regionumuzda və Avropada enerji sahəsində inkişafda mühüm rol oynadığını xüsusi vurğuladı. 2018-ci il mayın 29-da Səngəçal terminalında Cənub Qaz Dəhlizi layihəsinin birinci mərhələsinin açılış mərasimi keçirildi [13]. Cənub Qaz Dəhlizi ilk dəfə olaraq Xəzər regionundakı qaz təchizatını Avropa bazarlarına birləşdirməklə bütün regionun enerji xəritəsini dəyişəcək.

Azərbaycan ilə Gürcüstanı birləşdirən enerji layihələrindən biri də AGRİ (Azerbaijan, Georgia, Romania Interconnector) layihəsidir. 2010-cu il aprelın 13-də Buxarestdə Azərbaycan, Gürcüstan və Rumıniya arasında sözügedən layihənin reallaşması ilə bağlı Qaz tədarükü sahəsində əməkdaşlıq haqqında memorandum imzalandı. [8] AGRİ layihəsində Azərbaycan təbii qazının boru xətləri vasitəsilə Gürcüstanın Qara dəniz sahillərinə nəql olunması, buradan mayeləşdirilərək tankerlərlə Rumıniyanın Konstansa limanındakı terminala çatdırılması, daha sonra yenidən təbii qaz şəklində Rumıniyanın və digər Avropa ölkələrinin qaz infrastrukturu şəbəkəsinə ötürülməsi nəzərdə tutulur. Elə həmin ilin sentyabrında Bakıda Azərbaycan, Gürcüstan və Rumıniya prezidentlərinin və Macarıstanın Baş nazirinin iştirak etdiyi zirvə görüşündə AGRİ layihəsini dəstəkləyən Bakı Bəyannaməsi imzalandı [24]. 2015-ci ildə Rumıniyanın paytaxtı Buxarestdə AGRİ layihəsinin iştirakçı ölkələrinin energetika nazirlərinin iclası keçirildi [3]. Həmin iclasda Gürcüstan energetika nazirinin müavini Mariam Valişvili ölkəsinin AGRİ-nin həyata keçirilməsinə verdiyi önəm və dəstək barəsində tədbir iştirakçılarına məlumat verdi. İclasın sonunda qəbul edilən Birgə Bəyannamədə AGRİ layihəsinin Avropanın enerji təhlükəsizliyinə əhəmiyyətli töhfə verən Cənub Qaz Dəhlizinin bir hissəsi olaraq gələcəkdə inkişaf etdirilməsinə dəstək ifadə olundu.

Gürcüstan Azərbaycan üçün təkcə tranzit ölkəsi deyil, həm də Azərbaycan karbohidrogen ehtiyatlarının ən böyük istehlakçılarından biridir. Ən çətin günlərdə Azərbaycan həmişə qardaşlıq əlini Gürcüstana uzatmışdır. 2006-cı il yanvarın 22-də səhər Gürcüstan-Rusiya sərhəddinin yaxınlığında qaz kəmərinə və yüksək gərginlikli “Qafqasioni” elektrik xəttində təqribən eyni vaxtda törədilən partlayış Gürcüstanı enerji böhranı ilə üzləşdirmişdi [22]. Həmin vaxt Gürcüstan rəhbərliyi Azərbaycandan qaz və elektrik enerjisi verilməsini xahiş etmişdi. Azərbaycan Gürcüstanın xahişinə müsbət cavab vermiş və yanvarın 23-də səhər 3 milyon kub metr qaz Gürcüstan ərazisinə daxil olmuşdu. İlk növbədə həmin qaz 20 dərəcədən yuxarı şaxta olan Müqəddəs Stepan (keçmiş Kazbeqi) və Duşeti rayonlarına verilmiş, günün sonunadək isə Tbilisi şəhərinin qaz təminatı bərpa edilmişdi. Beləliklə, şaxtalı qış günlərində Gürcüstan Azərbaycanın yardımı ilə enerji böhranından xilas ola bilmişdi.

Azərbaycan Respublikasının Dövlət Neft Şirkəti (SOCAR) illərdir ki, Gürcüstanda uğurla fəaliyyət göstərir. SOCAR-ın Gürcüstanda fəaliyyəti “SOCAR Georgia Petroleum”, “SOCAR Gas Export-Import”, “SOCAR Georgia Gas”, “SOCAR Georgia Gas Distribution”, “Black Sea Terminal” və digər şirkətlər vasitəsilə həyata keçirilir. Hazırda Gürcüstan ərazisində SOCAR-a tabe şirkətlərdə ümumilikdə 4 minədək işçi fəaliyyət göstərir. 2007-2017-ci illər ərzində SOCAR və ona tabe törəmə şirkətlər tərəfindən Gürcüstan iqtisadiyyatına 1 milyard ABŞ dollarından çox sərmayə yatırılmışdır. “Socar Georgia Petroleum”(SGP) 2006-cı ilin avqustundan, “SOCAR Georgia Gas”, “Black Sea Terminal”(Kulevi Qara Dəniz terminalı) isə 2008-ci ildən Gürcüstanda fəaliyyətə başlamışdır [5, s.5-6]. SGP-un əsas fəaliyyəti Azərbaycan və digər ixracatçı ölkələrin neft məhsullarının Gürcüstan bazarında topdan və pərakəndə satışını təşkil etməkdən ibarətdir. 2017-ci ilin məlumatlarına əsasən Gürcüstan ərazisində SOCAR brendi altında 116 yanacaqdoldurma məntəqəsi fəaliyyət göstərir. Ümumilikdə isə, 2006-2017-ci illər üzrə Gürcüstana SGP tərəfindən 196 milyon ABŞ dolları məbləğində investisiya qoyulmuşdu. 2017-ci il ərzində şirkət 347 milyon litr həcmində neft məhsullarının satışını reallaşdırmışdır [30]. “SOCAR Georgia Gas” (SGG) şirkəti Gürcüstan ərazisinin qazlaşdırılması proqramının icrasının həyata keçirilməsi üzrə fəaliyyət göstərir. 2008-ci il dekabrın 12-də Gürcüstan hökuməti ilə SOCAR arasında imzalanan razılaşmaya əsasən SGG ölkədə 150 min abonentin qazlaşdırılmasını həyata keçirməli və ölkəyə 40 milyon ABŞ dolları sərmayə yatırmalı idi [6]. 2013-cü ildə Gürcüstan hökuməti ilə SGG arasında hazırda da qüvvədə olan Qazlaşdırma Proqramının ikinci mərhələsinin həyata keçirilməsi barədə Memorandum imzalandı. Memoranduma əsasən, 2017-ci ildə SOCAR Gürcüstan əhalisinin 75%-i Georgia Gas Qazlaşdırma layihəsi çərçivəsində təbii qazla təmin olunmalı idi. Proqramın ikinci mərhələsi 2008-2017-ci illər ərzində SGG ümumilikdə 250 min abonentə qazla təmin etmiş, 290 milyon ABŞ dollarına yaxın həcmdə sərmayə yatırımı həyata keçirmişdir. SGG hal-hazırda bütün Gürcüstan üzrə 590 mindən artıq abonentə xidmət edir. 2008-2017-ci illər ərzində Gürcüstan bazarına ümumilikdə 1,4 milyard kub metr həcmində təbii qaz idxal edilmişdir. 2018-ci il üçün verilən proqnozlara əsasən idxal edilən qazın həcmi 1,8 milyard kub metr təşkil etməli idi.

SOCAR Gas Export-İmport Şirkətin əsas fəaliyyəti Gürcüstanın bütün sosial sektorlarında fasiləsiz qaz təchizatı üçün zəruri olan həcmdə təbii qazı iki qrup istehlakçılara: əhaliyə və enerji istehsalı obyektlərinə təchiz edilməsinə yönəldilmişdir.

SOCAR Georgia Gas Distribution şirkətinin 2017-ci il ərzində kapital xərcləri təxminən 11,4 milyon ABŞ dolları həcmində olmuşdur. Bu dövr ərzində Gürcüstan bazarına ümumilikdə 137,9 milyon kub metr təbii qaz satılmış, 194,2 milyon kub metr təbii qaz isə nəql olunmuşdur.

Black Sea Terminal - Kulevi Neft Terminalı 2008-ci ildən etibarən istismara verilmişdir. Terminal Azərbaycan və Orta Asiya regionundan neft və neft məhsullarının daşınması üçün

nəzərdə tutulmuşdur. 2008-2017-ci illər ərzində terminal vasitəsilə daşınan məhsul həcmi 23 milyon m/t olmuşdur.

Nəticə

Yuxarıda deyilənləri ümumiləşdirərək belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, Gürcüstan Azərbaycanın Cənubi Qafqazdakı yeganə tərəfdaşdır və iki ölkə arasındakı münasibətlər strateji tərəfdaşlıq səviyyəsindədir. Çünki Azərbaycan üçün vacib olan iqtisadi xətlər məhz onun ərazisindən keçir. Gürcüstan isə bu amildən son dərəcə məharətlə yararlanır, özünün “tranzit ölkə” statusundan kifayət qədər istifadə edir. Azərbaycanın həyata keçirdiyi enerji layihələri təkcə özünün deyil, həm də Gürcüstanın inkişafında əsas hərəkətverici qüvvədir. Müstəqillik bərpa edildikdən bu günə qədər Azərbaycan Gürcüstana qarşı daim böyük qardaş rolunda çıxış etmiş, bəzi məsələlərdə güzəştə gedərək təkcə maddi maraqların deyil, bəzi məqamlarda tarixi ortaqlığın və qonşuluğun daha əhəmiyyətli olduğunu göstərmişdir.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1. Abdullayev R. Bütün uğurlarımızın təməli. “Azərbaycan” qəzeti, 15 sentyabr 2009-cu il.
2. Abdyullayev M. Ulu öndər Heydər Əliyevin neft strategiyası Azərbaycanın xoşbəxt gələcəyinə xidmət edir. “Yeni Azərbaycan” qəzeti, 3 aprel 2013-cü il.
3. AGRI layihəsinin iştirakçı ölkələri birgə bəyannamə qəbul ediblər. 14.06.2015. <http://caspiabarrel.org/az/2015/06/agri-layih-sinin-istirakci-olk-l-ri-birg-b-yannam-q-bul-edibl-r/>
4. Arıxov C. Azərbaycan-Gürcüstan iqtisadi əməkdaşlığında neft amili. Bakı: Qanun, 2008, 25 s.
5. Azərbaycan Respublikası Dövlət Neft Şirkətinin illik hesabatı. 2008, <http://www.socar.az/socar/assets/documents/az/socar-annualreports/2008.pdf>
6. Azərbaycan Respublikası Dövlət Neft Şirkətinin illik hesabatı. 2009, <http://www.socar.az/socar/assets/documents/az/socar-annualreports/2009.pdf>
7. Azərbaycan Respublikasının Prezidenti Heydər Əliyev və Gürcüstan Prezidenti Eduard Şevarnadze tərəfindən Tbilisi şəhərində 2000-ci il martın 22-də imzalanmış Birgə Bəyanat, <http://www.e-qanun.az/framework/351>
8. Bakıda Azərbaycan, Gürcüstan və Rumıniya arasında AGRI layihəsinin dəstəklənməsi üzrə nazirlərin görüşü keçirilmişdir. 13.09.2010. https://azertag.az/xeber/Bakida_Azərbaycan_Gurcistan_va_Ruminiya_ara-sinda_agri_layihəsinin_dastaklanmasi_uzra_nazirlərin_gorusu_kechirilmisdir-492863
9. Bakıda Cənub Qaz Dəhlizi Məşvərət Şurasının birgə bəyannaməsi imzalanıb. 29.02.2016. <https://news.milli.az/economy/411993.html>
10. Bakıda Cənub Qaz Dəhlizi Məşvərət Şurası çərçivəsində nazirlərin dördüncü toplantısı keçirilib. 15.02.2018. https://azertag.az/xeber/Bakida_Cenub_Qaz_Dehlizi_Mesveret_Surasi_cherchivesinde_nazirlərin_dorduncu_toplantisi_kechirilib_yenilənib-1137234
11. Bakı-Tbilisi-Ceyhan (BTC) ixrac boru xəməri: xronika (sentyabr 1994-2006). “Respublika” qəzeti, 13 iyul 2006-cı il
12. Blank S. Azerbaijan's Security and U.S. Interests: Time for a Reassessment. 71 p.
13. Budaqov N. Azərbaycanın Cənub Qaz Dəhlizi layihəsinə cəlb etdiyi maliyyə vəsaitləri açıqlanıb. 05.09.2018. https://azertag.az/xeber/Azərbaycanın_Cenub_Qaz_Dehlizi_layihəsinə_cəlb_etdiyi_maliyyə_vesaitləri_achiqlanıb-1191655

14. Ceyhan əsas ixrac boru kəməri Heydər Əliyev diplomatiyasının və yeni neft strategiyasının mühüm qələbəsi idi. 12.07.2012. https://azertag.az/xeber/Baki_Tbilisi_Ceyhan_esas_ixrac_boru_kemeri_Heyder_Aliyev_diplomatiyasinin_ve_yeni_neft_strategiyasinin_muhum_qelebesi_idi-179726-

15. Cənub Qaz Dəhlizinin təməli atıldı. 20.09.2014. <https://teleqraf.com/news/toplum/23108.html>

16. Əbdülhəsənli T. Ulu öndər Heydər Əliyevin neft strategiyasının həyata keçirilməsində mühüm mərhələ, “Respublika” qəzeti, 28 may 2009-cu il.

17. Əliyev Heydər. Müstəqilliyimiz əbədidir. 46 kitabda. 5-ci kitab. Bakı: Azər nəşr, 1998, 500 s.

18. Əliyev Heydər. Müstəqilliyimiz əbədidir. 46 kitabda. 36-cı kitab. Bakı: Azər nəşr, 2011, 512 s.

19. Əliyev İ. İnkişaf - məqsədimizdir. 50 kitabda. 10-cu kitab. Bakı: Azər nəşr, 2012, 408 s.

20. Əliyev Q. Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin Gürcüstanla iqtisadi əməkdaşlığı. 18.07.2013. <http://az.strategiya.az/old/index.php?m=xeber&id=19949>

21. Əsas ixrac neft kəməri marşrutunun seçilməsi ilə əlaqədar işçi qrupunun yaradılması haqqında Azərbaycan Respublikası Prezidentinin Sərəncamı. Bakı, 05.09.1997. №658 <http://www.e-qanun.az/publication/1/1997/03>

22. Gürcüstan Azərbaycanın köməyi ilə enerji böhranından çıxır. 23.01.2006, https://azertag.az/xeber/Gurcistan_Azərbaycanın_komayi_ila_enerji_bohranından_chixir-334947

23. Həsənov Ə. Azərbaycanın geosiyasəti. Bakı: “Zərdabi LTD” MMC, 2015, 1056 s.

24. Həsənov Ə. Xəzər-Qara dəniz hövzəsi və Cənubi Qafqazın geoiqtisadiyyatı. Bakı: “Zərdabi LTD” MMC, 2016, 296 s.

25. Qasımlı M. Azərbaycan Respublikasının xarici siyasəti (1991-2003). Bakı: Mütərcim, 2015, 648 s.

26. Qərb marşrutu. <http://files.preslib.az/site/10il/gl3.pdf>

27. Neft və qaz layihələri. Neft sektoru <https://president.az/azerbaijan/contract>¹

28. Nəql Bakı-Supsa QİBK. <http://www.socar.az/socar/az/activities/transportation/baku-supsa-western-export-pipeline>

29. Rzayeva G. Azərbaycan Respublikasının enerji diplomatiyası xarici siyasətinin tərkib hissəsi kimi, Azərbaycan Respublikasının xarici siyasətinin əsas istiqamətləri (1991-2016), Bakı: “Poliart” MMC, 2017, 904 s.

30. SOCAR 2007-2017-ci illərdə Gürcüstan iqtisadiyyatına yatırdığı sərmayənin həcmi açıqlayıb. 03.09.2018. https://azertag.az/xeber/SOCAR_2007_2017_ci_illərde_Gurcistan-iqtisadiyyatına_yatirdigi_sermayenin_hecmi_achiqalayib-1191167

31. Yaqubzadə M. “Şahdəniz-2” layihəsi Azərbaycanın ixrac imkanlarını xeyli artıracaq. “Xalq qəzeti”, 11 mart 2017-ci il.

Самира ГАБИББЕЙЛИ

АЗЕРБАЙДЖАНСКО – ГРУЗИНСКИЕ СВЯЗИ В ОБЛАСТИ ЭНЕРГЕТИКИ

Резюме

В статье подробно анализируется история и современное состояние двусторонних отношений в области энергетики между Азербайджаном и Грузией. Глубоко освещены проблемы, связанные с прокладкой нефтепроводов Баку-Тбилиси-Джейхан, газопроводов Баку-Тбилиси-Эрзурум (Южный Газовый Коридор), Баку-Супса, а также позиция Грузии, как транзитного государства. Особое внимание обращено на

геополитические позиции и интересы двух стран в области энергетики. Отмечается, что Грузия как транзитное государство имеет большие прибыли от энергетических проектов, что способствует устойчивому экономическому развитию страны.

Цель: оценка перспектив сотрудничества в области энергетики между Азербайджанской Республикой и Грузией

Методология: сравнительный анализ

Научная новизна: энергетические проекты, реализуемые в Азербайджане – главная движущая сила развития не только нашей республики, но и Грузии. Повышение уровня стратегического партнерства является гарантией выживания в условиях давления со стороны сильных держав, а также устойчивого развития.

Ключевые слова: энергетические проекты, запасы углеводородов, нефтяная стратегия, основной экспортный маршрут Баку-Тбилиси-Джейхан, Южный Газовый Коридор.

Samira HABIBEYLI

AZERBAIJAN – GEORGIA TIES IN FIELD OF ENERGY SYSTEM

Abstract

In the article a profound analysis is made of history and a current state of by lateral relations in the field of energy system in Azerbaijan and Georgia. There are highlighted the problems connected with laying the oil pipeline Baku-Tbilisi-Geyhan, Baku-Supsa and gas line Baku-Tbilisi-Erzurum, the Southern Gas Corridor, as well positions of Georgia as a transit state. A particular attention is paid to geopolitical positions and interests of two states in a field of energy system. It is noted that Georgia as a transit state considerable profit from energy projects – that provide stable economic development of the country.

Purpose: valuation of the perspectives of collaboration in the field of energy system between Azerbaijan Republic and Georgia

Methodology: comparative analysis

Scientific novelty: energy projects realized in Azerbaijan – as a main moving force of development not only of our republic, but also of Georgia. Increasing the level of strategic partnership is a guarantee of survival in conditions of pressure on side of super powers, as well stable development.

Keywords: energy projects, hydrocarbon reserves, oil strategy, Baku-Tbilisi-Ceyhan as a main export route, Southern Gas Corridor.

Rəyçi: AMEA Fəlsəfə institutunun direktor müavini, t.e.d. Eynulla Mədətli
Qəbul edilib: 12.05.2019

UDC 156

Yelena EVSTIFEEVA

Doctor of Philosophy, professor, vice rector for development of personnel, manager of department of psychology and philosophy

Svetlana FILIPPCHENKOVA

Doctor of psychological sciences, associate professor, professor of the department of psychology and philosophy

Andrey KHARCHENKO

Candidate of philosophical sciences, applicant of department of psychology and philosophy

Tver State Technical University (Russian Federation)

pif1997@mail.ru

SELF-CONCEPT TRANSFORMATION IN MOBILITY PRACTICES: THE RISK OF TAKING RESPONSIBILITY

The article describes the transformation of Self-concept as a dissonance between self-identity and social identities, which, in turn, creates a problem of what I term “the risk of taking responsibility” which may arise in mobility practices. The risk of taking responsibility is understood here as the ability to swiftly find an answer to the “Who am I?” question in case of the conflict between self-identity and multiple social identities.

Keywords: self-concept, mobility practices, risk of taking responsibility

In a broad sense, the Self-concept consists of two parts: conscious as well as an unconscious/reflective process of self-discovery and identity formed through interactions with other people. Its essential features are integrity and sustainability, and it is based on the things one chooses and accepts, the so-called positive “semantics.” In the formation of the Self-concept converge two key parts. The first part includes the social nature of the “genome,” historical experience, the manifestation or origin of the identity. The second part consists of self-authenticity, selfhood, autonomy and self-constitution in the format of “freedom and responsibility.” Reflective self is considered a simultaneous act of self-denial and self-perception through interaction with others (the Other). Gradual disintegration of one’s self-image results in the so-called “amnesia” of the processes of socialization and leads to the suicide of one’s self-perception. Generally, this Self-concept disintegration is seen as one’s inability to find a compromise between social identities and personal identity which entails what has been called the “risk of taking responsibility.”

The phenomenon of identity is generally understood as the multi-vectored self-perception which formation is influenced by a shared, accepted, experiential example the person has in front of him\her. Identity is understood as the result of the process of integration of a person, sociality and society, as well as the ability to form self-perception, to pose essential questions about oneself as well as to give possible answers to these questions. A model or pattern of identity implies not only self-perception, but also reflective self-identity, influenced by the presence of important people in our lives (the meaningful Other).

The phenomenon of identity deals with how we identify ourselves with the image we have chosen and which, for its part, changes through social interaction. This chosen image plays a central role in the identity formation. An image is an indivisible whole. In historical and philosophical discourse, the image (adios) has an ontological association, commensurate with either idea or form. The epistemological dimension of the image can be found in new European philosophy. An image is a fragment of experience, it is imagined, recognized every time by the one who sees it. It is in this regard that an image forms identity (Origen). In the Hegelian version, 'image' (idea, eidos) appears as a real unified being in time. Image is a manifestation of the essence.

In modern philosophical and psychological discourses, the image is considered in its axiological dimension. It is believed to be a part of the axiological structures of consciousness, a symbolic incarnation, and an integral component of one's identity. The identity can be formalized and presented as a fraction of the "image" (numerator) and the "the Self" modality (denominator). If we consider the "image" some "fluid condition" (encompassing such connotations as vague, are flexible, fragmentary, imitative, inspired, glitch) it will form a corresponding "negative", vague self-concept. Various socio-cultural situations demonstrate how once positive connotations of an image can turn into negative ones. For example, the image of the "home" is associated with the boundaries of the public and private life. Today, the "home" metaphor and its socio-cultural content have changed dramatically. Modern technologies have intensified the breakdown of the boundaries of privacy; it has become fragmented and unsustainable. The loss of privacy in the life of an individual in the era of globalism and total individual control turns the self-concept into a problem, in particular its social identities part.

The problem of identity and self-identity begins with the absence of the "Self" as one's inside fulcrum, as the center of one's Universe, which entails the loss of self-identity and self-constitution – essential parts of the trinity of "Self-responsibility-act." In ontological optics, responsibility is understood here as one's ability, opportunity and competence to reproduce and construct one's identity based on one's personal and social activity, one's praxis, which commits the person to self-control, self-forecasting, self-designing and self-management. The person (or the "author") is the one, who bears responsibility for his/her actions, which depend on one's stance. This stance exposes the choice the person has made in the form of his will expression, will effort, consistent with verified degrees of freedom and disposition in relation to external circumstances. In axiological terms, responsibility is recognized as ethical sensitivity to the Other. Responsibility is the step by step inclusion into the realm of "that which is due", and adoption by the person of a social and moral code of "honor" and "dignity."

Involvement in the zone of responsibility implies intention and willingness to account for the consequences of one's practical actions, considering the future. The coherence of one's self and reality is an essential condition for taking responsibility, which is understood as differentiation and the ability to distinguish oneself from the outside world. As a personal quality, as a socio-psychological feature of a person, responsibility is considered as a prerequisite and the root cause of self-changes. Responsibility is a desire of a person to take charge (or to "respond") for decision-making, and the search for the source of decision-making in the outside world.

To understand the concept of practice we use the methodology of post-non-classical rationality. By mobility practices, we mean such social activity, in which members of society engage via cooperation, communication and interaction in conditions of rapid pace of technological change. By this rapid technological change we understand the process of

acceleration, not only an increase in the speed of this change, but also the process of independent navigation. The “symptoms” of such mobility practices include a wide range of modified behavioral patterns, communication models and identity methods. Inherent in modern mobile practices is the riskogenics effect, which results from human and social activities, development of new technologies and techniques, all of which causes identity transformation.

In relation to mobility practices the risk of taking responsibility is understood as the ability to quickly find answers in conditions of uncertainty, make decisions that minimize possible risks or determine ways of self-protection in the situation of the so called conflict of interest arising between one’s self-identity and multiple social identities. The problem has two dimensions: on the one hand risks arise in social sphere (in society, communities, groups) but on the other hand they are generated by the person (by an individual, personality, subject). The risk of taking responsibility is one’s constructive self-presentation, rooted in personal and social experience, which makes it possible to remain synergistic and self-confident in a dignified way in any non-standard, uncertain, non-linear situation that requires solving of unresolved questions. At the personal level, the risk of responsibility is understood as follows: The formation of self-identity is a productive act of creation, self-craftsmanship, a possessive feeling of oneself. Origin of self, a sense of authenticity, selfhood, autonomy and sovereignty allow one to answer the question "Who Am I?" and to find a starting point in oneself. Such existential completeness breeds freedom and one’s self- as well as social responsibility. Through the mechanism of socialization, interaction with other people, relational self reveals itself, which is considered a condition of an act as a practical action. The modality of the “Self” in the structure of the subjective reality of a person and one’s self-images are components of identity.

We believe that recognizing and accepting the risks of taking responsibility to a certain extent allows us to manage conflicts emerging between self-identity and multiple-social identities. Practical experience demonstrates that awareness and reflections on the destructive consequences of alternative identities help a person make the right choice from a number of identities. Perfect examples of the Self-concept transformation in mobility practices are network identities and the phenomena of the “selfie”. We highlight in our works the risks of taking responsibility immanent in these identity transformations.

Thus, network ontology generates de-individualization, anonymity, coded identity, its branded modality, unification and ambivalence. The dissociation process of real identity takes results from the erasure of the objective boundaries of the real and virtual worlds, the equalization of the past and the future, the hybridization of real and virtual identities. Network experiments with one’s own identity result in its “schizoidization” with the dominating relational factor (“I am with others” and not the autonomous “I am on my own”), which can be understood as emphasized, additive belonging to a certain reference group. As a result, psychologists talk about an unrealistic variability of personal characteristics and a lack of emotional contact.

The phenomenon of the "Selfie" in conditions of multiple identities and as a rule of the apparent potentiality of various structures of one’s self reveals a "crisis of identity" as a lack of both one’s self-image, and personal and social future. The Selfie appears as a mechanism of imaginary and symbolic (self) identification, which makes it possible to form an attractive image of oneself. A certain visual identity emerges, which is presented in most cases externally via the Internet, in search for love and recognition. The Selfie is an edited image of one’s individual self and at the same time an act of losing one’s relational self which is defined by our relations with others (the Other).

The “selfie” phenomenon confirms that the main purpose of technological expansion which is underway in risky mobile practices is to maintain total control. In psychoanalysis, the Other's view is proportionate to that level of dominance, or the “panopticon” (as it is known in M. Foucault's concept). Modern mobility, every movement – all this is accompanied by digital tracking and control and no one remains outside the panopticon – this is one of the scenarios of the harsh future. Software systems that measure, track, observe, control provide, among other things, extensive co-presence. Philosophical reflection on the phenomenon of the “selfie” also calls for the understanding that human consciousness, presenting the consolidation point of the processes of socialization and individuation, of internal and external, is connected with the risk of taking responsibility for the uniqueness of such consolidation.

The existence of the risks of taking responsibility for the transformation of one's self-concept is illustrated in the results of a socio-psychological survey we've conducted among students. Obviously, young people are indeed the ones who form the “high-risk group”, most affected by modern technologies, which are aimed at desubjectivization. It also turns out that young people preach the symbols and values of uniformity and unification.

It is well known that spiritual and moral values are considered the most important in “traditional” cultures, and they play a major role in formation of stable, integral, positive identities of both a person and the society, their ethos. The so-called “traditional” hierarchy of value priorities formed in the process of self discovery can be presented in a descending order as follows: 1. spiritual and moral values (as indicators of personal authenticity, selfhood, autonomy, self-identity) 2. Pro-social systems of values (as indicators of social identities), 3. mobility values (as indicators of a high degree of trust, and formation of global identity). The hierarchy which has currently been formed in modern riskogenic mobility practices differs dramatically from that traditional one. Today we can say that a new pyramid of value priorities is being formed in the consciousness of the young (*is structuring the consciousness of the youth*).

Such conclusion results from a study conducted by the Center for psychological support for the employees and students of the Department of Psychology and Philosophy of Tver State Technical University in 2017-2019. 350 students of three Tver universities (Tver State Technical University, Tver State Medical University, Tver State Agricultural Academy) at the ages from 17 to 24 took part in the study; among them were 205 female students and 145 male students. A uniquely designed socio-psychological questionnaire served as the main exploratory tool of the survey.

The results of the survey conducted on the basis of the uniquely designed questionnaire, are the following: the majority (56%) of the respondents believe that global identity, represented as personality-subjective qualities (such as mobility, communication skills, trust, tolerance) is considered the main value in the axiological structure of consciousness. About one third (28%) of the students identify themselves as having highly significant prosocial values (the so called “markers” of social identities), which are characterized through reflexivity, project thinking, and responsibility. And only 16% of the respondents consider self-concept their fundamental guiding light. The self-concept is defined by moral and spiritual values, autonomy, sense of social justice, personal dignity.

The abovementioned results of the survey show that the younger generation in Russia tends to make their choice in favor of a new pyramid of value priorities, not typical for Russian society. Such priorities entail the formation and development of relevant personality-subjective qualities. Similar results have been obtained in other domestic studies.

References:

1. Бурдьё П. Структуры, habitus, практики // Современная социальная теория: Бурдьё, Гидденс, Хабермас: учеб. пособие / Сост., пер., вступ. ст. А. В. Леденевой; Науч. ред. А. В. Леденева, И. В. Давыдова. – Новосибирск: Изд-во Новосибирского ун-та, 1995. – 119 с.
2. Вызовы современности: социальное знание и ценностные императивы. Монография / под ред. Э.Ю. Майковой. Тверь: ТвГТУ, 2016. - 160 с.
3. Гидденс Э. Последствия современности. М., 2011. – 352 с.
4. Карпов А.В., Психология рефлексивных механизмов деятельности. — М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2004. - 424 с.
5. Кравченко С.А. Сосуществование рискофобии и рискофилии- проявление «нормальной аномии» // Социологические исследования 2017. - №2- № 2. - С. 3-13
6. Попова О.В. Интимные технологии и кризис социальности // Человек. 2017. - №1. - С. 148–149..
7. Постноклассика: философия, наука, культура: Коллективная монография / Отв. ред. Л.П. Киященко и В.С. Степин. СПб.: Издательский дом «Мир», 2009 – 672 с.
8. Современные социальные практики: технологические подходы, векторы и траектории развития / Монография / под ред. Е.А. Евстифеевой, А.А. Тягунова, С.И. Филиппченковой. Тверь: ТвГТУ, 2017. - 160 с.;
9. Урри Дж. Мобильности М.: Издательская и консалтинговая группа «Праксис», 2012 – 576 с.
10. Харченко А.Ю. Конфигурация идентичностей и риск ответственности в социальных практиках мобильности. Автореф. дисс. канд. филос. н., Москва, МГОУ, 2018. – 24 с.

Елена ЕВСТИФЕЕВА
Светлана ФИЛИППЧЕНКОВА
Андрей ХАРЧЕНКО

ПРЕОБРАЗОВАНИЕ САМОИДЕНТИЧНОСТИ В МОБИЛЬНЫХ ПРАКТИКАХ: РИСК

Резюме

В статье представлено описание трансформации самоидентичности как диссонанса «идентичности» и социальных идентификаций, что порождает проблему риска ответственности в мобильных практиках. Под риском ответственности понимается оперативная способность найти «идентификационный» ответ на конфликт «интересов» самоидентичности и множественных социальных идентификаций.

Ключевые слова: самоидентичность, мобильные практики, риск ответственности.

Yelena YEVSTİFEYEVA
Svetlana FİLİPÇENKOVA
Andrey XARÇENKO

MOBİL TƏCRÜBƏDƏ ÖZÜNÜİDENTİKLİYİN TRANSFORMASIYASI

Xülasə

Məqalədə özünüidentikliyin transformasiyası “Mən – identiklik” sosial identifikasiya dissonansı kimi təsvir olunur və bildirilir ki, bu mobil təcrübədə cavabdehlik riski problemi yaradır. Cavabdehlik riski dedikdə, özünüidentikliyin “maraq” münaqişəsinə və çoxlu sosial identifikasiyalara identiklik cavabının tapılması üçün operativ qabiliyyət başa düşülür.

Açar sözlər: özünüidentiklik, mobil təcrübələr, cavabdehlik riski

Rəyçi: AMEA Fəlsəfə İnstitutunun direktoru, f.e.d., prof. İlham Məmmədzadə
Qəbul edilib: 16. 11.2019

UOT-316.42

Natəvan NƏCƏFOVA

Bakı Dövlət Universiteti, dissertant (Azərbaycan)

natavannadjajfova@rambler.ru

VALIDEYN HİMAYƏSİNDƏN MƏHRUM OLMUŞ UŞAQLARIN CƏMİYYƏTİN FƏAL ÜZVLƏRİ KİMİ FORMALAŞMASI SOSİOLOJİ TƏDQİQAT KONTEKSTİNDƏ

Məqsəd: valideyn himayəsindən məhrum olmuş uşaqların cəmiyyətin fəal üzvləri kimi formalaşması istiqamətində dövlət tərəfindən aparılan sosial siyasətin bəzi məqamlarının və bu sahədə atılan addımların araşdırılması.

Metodologiya: cəmiyyətin bu kateqoriyadan olan uşaqlara münasibəti empirik sosioloji tədqiqat kontekstində qiymətləndirilmişdir. Aparılan sosioloji sorğunun nəticələri təhlil edilmiş, ümumiləşdirmələr aparılmış və nəticə çıxarılmışdır.

Elmi yenilik: respublikamızda kimsəsiz və valideyn himayəsindən məhrum olmuş uşaqların uşaq müəssisələrində yaşayışı və ya bu müəssisələrdən ailələrə verilməsi, tərbiyəsi, habelə müəssisə həyatını başa vurduqdan sonra cəmiyyətə integrasiyası məsələləri araşdırılmış, əməli tövsiyələr irəli sürülmüşdür.

Açar sözlər: uşaq evi, cəmiyyət, Dövlət proqramı, stereotiplər, uşaq müəssisələri, valideyn, himayə.

Hər bir dövrdə valideyn qayğısından məhrumiyyətin acısını yaşayan uşaqlar mövcud olub. Tarixə nəzər salsaq görürük ki, müxtəlif səbəblərdən – müharibə və təbii fəlakətlərin baş verməsi nəticəsində kimsəsiz qalmış uşaqlar ilk gündən bu məqsədlə yaradılmış sığınacaqlara yerləşdirilirdilər. Bu uşaqları övladlığa və ya monastırlara götürür, valideynlərini itirmiş və valideyn himayəsindən məhrum olmuş uşaqları himayəyə götürənlər üçün evlər tikilirdi. Ümumiyyətlə, bu tipli müəssisələrin tarixi çox qədimdir [7, s. 6].

Bu tipli ilk müəssisələrin eramızın 335-ci ilində Konstantinopolda yaranması və Orta əsrlər boyu inkişaf etdiyi qeyd olunur [7, s. 5]. Digər mənbədə isə ilk müəssisənin III əsrdə Konstantinopolda yaradıldığı və uşaqların öldürülməsinin qarşısını almaq məqsədi daşdığı bildirilir [6, s. 4]. Valideynlərini itirmiş uşaqlar problemini tədqiq edən məşhur çex tədqiqatçıları Y.Lanqmeyer və Z. Mateyçekin fikrincə, bu, eramızın IV əsrinə təsadüf edir. Rusiya pedaqoji ensiklopediyasında ilk tərbiyə evinin 787-ci ildə Milanda yaradıldığı qeyd olunur [4, s. 7]. Valideynlərini itirmiş uşaqlar üçün ilk yaradılan müəssisələr körpələr evi olub. Bu tip müəssisələrə qeyri-qanuni nikahdan olan və atılmış uşaqlar dünyanın bütün ölkələrində anonim olaraq qəbul edilirdi və hətta uşağı qəbul edən müəssisə işçisi belə uşağın kim tərəfindən atıldığından xəbərsiz olurdu. XIX əsrin əvvəllərində artıq Avropa və Amerikanın əksər iri şəhərlərində sığınacaqlar var idi. Orta əsrlərdə İtaliyada Katolik kilsəsi atılmış uşaqlar üçün xüsusi evlər ayırmış və bu təcrübə sonradan bütün Avropaya yayılmışdır [8, s. 4]. Valideynlərini itirmiş uşaqlar üçün ilk sığınacaqlar, adətən, monastırların nəzdində yaradılırdı və yalnız XVIII-XIX əsrlərdə dövlət tərəfindən himayə olunmağa başlanıldı.

Rusiyada sağlamlıq imkanları məhdud körpələr üçün ilk sığınacaq Novqorod şəhərində mitropolit İov tərəfindən 1706-cı ildə yaradılmışdı. I Pyotr isə 10 tərbiyə evi açaraq bu işi dövlət himayəsinə götürdü. Daha sonra belə sığınacaqlar Moskvada (1764), Sankt-Peterburqda (1770) və digər quberniyalarda açıldı [7, s. 5].

1917-ci ildə çar Rusiyası ərazisində 30.000 uşağın tərbiyə aldığı 583 uşaq evinin olması faktı Rusiya pedaqoji ensiklopediyasında öz əksini tapmışdır (bura həmçinin Azərbaycan

ərazisində fəaliyyət göstərən 4 sığınacaq da aiddir) [5, 260]. Bolşevik çevrilişindən sonra valideynlərini itirmiş uşaqlar üçün olan bütün müəssisələr bağlandı və uşaqların tərbiyə və qayğısı üzrə məsuliyyəti dövlət tam olaraq öz üzərinə götürdü. Üç yaşınadək olan uşaqlar üçün "Körpələr evi", üç yaşından böyük uşaqlar üçün isə "Uşaq evi" adlanan uşaq müəssisələri yaradıldı. 20-ci əsrin 50-60-cı illərində genişmiqyaslı sosial qayğı siyasətinin yenidən təşkili nəticəsində uşaq evlərinin əksəriyyəti internat-məktəblərinə çevrildilər [4, s. 8].

Uşaqların valideyn himayəsindən məhrum şəkildə böyüməsinin mənfi tərəfləri haqqında ilk elmi araşdırmalar XX əsrin əvvəllərinə aiddir. I, daha sonra II Dünya müharibəsi, güclü iqtisadi böhranlar və sosial fəlakətlər, məcburi kütləvi evakuasiyalar valideyn himayəsindən məhrum olmuş, atılmış, didərgin düşmüş uşaqlar probleminin yaranmasına səbəb oldu. II Dünya müharibəsi zamanı çoxsaylı insan tələfatından sonra (56 milyondan 27 mln-nu Sovet İttifaqının payına düşmüşdü) qadınlar işləməyə həvəsləndirildi və uşaqlar üçün internat məktəblərinin xidmətlərindən istifadə etmə zərurəti artdı.

Azərbaycanda uşaqlar üçün qayğı mərkəzləri Azərbaycan neft milyonçuları tərəfindən 1910-cu illərin əvvəllərində, I Dünya müharibəsində valideynlərini itirmiş uşaqlara qayğı göstərmək məqsədilə yaradılmışdır [6, s. 4].

II Dünya Müharibəsindən sonra keçmiş sovet ölkələri, o cümlədən Azərbaycan Respublikasında da sağlamlıq imkanları məhdud, valideyn himayəsindən məhrum olmuş və sosial cəhətdən müdafiəyə ehtiyacı olan ailələrin uşaqları üçün dövlət himayəsi sistemi yaradılmış və inkişaf etdirilmişdir. Bu sistem bütövlükdə dövlətin nəzarətində olmuş və yalnız dövlət büdcəsindən ayrılan vəsait hesabına maliyyələşdirilmişdir [6, 4].

Müstəqilliyini bərpa etdikdən sonra Azərbaycanda 63 dövlət uşaq müəssisəsində 20 mindən artıq uşaq yaşayır və təlim-tərbiyə alır. Digər keçmiş sovet ölkələri ilə müqayisədə bu o qədər də böyük rəqəm olmasa da, Azərbaycan xalqının adət-ənənələrinə uyğun deyildi. Ermənistanın Azərbaycana təcavüzü nəticəsində uşaqların valideynlərini itirməsi, qaçqın və məcburi köçkün ailələrin maddi vəziyyətinin aşağı olması və digər sosial amillər də uşaq müəssisələrində uşaqların sayının artmasına səbəb olmuşdu. Bir çox keçmiş sovet ölkələri kimi sovet hakimiyyətinin dağılmasından sonra Azərbaycan da maliyyə böhranına məruz qaldı ki, bu da əhalinin həyat şəraitinin aşağı düşməsinə və yoxsulluğun artmasına gətirib çıxardı, çoxuşaqlı ailələrin vəziyyətinin yoxsulluq həddinə çatması ilə nəticələndi. O zaman ölkədə yaranmış vəziyyət əztəminatlı ailələrin uşaqlarının sosial xidmətlərdən istifadə imkanlarını azaltdı. Mövcud vəziyyətin yaxşılaşdırılması üçün bir çox məqsədyönlü tədbirlər görülməyə başlandı. 90-cı illərin sonundan başlayaraq UNİCEF və digər beynəlxalq təşkilatlar tərəfindən dövlət uşaq müəssisələrinin və orada təlim-tərbiyə alan uşaqların vəziyyəti araşdırılmağa başlandı. Uşaqların fiziki, sosial, emosional, psixoloji və intellektual inkişafı sahəsində əhəmiyyətli işlər görüldü [6, s. 4].

Araşdırmalar nəticəsində uşaq evləri və internat məktəbləri haqqında məlumatlar toplanıb Heydər Əliyev Fonduna təqdim edildi və bu məlumatların təhlili əsasında "Uşaq evləri və internat məktəblərinin İnkişafı Proqramı" adlı 5 illik Dövlət Proqramı hazırlandı. Proqram çərçivəsində görülməli tədbirlər nəticəsində bu tip müəssisələrin bir çoxu yenidən qurulmuş, əsaslı təmir edilmiş, yeni inventar və avadanlıqlarla təchiz edilmişdir. Bu tip müəssisələrdə ailə ocağından məhrum olmuş uşaqlar üçün ev şəraitinə maksimum yaxın olan mühit yaradılmışdır. Bu işlər Heydər Əliyev Fondunun Prezidenti Mehriban xanım Əliyevanın şəxsi təşəbbüsü ilə həyata keçirilmişdir. Fondun Prezidenti bu sahədə dünyanın aparıcı ölkələrinin mütərəqqi təcrübəsindən istifadə olunması zərurətini də önə çəkərək qeyd etmişdir: "Konkret problemləri həll edərkən global problemləri də unutmaq olmaz. Məsələn, uşaq evləri və internat məktəblərinin bütün sisteminin sovet pedaqogikası və təhsilin sovet sistemi ilə idarə olunması çərçivəsində yarandığını nəzərə almaq son dərəcə vacibdir. Ona görə də digər

ölkələrin təcrübəsindən faydalanmaq və istifadə etmək üçün qapıları açmaq zəruridir. Heç bir dövlət müəssisəsi, gözəl təmir olunmuş, ən müasir avadanlıqla təmin edilən məktəb belə heç zaman ailə mühitini əvəz edə bilməz. Fondun ən vacib və böyük məqsədlərindən biri də bu təhsil müəssisələrində təlim-tərbiyə alan uşaqların ailə şəraitinə maksimum dərəcədə yaxın tərbiyə almasını təmin etməkdir” [6, s. 4].

Qeyd etmək lazımdır ki, Azərbaycan Respublikası dövlət müstəqilliyi əldə etdikdən sonra İnsan hüquqları ilə bağlı bir sıra beynəlxalq konvensiyaları ratifikasiya etmişdir. Bunlardan biri, 1992-ci ildə ratifikasiya edilmiş Uşaq Hüquqları Konvensiyasıdır. Konvensiyadan irəli gələn vəzifələri həyata keçirmək məqsədilə uşaq hüquqları ilə bağlı müxtəlif qanunlar, Prezident fərmanları və Nazirlər Kabinetinin qərarları qəbul edilmişdir. Bu sənədlərə əsasən, ailədə böyümək hər bir uşağın hüququdur, ailə isə uşağın sağlam inkişafı və cəmiyyətə integrasiyası üçün ən uyğun mühitdir. Həmin Konvensiyanın tələblərinə əsasən dövlət uşaq müəssisələrindən uşaqların bioloji və ya digər alternativ ailələrə verilməsi, bu uşaqların hüquqlarının qorunması daim diqqət mərkəzində olmalı, uşaqları qəbul edən ailələrə sosial yardım edilməlidir.

Bütün bunları nəzərə alaraq “Azərbaycan Respublikasında dövlət uşaq müəssisələrindən uşaqların ailələrə verilməsi (De-institusionalizasiya) və alternativ qayğı Dövlət Proqramı (2006-2015-ci illər)” hazırlandı və 2006-cı il martın 29-da ölkə Prezidentinin 1386 nömrəli Sərəncamı ilə təsdiq olundu. Proqram De-institusionalizasiya ilə bağlı işlərin genişləndirilməsi, səmərəli tədbirlərin həyata keçirilməsi və konkret müsbət nəticələrin əldə edilməsinə yönəlmişdir [1].

Valideyn himayəsindən məhrum olmuş uşaqların uşaq müəssisələrinə düşmələri, orada uzun müddət qalmaları bir problemdir, yetkinlik yaşına çatıb uşaq müəssisələrini tərk etdikdən sonrakı yaşantılar, harada qalmaları, hansı işlərlə məşğul olmaları daha böyük problemdir. Belə ki, bu problemlərlə yanaşı cəmiyyətdə bu kateqoriyadan olan insanlara birmənalı yanaşılır, bəzən cəmiyyətdə insanlar onları özlərindən kənarlaşdırır, onları artıq adam hesab edirlər. Düzdür, bu cür insanların əksinə fikirləşənlər, onlara doğmaları kimi qayğı göstərənlər də var. Bu məqamda cəmiyyətdə uşaq müəssisələrinin məzunları haqqında formalaşan sosial stereotiplərin nə olduğunu düşünməyə dəyər. Çox az tədqiqatçılar tərəfindən tədqiq edilmiş mövzunu araşdırmaq məqsədi ilə tərəfimizdən sosioloji sorğu keçirilmişdir.

Sorğumuza təsadüfi seçmə üsulu ilə müəyyənləşdirdiyimiz 100 respondent cəlb edilmişdi. Gender bərabərliyini yaratmağa çalışdığımız sorğuda iştirak edən respondentlərin 53%-i qadın, 47%-i isə kişi idi. 71%-i 18-39 yaş qrupu arasında, 29%-i isə 40-70 yaş qrupu arasında olan respondentlərin 69%-i ali təhsilə, 31%-i isə orta təhsilə malik idilər.

Uşaq müəssisələrinin məzunları haqqında formalaşan sosial stereotipləri öyrənməzdən əvvəl uşaqların uşaq müəssisələrinə düşmə səbəbləri, yaşadıkları müddətdə oradakı vəziyyətləri haqqında Azərbaycan cəmiyyətinin ictimai rəyini öyrənməyə çalışdıq. Sosioloji sorğunun nəticələrinə görə uşaqların uşaq evlərinə düşməsinin əsas səbəbi kimi valideynlərin öz övladlarından imtina etmələri - 28%, valideynlərin sosial vəziyyətinin aşağı səviyyədə olması - 15%, valideynlərin hər ikisinin vəfatı və uşağa baxanın olmaması - 22%, valideynlərdən birinin vəfat etməsi, digər valideynin yenidən ailə həyatı qurması və yeni ailənin uşağı qəbul etməməsi - 7%, valideynlərin boşanması - 3%, valideynlərin həbsxanada olması - 1%, valideynlərin valideynlik hüququndan məhrum edilməsi - 5% olaraq göstərilir.

Qeyd etdiyimiz kimi, bir sıra valideynlər sosial vəziyyətlərinin aşağı səviyyədə olması səbəbilə uşaqlarını uşaq müəssisələrində yerləşdirirlər. Cəmiyyətimizdəki sosial stereotipləri öyrənmək məqsədilə verdikimiz suala respondentlərin əksəriyyəti – 80%-i bu cür valideynlərə haqq qazandırmadıqlarını qeyd etmişlər. 20% respondent isə onlara bəraət qazandıraraq,

övladlarını da özlərilə ucuruma aparmaqdansa, dövlət himayəsinə verməyin məqsədəuyğun olduğunu bildirmişlər.

Digər bölmələrdə qeyd etdiyimiz kimi, uşaqların uşaq evlərinə düşmələrinin digər bir səbəbi də, valideynlərin uşaqlarından imtina etməsidir.

Rəyi soruşulanların əksəriyyətinin - 75%-in fikrincə, uşaq evləri kimsəsiz uşaqların şəxsiyyət kimi formalaşmasında böyük rol oynayır.

Nəticələrin təhlili zamanı məlum olmuşdur ki, rəyi soruşulanların əksəriyyətinin – 51%-in gəldiyi qənaətə görə valideyn himayəsindən məhrum olmuş uşaqlar savadlarına görə ailə mühitində böyüyən uşaqlardan geri qalırlar. 39%-in fikrincə isə onlar arasında heç bir fərq yoxdur, onlar bərabər səviyyədədirlər. Respondentlərdən 5 nəfərin gəldiyi qənaətə görə isə valideyn himayəsindən məhrum olmuş uşaqlar savad cəhətdən ailə mühitində böyüyən uşaqlardan üstünlüklər. 5%-in fikrincə isə valideyn himayəsindən məhrum olmuş uşaqların savadlarına görə ailə mühitində böyüyən uşaqlardan üstün, aşağı və ya eyni səviyyədə olmaları onların özlərindən, eyni zamanda düşdükləri həyat şəraitindən asılıdır.

“Valideyn himayəsindən məhrum olmuş uşaqlar cəmiyyət və vətən üçün faydalı insan ola bilirmi?” sualına respondentlərin 7%-i “xeyr” cavabını vermişdir. Bunu onunla əsaslandırırlar ki, bu hissləri uşaq evində kimsəsiz uşaqlara aşılaya bilmirlər. 11% respondentin fikrinə əsaslanaraq deyər bilərik ki, valideyn himayəsindən məhrum olmuş uşaqlar cəmiyyət üçün, vətən üçün faydalı insan ola bilirlər, hətta ailələri ilə yaşayan uşaqlardan daha çox faydalı ola bilirlər, uşaq evində tərbiyə olunan uşaqlar ailədə laqeyd, egoist, özünü düşünən “vətəndaş” kimi böyüyənlərdən daha faydalı olurlar. 82% respondentə görə isə cəmiyyət üçün, vətən üçün faydalı insan olmaq insanın özündən asılıdır. Bunun üçün onun ailə mühitində və ya uşaq evində böyüməsinin heç bir fərqi yoxdur.

Valideyn himayəsindən məhrum olmuş uşaqların uşaq evini tərk etdikdən sonrakı yaşantılarını öyrənmək məqsədilə verdiyimiz suala respondentlər aşağıdakı kimi cavab vermişlər.

Valideyn himayəsindən məhrum olmuş uşaqlar uşaq evini tərk etdikdən sonra adətən:

- a) küçədə dilənçi vəziyyətində yaşayırlar----- 36%
- b) cinayət edərək həbsxanaya düşürlər----- 13%
- c) cəmiyyətdə özlərinə layiq yer tuturlar----- 32%
- d) hər cür vəziyyətə düşə bilirlər----- 19%

“Uşaq evlərinin məzunlarına dövlət hansı yardımı etməlidir?” sualı ilə müraciət etdiyimiz respondentlərin əksəriyyəti - 68%-i “mütləq işlə təmin etməlidir” cavabını seçmişdir. 20% respondentə görə, dövlət məzunları evlə təmin etməlidir. 10% respondentin fikrincə, dövlət uşaq evlərinin məzunlarını həm evlə, həm də işlə təmin etməyə borcludur. Bəzi respondentlər dövlət tərəfindən məzunlar üçün yataqxana tikilməsini təklif edirlər. Bir sözlə, dövlət uşaq evlərinin məzunlarına hər zaman qayğı göstərməlidir. 2% respondent isə bu fikri təkzib edirlər. Onlara görə, dövlət məzunlara heç bir yardım etməməlidir.

“Cəmiyyətdə uşaq evlərinin məzunları haqqında formalaşan sosial stereotiplər nədir?” sualına respondentlər aşağıdakı kimi cavab vermişlər:

- a) onlara yazıqları gəlir, hallarına acıyırlar ----- 76%
- b) onlar cəmiyyətdən daim kənarlaşdırılır, alçaldılırlar ----- 24%

“Bəs, siz özünüz uşaq evlərinin məzunları haqqında nə fikirləşirsiniz?”- sualına respondentlərin əksəriyyəti “yazığım gəlir” cavabını vermişdir. Bəzi respondentlərə görə, valideyn himayəsindən məhrum olmuş uşaqlar vətəninə layiqli vətəndaş olmalı, gələcək həyatlarını yaxşı qurmaq üçün yüksək biliyə yiyələnməli, cəmiyyətdə layiqli yer tutmalıdırlar.

Aparılan tədqiqat nəticəsində cəmiyyətdə formalaşan sosial stereotiplər barəsində aşağıdakı nəticəyə gəldik:

- valideyn himayəsindən məhrum olmuş uşaqların uşaq evləri, internatlarda yaxşı yaşamaları üçün müvafiq orqanların bir sıra tədbirlər görməsi vacibdir;
- uşaq evlərinin məzunlarına daha çox diqqət ayrılması, qayğı göstərilməsi, onların işlə, evlə təmin edilməsi onların gələcək həyatının təminatı üçün qarant rolunu oynayır.

Tədqiqatdan aşağıdakı nəticələrə gəlmək olar:

1. Azərbaycanda valideyn himayəsindən məhrum olmuş uşaqlar üçün nəzərdə tutulan uşaq evləri və internat məktəblərində uşaqların sayının artmasının başlıca səbəbi yoxsulluqdur. Baxmayaraq ki, apardığımız sorğuda respondentlərin əksəriyyəti uşaqların uşaq evlərinə və internat məktəblərinə düşməsinin əsas səbəbi kimi valideynlərin öz uşaqlarından imtina etməsini və valideynlərin vəfat etməsini göstərir. İnsanlarda bu fikirlərin yaranması təsadüfi deyil. Çünki uşaq evləri yaradılarkən əsas məqsəd valideynləri vəfat etmiş uşaqlara sığınacaq, qida, geyim, təhsil vermək olmuşdur.

İnsanlarda belə bir fikir formalaşıb ki, yalnız uşağın valideynləri öldükdən və onlara baxan olmadığından sonra uşağı uşaq evinə və ya internat məktəbinə vermək olar. Amma həm bizim apardığımız tədqiqatdan, həm də müvafiq orqanların verdiyi məlumatlardan məlum olur ki, uşaq müəssisələrində “sosial yetimlər”in, yəni valideynləri sağ olan, lakin müxtəlif səbəblərə görə (yoxsulluq, boşanma, həbsxanada olma) uşaq müəssisələrində yerləşdirilən uşaqların sayı “bioloji yetimlər”dən kifayət qədər çoxdur. 2008-ci ilin statistik məlumatlarına əsaslanaraq deyə bilərik ki, Azərbaycanda mövcud olan uşaq müəssisələrində yaşayan 17 minə yaxın uşağın yalnız 1743 nəfəri valideyn himayəsindən məhrum olmuş uşaqlardır. Azərbaycana Birgə Yardım (UAFA) təşkilatı tərəfindən 2012-ci ildə aparılmış “Uşaqların internat evlərinə verilməsi səbəbləri” adlı tədqiqat zamanı məlum olmuşdur ki, uşaqların uşaq müəssisələrinə verilmələrinin başlıca səbəbləri yoxsulluq və valideynlərin boşanmasıdır.

2. Kimsəsiz uşaqlar üçün nəzərdə tutulan uşaq müəssisələrindəki uşaqların psixoloji vəziyyəti ürəkəçən deyil. Tədqiqat zamanı bu müəssisələrdə müxtəlif cür uşaqlara rast gəlinir. Onlar arasında istər sakit, ətrafdakıqlarla az ünsiyyət quranlar, istərsə də aqressiv, ünsiyyətçil olanlar da var. Nisbətən böyük uşaqlar arasında bu cür hallara daha çox rast gəlinir. Eyni zamanda onlardan bəziləri uşaq müəssisələrindən kənara çıxmaq istəməirlər. Səbəbini isə ətrafdakıqlarla ünsiyyətdə olmaq istəməmələri ilə izah edirlər. Onların fikrincə, onlar üçün ən yaxşı məkan uşaq evidir.

Böyük yaşlı uşaqlardan fərqli olaraq kiçik yaşlı uşaqlar sakit, utancaq və bir qədər də nədənsə ehtiyatlanan, qorxan vəziyyətdədirlər. Sorğuda iştirak edən respondentlərin əksəriyyətinin fikrincə, uşaq müəssisələrində böyüyən uşaqlar sakit, özlərinə qapalı, ünsiyyəti sevməyən olurlar, uşaqların əksəriyyətində psixoloji zədələr var. Bu zədələr ailə mühitindən gəlsə də, uşaq müəssisələrində onlarla lazımi işin aparılması olduqca vacibdir.

Eyni zamanda onların təhsil səviyyəsinin ailə mühitində böyüyən uşaqların təhsil səviyyəsindən aşağı olduğu da müəyyənəşdirilmişdir.

Bu müəssisələri tərk etdikdən sonra məzunların həyatı uşaq müəssisələrində keçirdikləri həyatdan heç də fərqlənmir, hətta bəzən ondan da pis olur. Düzdür, onlar arasında öz həyatlarını nisbətən yaxşı qurmağı bacaranlar da var, ancaq bu göstərici çoxluq təşkil etmir. Rəyi soruşulanların əksəriyyətinin fikrincə, uşaq müəssisələrinin məzunları küçədə dilənçi vəziyyətində yaşayırlar və ya müəyyən bir işdə çalışsalar da məvacibləri çox zaman minimum əmək səbəbindən aşağı olur.

Araşdırmalarımızdan gəldiyimiz nəticəyə görə, uşaq evləri və internat məktəbləri valideyn himayəsindən məhrum olmuş uşaqların yaşaması üçün münasib yer deyildir. Müəyyən mənada bu müəssisələrdə kimsəsiz uşaqların maddi tələbatlarını ödəyə bilsələr də mənəvi tələbatlarını, yəni isti ana qucağını, valideyn sevgisini əvəzləyə bilmirlər. Bütün

bunları nəzərə alan bir çox inkişaf etmiş ölkələrdə artıq institutlaşma tipli müəssisələr bağlanmış, valideyn himayəsindən məhrum olmuş uşaqlar foster ailələrdə yerləşdirilmişlər. Həmin müəssisələrin saxlanılmasına çəkilən xərclər isə foster ailələrə yönəldilir.

Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, artıq Azərbaycan Respublikasında da bu istiqamətdə mühüm addımlar atılır. Valideyn himayəsindən məhrum olmuş uşaqlarla görülən sosial işin əsas məqsədi müəssisələrdəki uşaqları ailələrinə qaytarmaq və ya foster ailələrdə yerləşdirmək və eyni zamanda cəmiyyətdə kimsəsiz uşaqlara qoyulmuş stigmatizasiyanın ləğvinə nail olmaqdır.

Azərbaycan Respublikasının Prezidenti İ.Əliyevin 2006-cı il martın 29-da imzaladığı Sərəncama əsasən ölkəmizdə həyata keçirilən “2006-2015-ci illər müddətində Azərbaycan Respublikasında dövlət uşaq müəssisələrindən uşaqların ailələrə verilməsi (De-institusionalizasiya) və alternativ qayğı” Dövlət proqramının əsas məqsədi valideynlərini itirmiş və valideyn himayəsindən məhrum olmuş uşaqların ailə mühitində sağlam inkişafı və cəmiyyətə inteqrasiyasını təmin etmək üçün onların dövlət təlim-tərbiyə müəssisələrindən ailələrə verilməsi və alternativ qayğının təşkili mexanizmlərinin yaradılması və tətbiqindən ibarətdir. Uşaq Hüquqlarına dair Konvensiyanın müddəalarında deyildiyi kimi, uşağın yeri ailədir. Ən son vasitə kimi uşağı uşaq müəssisəsində yerləşdirmək olar.

Uşaq valideynlərinin olub-olmamasından asılı olmayaraq millətin, dövlətin gələcəyidir. Uşaqların millətə, dövlətə faydalı vətəndaş, övlad kimi yetişməsi üçün, ilk növbədə, uşaqların normal ailə şəraitində böyüməsinə şərait yaradılmalıdır.

Bu gün Respublikamızda Dövlət uşaq müəssisələrində tərbiyə alan və 18 yaşı tamam olduqdan sonra bu müəssisələri tərk edən valideyn himayəsindən məhrum və kimsəsiz uşaqların yaşayış sahəsi ilə təmin olunması prezident İlham Əliyevin və Azərbaycanın birinci xanımı, Heydər Əliyev Fondunun prezidenti Mehriban xanım Əliyevanın diqqət mərkəzindədir. Belə ki, M.Əliyevanın təşəbbüsü ilə inşa edilən Əmək və Əhalinin Sosial Müdafiəsi Nazirliyi yanında Dövlət Sosial Təminat Xidmətinin Abşeron rayonu "Məzun evi" sosial müəssisəsi Dövlət uşaq müəssisələrinin hər iki valideynini itirmiş və valideyn himayəsindən məhrum olmuş məzunlarının istifadəsinə verilməsi bunun daha bir göstəricisidir. Bütün mənzillər lazımi mebel, inventar, mətbəx avadanlığı və yataq dəstləri ilə təchiz edilib, normal yaşayış üçün şərait yaradılıb. Müəssisədə 50 yerlik kafe və mətbəx, bərbərxana, ticarət salonu, stolüstü oyunlar və internet zalları, camaşırxana var ki, onlarda məzunların bir qismi işlə təmin olunmuşlar.

Burada yaşayan gənclərin məşğulluğunun artırılması məqsədilə Beynəlxalq Miqrasiya Təşkilatının ölkəmizdəki nümayəndəliyinin dəstəyi ilə xalça və tikiş sexləri fəaliyyət göstərir. Yaxın zamanlarda burada bir neçə peşə üzrə hazırlıq kurslarının təşkili nəzərdə tutulub.

Bu gənclər yaşıllaşdırma müəssisəsində, qaçqın və köçkünlər üçün nəzərdə tutulan yaşayış binasının tikintisində, karton fabrikində işlə təmin olunurlar.

Apardığımız tədqiqatdan irəli gələrək bir sıra problemlərin işlənilməsinə zəruri hesab edirik:

1. Valideyn himayəsindən məhrum olmuş uşaqlarla mütləq şəkildə uzunmüddətli psixososial reabilitasiya işləri görülməlidir.

2. Uşaq müəssisələrinin sakinləri olan uşaqlar qısa müddət ərzində foster ailəyə yerləşdirilməli və ya uşağın öz bioloji ailəsində qalması münasib deyilsə, alternativ qayğı proqramından faydalanması daha məqsədəuyğundur.

3. Uşaqlar ailələrdə yerləşdirilən zaman ailə və uşaqla ayrı-ayrılıqda sosial işçilərin məşğul olması zəruridir. Bunu etməkdə başlıca məqsəd əvvəlcədən ailə ilə uşağın bir-birinə uyğunluğunu aşkarlamaqdan, hər iki tərəfi yeni mühitə uyğunlaşdırmaqdan ibarətdir. Yaddan

çıxarmaq lazım deyil ki, uşaq ailənin uşağa ehtiyacı olduğuna görə yox, uşağın ailəyə ehtiyacı olduğu üçün ailədə yerləşdirilir.

Gələcəyimiz olan uşaqların tam hüquqlu şəxsiyyət kimi formalaşmasında dövlətin rolu nə dərəcədə əhəmiyyətlidirsə, cəmiyyətin bu uşaqlara münasibəti, onlara daha həssas yanaşılması, problemlərinə diqqət yetirilməsi, onlara mənəvi cəhətdən dəstək olmaq hər birimizin vətəndaşlıq borcumuzdur.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1. “Azərbaycan Respublikasında dövlət uşaq müəssisələrindən uşaqların ailələrə verilməsi (De-Institusionalizasiya) və alternativ qayğı Dövlət Proqramının (2006-2015-ci illər)” təsdiq edilməsi barədə Azərbaycan Respublikası Prezidentinin Sərəncamı. Bakı, 29 mart, 2006-cı il, № 1386.

2. Seyidov N., Məmmədova F., Hüseynova İ. «Uşaqların vəziyyəti –Azərbaycan. Valideyn himayəsindən məhrum olmuş və valideyn himayəsindən məhrum olma riski ilə üzləşən uşaqların vəziyyətinin uşaq hüquqlarına əsaslanmış təhlili». Bakı, 2008.

3. Лангмейер Й., Матейчек З. Психическая депривация в детском возрасте. Прага: «Авиценум». Медицинское издательство, 1984, 334 с.)

4. Психология сиротства: А.М.Пригожан, Н.Н.Толстых. Москва, 2007, с 96.

5. Дивичина Н. Ф. Социальная работа с неблагополучными детьми и подростками. Конспект лекций. – Ростов Н/Д.. «Феникс», 2005, 288 с. (Серия «Сессия без депрессии»)

6. Ministry of Education Republic of Azerbaijan., UNICEF. Assessment of residential institutions in Azerbaijan. 2009

7. Family Matters. A study of institutional childcare in Central and Eastern Europe and Former Soviet Union. Richard Carter.səh 44

8. Kareter R. Family affairs: The investigation of the institutional child care system of the Central and Eastern and Post Soviet Union. London Every Child, 2005, 43 p.

9. Bakı. Trend:20 Noyabr 2015

Натаван НАДЖАФОВА

ФОРМИРОВАНИЕ ДЕТЕЙ, ЛИШЕННЫХ РОДИТЕЛЬСКОЙ ОПЕКИ, КАК АКТИВНЫХ ЧЛЕНОВ ОБЩЕСТВА В КОНТЕКСТЕ СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

Резюме

Цель: социальная политика, проводимая государством по формированию детей, лишенных родительской опеки как активных членов общества, исследование мер, предпринятых в этой области

Методология: отношение общества к детям из этой категории оценивается в контексте эмпирического социологического исследования. Проанализированы, обобщены и сделаны выводы результатов социологического опроса

Научная новизна: исследование условий проживания детей-сирот и детей, лишенных родительской опеки, в детских учреждениях, передача детей из учреждений в семьи, их воспитание, а также интеграция в общество, сделаны выводы, выдвинуты практические рекомендации

Ключевые слова: детский дом, общество, государственная программа, стереотипы, детские учреждения, родитель, опека.

Natavan NAJAFOVA

**FORMATION OF CHILDREN, DEPRIVED OF PARENTAL CARE, AS
ACTIVE MEMBERS OF THE SOCIETY IN THE CONTEXT OF SOCIOLOGICAL
RESEARCH**

Abstrakt

Purpose: The goal is a social policy pursued by the state to form children deprived of parental care as active members of society, a study of the measures taken in this area.

Methodology : the attitude of society to children from this category is evaluated in the context of empirical sociological research. Analyzed, summarized and made conclusions of the results of a sociological survey.

Scientific novelty: a study of the living conditions of orphans and children deprived of parental care in children's institutions, the transfer of children from institutions to families, their upbringing, as well as integration into society, conclusions were drawn, practical recommendations were put forward.

Keywords: orphanage, society, state program, stereotypes, childcare facilities, parent, guardianship.

Rəyçi: BDU-nun dosenti, f.f.d. Hörmət Cavadova

Qəbul edilib: 01.11.2019

UOT 1.008

Şəhla ABDULLAYEVA

AMEA Fəlsəfə İnstitutu, dissertant(Azərbaycan)

q.camalov@yahoo.com

ETİK MODA VƏ ONUN XÜSUSİYYƏTLƏRİ

Məqalədə modanın həm tarixinə, həm də müasir vəziyyətinə diqqət yetirilir, tədqiqatçıların bu barədəki fikirləri təhlil olunur, onlara elmi münasibət bildirilir. Qeyd olunur ki, moda milli-mənəvi dəyərlərə də təsir göstərir. Eyni zamanda, məqalədə etik moda, onun növləri və cəmiyyətdə etik modaya münasibət araşdırılır.

Məqsəd: etik modanın mənəvi dəyərlərə təsirini öyrənmək

Metodologiya: müqayisəli yanaşma

Elmi yenilik: etik moda cəmiyyətin inkişafına, müasirləşməyə pozitiv təsir edir.

Açar sözlər: moda, mədəniyyət, moda mədəniyyəti, cəmiyyət, milli-mənəvi dəyərlər, etik moda, geyim

GİRİŞ

Müasirləşən dünya bütün başqa tərəfləri ilə yanaşı həm də mədəni proseslərin müxtəlifliyi və rəngarəngliyi ilə seçilir. Bütün bu müxtəliflik bir məcrada baş vermir, ziddiyyətlərlə müşayiət olunur, daim yenilənir. XX əsrin sonlarından başlayaraq elmi-texniki tərəqqinin inkişaf sürəti daha da artmışdır. Dünyanın əsas inkişaf dinamikasındakı sürətli artım təbiətdə və cəmiyyətdə baş verən ziddiyyətli proseslərin olduğu bir şəraitdə gedir. Belə ki, ətraf aləm sürətlə çirklənir, təbiətin təbiiliyi zədələnir, cəmiyyətdə sosial təzadlar çoxalır, demoqrafik proseslər təbii axarından çıxır, kəndlər boşalır, şəhərlər insan resursları ilə həddindən artıq dərəcədə yüklənir və nəticədə, demoqrafik problemlər yaranır. Belə ifrat yüklənmə təkcə sosial-iqtisadi faktorlarla şərtlənmir, burada mədəniyyət faktorunun, mədəniyyətdəki modernləşmənin və modanın özünəməxsus etik rolu vardır.

Sosiomədəni proseslərdə moda

Ənənəvi cəmiyyətlərdə modanın təsiri dərk olunur. Geyimlər müəyyən rolları ifadə edir, hər kəs öz yaşına, cinsiyyətinə, cəmiyyət içindəki vəziyyətinə, işinə uyğun olanı geyir. Moda cəmiyyətlərin, ənənələrin, hadisələrin bir sehirli aynasıdır. Döyüşlər, görüşlər, sənət hadisələri modanı hər baxımdan təsirləndirmişdir. Döşəməlik parçadan ev əşyalarına, ləl-cəvahiratlardan ətirə, avtomobildən televiziya, mahnılardan romanlara qədər hər təzahürün öz modası vardır.

Azərbaycanda modanın tarixinə baxdığımız zaman belə qənatə gəlirik ki, qədim və Orta əsrlərin öz moda ölçüləri, dəb dəyərləri olmuşdur və bunlar cəmiyyətin mənəvi dəyərlərinin genezisində iştirak etmişdir. Burada etnik faktorla yanaşı din faktorunun da mühüm rolu olmuşdur (3, s.45). Moda bir növ cəmiyyətə daim yeni ölçülər, dizaynlar təqdim etmişdir. Bu özünü cəmiyyətin həyatının ən müxtəlif sferalarında göstərmişdir. Yeni dövrün modası isə daha çox integrasiya prosesləri, müasirləşmə və qloballaşma ilə bağlı olaraq meydana çıxır. Elmi-texniki tərəqqi artdıqca, informasiya texnologiyaları inkişaf etdikcə dünya kiçilir, moda və dəyərlər qloballaşır. Eyni dizayn hər yerdə qarşımıza çıxır. Şərq və Qərb üslubları, tərzləri və modaları bir-birinə qarışır.

XIX əsrin ortalarından etibarən Azərbaycan Rusiya vasitəsilə Avropa modası ilə qarşılaşır. Avropa modası həm də Avropada təhsil alan ziyalıların vasitəsilə Azərbaycana gətirilir. Beləliklə, bu vaxtlardan Azərbaycan tədrisən Avropa dəblərinə öz qapılarını açır.

O dövrün geyimləri içərisində rus şapkası, qalife şalvar, əsgər çəkməsi kimi nümunələr bu reallığı əks etdirməkdədir. XX əsrin əvvəllərində Azərbaycanda moda əlvanlığı özünü göstərirdi. Rusiya yönümlü insanlar rusların geyimlərini, Osmanlıya simpatiya göstərənlər isə osmanlı geyimlərini, dindarlar İslami qaydalara uyğun geyinməyi üstün tuturdular. Bu baxımdan əsrin əvvəllərində Azərbaycanda rus, ingilis, fransız, türk geyimləri rəngarəng bir mənzərə yaradırdı (4, s.137).

Sovet dövrü geyim modasında yenidən yeknəsəklik yaranır. Populyar geyim dəbləri içərisində bolşeviklərə məxsus geyim əsas yer tuturdu. Kişi geyimləri əksəriyyət etibarilə bu dəbin ardınca getməyə başlayır. Qadın geyimləri isə ənənəvi geyim dəblərini davam etdirirdi. Neylon corablar, qırqınlı tumanlar, ütü tələb etməyən köynəklər dəb dəstləri içərisində əlvanlıq yaradırdı. 1970-ci illər modası geyimdə etiraz və tələsik görünüşü nümayiş etdirirdi. 1980-ci illərdə kənddən şəhərə köç modaya dərinlən təsir edir. 1980-2000-ci illər dövrü isə imic dövrü olaraq tarixə damğasını vurur.

XX əsrdə öncə kişi geyimləri, sonra isə qadın geyimləri tədrisən avropalaşdı. Qadın modasında dəyişmələr bir qədər gec başlasa da, qısa müddətdə kişi modasını da keçdi (5, s.19). Sovetlərin qurulduğu 1920-1930-cu illər dövründə insanlar çox işləyir, az qazanırdılar. Ona görə də sosial sıxıntılar yetərinə öz təsirini göstərirdi. Daha sonra isə Böyük Vətən müharibəsi kimi ağır və faciəli bir dövr gəlir.

İkinci Dünya müharibəsi illərində hərbi uniformaları xatırladan geyimlər dəbdə olur. Bu dövrdə, əsasən, ev qadınları paltarları özləri tikirlər. Geyimdə fərqli görünməkdən daha çox ucuz və asan geyinmək yolları axtarıldı.

XX əsrin ortalarından başlayaraq modada dəyişikliklər baş verir. 1950-60-cı illərdə moda Amerikada sürətlə inkişaf edir. Hollivud filmlərinin də modanın inkişafına öz təsiri olmuşdur.

Azərbaycan da dünyada gedən proseslərin tərkib hissəsi kimi bu proseslərdən təsirlənir və dünyada gedən moda dəyişmələri ölkəmizdə də öz əksini bu və ya başqa şəkildə tapır. 1970-ci illərin Azərbaycanda sabitlik və durğunluq dövrü kimi qiymətləndirilməsinə baxmayaraq sovet ordusunun hərbi geyimlərini təqlid edən geyim dəbi tərk edilir. Bu dövrün qadın geyimi müasir və yaxşı seqmentli, bəzəksiz və klassik bir görünüşə sahib idi. Uzun köynəklər, geniş kəmərlər, parıltılı xrom çəkmələr və s. dəbə daxil olur. Qadınlar şalvar geyməyə başlayırlar (3, s.36).

1980-ci illərdə moda artıq paltarların stillərinə bağlı olmaqdan çıxaraq, parça müxtəlifliyi modanın əsas göstəricilərindən biri kimi görünməyə başlamışdı. 1990-cı illərin modası sadə və bədəni əks etdirən bir moda olaraq dəyərləndirilə bilər.

Moda ictimai həyatın hər sahəsində özünü göstərir. Günümüzdə qidalanmadan iqamətgaha, avtomobillərdən dərmanlara, mahnılardan tətil hazırlıqlarına qədər bütün istehlak davranışları moda ilə əlaqəlidir.

Azad və sadə geyimi qadın dünyasına ilk dəfə gətirən məşhur stilist Şanelin qaz ocağının partlaması nəticəsində uzun saçlarının yanması yeni bir saç modasının doğulmasına səbəb olub. Modaçı saçlarını kişi stilində kəsərək gecə operaya gedib və bütün maraqları üstünə çəkib. Ertəsi gün Parisdə qadınlar bərbərlərindən Şanel stili saç seqmenti istəmişlər.

Moda hər zaman qısaömürlü olduğundan bəzi insanlar onun xaosluq yaranmaya sahib olduğunu düşünürlər (3, s.47). Şübhəsiz, bir çoxumuz gələcəkdə nəyin dəbdə olacağını öyrənərək, özümüzü ona görə hazırlamağı çox istəyirik.

Moda - bizim köhnə mahnımız və ya yeni geyimimizdir. Payızda düşən yarpaqlar qədər köhnə, yazda açan çiçəklər qədər yenidir. Moda cəmiyyətin sosial, siyasi və mədəni vəziyyətində öz əksini tapmışdır. Moda fransız imperatriçəsi Eugeniyein 1936-cı ildə Süveyş kanalının açılışına 250 paltar aparmasına səbəb olmuşdu. Moda XIX əsrdə 27 Paris dərzisini 100 metrlik parçadan 11 gün bal paltarı tikməyə məcbur etmişdi (10, s.153). Moda tarix boyunca müxtəlif xalqların müxtəlif geyimlər, zərgərlik boyalarından istifadə edərək fərqli tərzlər yaratmalarına səbəb olmuşdur. Bu gün modanın ilk ortaya çıxışı mütəxəssisləri düşündürməkdədir. Əksəriyyətin fikrincə, modanın mənşəyi ilk insanın meydana gəlməsi ilə bağlıdır. Moda insanlıq tarixi boyunca cəmiyyətlərin ayrılmaz bir parçası olub. Bu gün hamımızın ənənəvi paltarlar olaraq adlandırdığımız geyim tərzləri də, əslində, hamımızın içində mövcud olan o gizli moda mədəniyyətinin xaricə əks olunmasıdır.

Müasir şəraitdə moda əhalinin geniş təbəqələrinin ictimai davranışlarının sosial tənzimləyicilərindən birinə çevrilir. Təbii ki, bunun da çoxlu sayda səbəbləri vardır (11, s.73). Onların arasında müasir insanın həyatında elmi-texniki və texnoloji xarakterli dəyişmələrin intensivləşməsi əsas yerlərdən birini tutur. İctimai həyata yeniliklər elə sürətlə daxil olur ki, bu prosesə uyğun davranış modellərinin formalaşması zərurətə çevrilir. İnsan özündən asılı olmayaraq bu prosesə uyğunlaşmalıdır. Onun xarici görkəmi ilə daxili aləmi arasında ziddiyyətlərin kəskinləşməməsi üçün cəmiyyəti əhatə edən dəyişmələrə adaptasiya olunmalıdır. Başqa sözlə, şəxsiyyətin təməl sosial keyfiyyətlərinin transformasiyası tələb olunur. Məhz bu keyfiyyətlərin transformasiyası insanın sosial həyatın yeni şərtlərinə adaptasiyasını təmin etməyə imkan verir (4, s.209). Deməli, modanın müasir cəmiyyətdə rolunun artması, əslində, sosial-mədəni mahiyyətdə baş verən fundamental dəyişikliklərlə əlaqəlidir. Bir tərəfdən, ümumiyyətlə, cəmiyyət fərqli təkamül dinamikasına malik olur (elmi-texniki və texnoloji yeniliklər sayəsində), digər tərəfdən də fərdin davranış meyarları transformasiyalara məruz qalır.

Müasir cəmiyyətlərin təkamül özəlliklərindən biri məhz yeni parametrlərin statusunun yüksəlməsindən ibarətdir (1, s.98). Moda XIX əsrdə indiki qədər sosial-mədəni struktura nüfuz etməmişdi. Müasir cəmiyyətlərdə həyatın bütün sahələri o dərəcədə bir-birindən asılı hala gəlmişdir ki, fərdi səviyyədə əhəmiyyət daşıyan faktorlar eyni dərəcədə kollektiv səviyyədə əhəmiyyət kəsb edə bilər. Moda da bu mənada həyatın müxtəlif sahələrinə təsir etməklə böyük imkanlara malikdir. Bu prizmada modanın şəxsiyyətin sosiallaşmasındakı rolu maraq doğurur.

Modanın müasir insanın həyatına böyük təsiri olduğundan ictimai və fərdi həyat normalarının müəyyənləşməsində mühüm rol vardır. Moda bu keyfiyyətdə sırf fərdi çərçivədən sosial-mədəni mühitin əsaslarına təsir edən parametr səviyyəsinə qalxır (3, s.112). Modanı hər hansı bir sahəyə - sosial, iqtisadi və ya psixoloji sahəyə aid etmək olmaz. O, müasir cəmiyyətlərdə mürəkkəb və birmənalı olmayan hadisədir.

Milli - mənəvi dəyərlər geniş əhatə dairəsinə malikdir. Buraya xalqın dili, dini, davranışı, əxlaqı, adət-ənənəsi, folkloru, incəsənəti, ədəbiyyatı, fəlsəfəsi, elmi və bütövlükdə mənəvi mədəniyyəti daxildir (2, s.137). Belə geniş tərkibə malik olan mənəvi mədəniyyət cəmiyyətin mənəvi resurslarının yaradılması və onlardan istifadə olunması kimi mürəkkəb bir prosesi nəzərdə tutur. Mənəvi mədəniyyət milli mədəniyyətin mühüm bir hissəsidir və xalqın bir milli-mədəni varlıq olaraq mövcudluğunun əsas göstəricisidir. Ümumiyyətlə isə, mədəniyyət fenomeninə insan fəaliyyətinin bütün sahələri, onun əldə etdiyi nəticələr və yaratdığı sərvətlərin məcmusu aiddir. Mədəniyyətin inkişafı milli-mənəvi və mədəni irsin ən yaxşı nümunələrinin yaradılması, inkişaf etdirilməsi, mənimsənilməsi və yaradılmış irsin qorunması ilə şərtlənir.

Moda da, öz növbəsində, mənəvi dəyərlərlə, ictimai münasibətlərlə və ictimai quruluşun xarakteri ilə sıx şəkildə bağlıdır və bəşəri dəyərlərin tərəqqisinə təkan verən vasitələrdən biridir. Moda özündə hər bir quruluşun səciyyəvi xüsusiyyətlərini, insanların düşüncə və davranış tərzlərini də bu və ya başqa şəkildə əks etdirir. Bu baxımdan modaya ictimai həyatın bütün sahələrinə sirayət edən amil və ictimai münasibətləri tənzimləyən, onları daim inkişafa və daha mütərəqqi formalar axtarışına sövq edən faktor kimi də baxmaq olar (8, s.164).

Modaya, eyni zamanda, ənənə və varislik prizmasından baxmaq lazımdır. Modanın daxili məzmunundakı bu dual sistem onu həm ənənədən tamamilə ayrılmağa qoymur, həm də onu daim səmərəli yeniləşməyə sövq edir. Buradakı ənənəvilik, eyni zamanda, mədəniyyətdə varisliyin təmin olunmasını şərtləndirir. Varisliyin təmin olunması hesabına milli-mədəni dəyərlər zamanın sınaqlarından keçərək fərdin, xalqın və millətin formalaşmasında çox önəmli bir rolunu yerinə yetirir və milli kimliyi müəyyənləşdirir. Beləliklə, moda xalqın tarixən formalaşan milli mədəniyyətinin əsasını təşkil edir. Moda bir dəyər və dəyərlərin tənzimləyicisi kimi çıxış edir və tarixi inkişaf prosesində dövrlər və nəsillər arasında məntiqi əlaqəni, tarixi yaddaşın bütövlüyünü və tərbiyəvi əhəmiyyətini təmin edir. Yaranmasında və zənginləşməsində modanın da aktiv iştirak etdiyi mədəni dəyərlər, intellektual fəaliyyətin nəticəsi kimi, özündə fərdin mənəvi tələbatının ödənilməsi üçün, yararlı mədəni təkamülü üçün şərait yaradan dəyərlər kompleksini nəzərdə tutur. Belə dəyərlər insan həyatının, fəaliyyətinin bütün sahələrinə sirayət edir, mədəni keyfiyyət meyarı kimi çıxış edir (9, s.193).

Müasir dövrdə mədəniyyət etik və estetik prinsiplərə uyğun şəkildə inkişaf edərək dəyişir. Mədəniyyətdəki inkişafın əsas hərəkətverici qüvvələrindən biri də modadır. Müasir moda kateqoriyası elmi bilikləri, mütərəqqi ideyaları, yüksək əxlaqi və estetik görüşlərin məcmusu kimi çıxış edərək mənəvi dəyərlərin ardıcıl, hərtərəfli və harmonik inkişaf etdirilməsi və mənimsənilməsi üçün əlverişli şərait yaradır.

Etik modanın müəyyənləşməsi

Modanın müəyyənləşməsində, onun müasir şəraitdə dizayn olunmasında da müasir dövrün mənəvi dəyərləri mühüm rol oynayır. Əgər moda kənar təsirlərə müqavimət gücünü itirərsə, yəni kənardan gələn qlobal modanın axarına düşərsə bunun mütləq mənəvi dəyərlərlə ziddiyyət təşkil edən tərəfləri olacaqdır. Çünki mənəvi dəyər özünün əsas konseptləri ilə birlikdə milli xarakter daşıyır. Onun müasir təsirlər vasitəsilə dəyişməsi isə bir çox hallarda mənəvi dəyərləri zədələyə bilər. Bu baxımdan cəmiyyətin dəyərlər sistemini, etik və əxlaqi dəyərlərini qorumaq üçün onun modaya münasibətdə bu dəyərlərdən çıxış etməsinin aktuallığını saxlamaq lazımdır. Belə bir düşüncə ilə moda özünün pozitiv meyilləri ilə milli mədəniyyətə və cəmiyyətin həyatına daxil olacaq, neqativ meyilləri isə milli əxlaq yenidən dizayn edərək dəyişəcək və ya ondan tamamilə imtina edəcəkdir.

V.Ömərovun yazdığına görə, qlobal etikanın nümayəndələri - K.Ö.Apel, Y.Xabermas və başqaları özlərinin müxtəlif variantlarında dünyada müxtəlif eyniliyin mövcudluğu ideyasını irəli sürərək göstərirlər ki, mütləq əxlaq həmişə özünü xüsusi əxlaqi motiv və davranış kimi təzahür etdirir. Professor İ.Məmmədzadə "Etikaya giriş" əsərində göstərir ki, mütləq etikaya görə, dünyadakı sülh və insandakı sülh bir-birilə qarşılıqlı asılıdır və mütləq dəyər əxlaqi imperativdir. Mütləq etika digər fayda və ağılla bağlı olan xüsusi əxlaqi motivlərlə yanaşı durmur. Mütləq əxlaq fəvqəlmotiv rolunda çıxış edir. Müasir şəraitdə dünyanın yaşayıb qalması üçün bütün eyniləşmənin bir bəşər birliyində birləşməsi zəruridir. Bu zaman mütləq əxlaq kimi hamı üçün fəvqəlmotiv irəli sürülür (6).

Hazırda modanın "eko moda", "yaşıl moda", "sustainable fashion" kimi etik formaları mövcuddur. Müasir moda mədəniyyəti inkişaf edib şəkilləndikcə, onunla yanaşı, xalqın etik görüşləri də bu prosesə təsir göstərən amil kimi çıxış edir. Belə bir mücadilə şəraitində müasirliklə mühafizəkarlığın çəkişməsində etik moda anlayışı meydana gəlir. Çünki

cəmiyyətin qəbul etdiyi etik dizaynlar modanın dizayn olunmasında təsirli vasitə kimi iştirak edir. Bu iştirak nəticəsində moda ona təsir göstərən və onun dizaynının müəyyənlişməsində rolu olan etikanın təsiri ilə etik moda kimi formalaşır və bu anlayış daha populyar bir xarakter daşıyır. Çünki etik moda sosial və ekoloji əhəmiyyət daşıyır. Etik modaya uyğun olaraq qadın, kişi, uşaq paltarları istehsal edilir və sürətlə yayılır. Buraya idman geyimləri, küçə modası, dəbdə olan bəzək və zinət əşyaları ilə yanaşı ayaqqabı, çanta və s. əşyalar da daxildir.

Etik moda anlayışı insan haqları konvensiyasına uyğun olaraq dizayn edilib. Bu konvensiyanın şərtlərinə görə parça sənayesinin ətraf mühitə təsirini zəiflədir. Burada iki amil əsas götürülür. Bunlardan biri ətraf mühit, digəri isə sosial məsuliyyətdir. Eyni zamanda bunlar bir-biri ilə əlaqəli şəkildədirlər. Çünki mühitə qarşı məsuliyyətsiz davranış, nəticədə, insanın özünə qarşı çevrilmiş olur (7, s.224).

Etik modanın bir xüsusiyyəti də ondan ibarətdir ki, burada təbii materiallardan istifadə olunur. Məsələn, pambıq, yun, ipək, dəri, heyvan və bitki mənşəli digər məhsullar. Geyimlərdə sintetik materiallardan və metallardan da istifadə olunur. Bütün bunlar, ilk növbədə, insan sağlamlığı baxımından seçilir. Çünki geyim insanın sağlamlığına öz təsirini göstərir. Bununla yanaşı həm də geyimin dizaynı önəm daşıyır. Paltar və ayaqqabı hazırlanmasında təbii dəridən, fil sümüyündən, xəzdən və s. istifadə olunur. Bununla yanaşı, bəzi ağac qabıqları da geyim hazırlanmasında təbii material kimi işlədilir.

Etik geyimin əsas xüsusiyyətlərindən biri də bu geyimlərin təbii materialdan hazırlanması və istifadə müddəti bitdikdən sonra atılarkən çürüyərək torpağa qarışması və zibilə çevrilməməsindən ibarətdir. Çünki indi müasir şəhərlərin ciddi zibil problemləri də mövcuddur. Beləliklə, etik geyim həm də ətraf mühiti qorumağa yönəlir.

Etik moda bir tərəfdən təbii materiallardan istifadəni nəzərdə tutur, digər tərəfdən isə onun hazırlanma texnologiyasında fərdi yaşamağa üstünlük verir. Belə hazırlanma adama daha baha başa gəlir (3, s.148). Lakin belə geyimlər daha uzunömürlü və davamlı olmaqla həm də qənaət prinsipinə uyğun gəlir.

Təbii məhsullardan hazırlanan geyimlər həm ətraf mühitə zərər vurmur, çürüməyən tullantı yaratmır, həm də insanın öz sağlamlığına müsbət təsir göstərir, hava keçirir, istilik saxlayır, gigiyenik olur, bakteriyalı olmur, çox elektriclənmir və s. Belə geyimlər hər kəs üçün, xüsusilə də uşaqlar üçün çox faydalıdır. Bəzən insanlar belə məhsulları baha hesab edərək ondan istifadə etmirlər. Lakin bu geyimlərin təbiiliyi onları həm də uzunömürlü edir ki, nəticə etibarilə onlar həm də məsrəf baxımından sərfəli olur. Çünki ucuz mal tez sıradan çıxır və yenisini almaq zərurəti yaranır. Bununla yanaşı, dünyada “yaşıl siyasət” həyata keçirən istehsalçılar da vardır. Belə etik yaşama ilə istehsal edilmiş mallar təbii mənşəli və davamlı olurlar. Burada təkə materialın özü deyil, eyni zamanda onun rəngi də təbii qaynaqlardan əldə edilir. Məhsulun nisbətən ucuz başa gəlməsi onların istehsalı zamanı istifadə edilən vasitələrin daha səmərəli təşkili yolu ilə də həyata keçirilə bilər.

Ümumiyyətlə, müasir dövrdə cəmiyyətdə baş verən sosiomədəni hadisə və proseslərə uyğun olaraq modanın da məzmunu dəyişir, kreativ yaşama nəticəsində yeni çalarlar, elementlər təzahür edir, bu isə mədəniyyətin əksər sahələrində özünü biruzə verir.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1.Məmmədzaadə İ. Qloballaşma və müasirləşmə şəraitində fəlsəfənin aktuallığı haqqında. Bakı: “Təknur”, 2009.

2.Məmmədzaadə İ. Bir daha fəlsəfə haqqında. Müasir yaşamlar. Təmayüllər. Perspektivlər. Bakı: “Təknur”, 2012.

3. Əfəndiyev R., Dünyamalıyeva S. Azərbaycan geyimləri. Bakı: “Azərbaycan” nəşriyyatı, 1997.
4. Atakişiyeva M., Cəbrayıllova M., İslamova B. Azərbaycan milli geyimləri. Bakı, 1972.
5. Əfəndi R. Azərbaycan xalq sənəti. Bakı, 1984.
6. Ömərov V. <http://sesgazeti.az/az/news/kivdf/438177>
7. Килошенко М.И. Психология моды: теоретический и прикладной аспекты. СПб.: СПГУТ, 2001.
8. Колесникова Е. В. Влияние моды на социализацию личности. Дис. ... канд. социол. наук : Курск, 2004.
9. Структура и функции моды // http://www.pobiv.ru/art/Struktura_i_funkzii_modi, 2007.
10. Михайлов С.М. История дизайна. М., 2014.
11. Глазычев В. Дизайн как он есть. М.: Европа, 2006.

Шахла АБДУЛЛАЕВА

ЭТИЧЕСКАЯ МОДА И ЕЕ ОСОБЕННОСТИ

Резюме

Статья посвящена истории и современному состоянию моды. Автор анализирует взгляды исследователей по этому вопросу, давая им научную оценку. Отмечается, что мода также влияет на национально-нравственные ценности. В статье рассматриваются вопросы этической моды, ее типы и отношение к этической моде в обществе.

Цель: влияние этической моды на моральные ценности

Методология: сравнительный подход

Научная новизна: Этическая мода положительно влияет на развитие и модернизацию общества.

Ключевые слова: мода, культура, культура моды, общество, национально-нравственные ценности, этическая мода, одежда.

Shahla ABDULLAYEVA

ETHICAL FASHION AND ITS FEATURES

Abstrakt

The article focuses on both the history and modernity of fashion, analyzing the researchers' views on it, and giving them a scientific perspective. It is noted that fashion also affects national-moral values. At the same time, the article examines ethical fashion, its types and attitudes towards ethical fashion in society.

Purpose: the influence of ethical fashion on moral values

Methodology: a comparative approach

Scientific novelty: ethical fashion has a positive impact on the development and modernization of society.

Keywords: fashion, culture, society, national-moral values, ethical fashion, clothing

Rəyçi: AMEA Fəlsəfə İnstitutunun baş elmi işçisi, f.e.d. Dilarə Müslümsadə

Qəbul edilib: 21.09.2019

UOT 32

Fazil ZEYNALOV

Azərbaycan Respublikasının Prezidenti yanında
Dövlət İdarəçiliyi Akademiyası, dissertant
(f.zeynalov12@gmail.com)

QLOBALLAŞMA PROSESİNDƏ SUVERENLİK

Məqalədə müəllif müasir dünyada beynəlxalq münasibətlərdəki artan qarşılıqlı asılılıq kontekstində qloballaşma prosesinin mahiyyətinə toxunur. Qloballaşma müstəqil bir proses kimi tarixi amillərə əsaslanır və onun nəzəri əsasları David Rikardonun “müqayisəli üstünlüklər” nəzəriyyəsindən qaynaqlanır. Lakin qloballaşma daha çox qeyri-bərabərliyin artması ilə müşayiət edilir və dövlətin suveren funksiyalarına mənfi təsir göstərir. Dövlət bu məhdudiyyətləri qəbul edir və iqtisadi mübadilədən bəhrələnməsi üçün proseslərə nəzarət etmək qabiliyyətini artırır. O öz sərhədləri daxilində suveren səlahiyyətlərini həyata keçirməyə və vətəndaşlarının rifahını təmin etməyə davam edir.

Məqsəd: qloballaşma prosesinin suverenliyə təsirləri kontekstində suveren dövlətin əsas aktor olaraq qalmasını göstərmək.

Metodologiya: ümumiləşdirmə, tarixi və müqayisəli təhlil.

Elmi yenilik: qloballaşma prosesinin suverenliyə təsirləri kontekstində dövlətin suverenliyin mahiyyətinin qorunub saxlanması əsaslandırılıb.

Açar sözlər: qloballaşma, beynəlxalq ticarət, merkantilizm, regional integrasiya, miqrasiya axını, cənub qaz dəhlizi.

Giriş

Müasir dövrün inkişaf xüsusiyyətləri qloballaşma prosesi və regional integrasiya münasibətlərinin güclənməsi ilə müşayiət edilir. Mübadilə axının sürətlənməsi və genişlənməsi isə transmilli aktorların meydana çıxmasına, dövlət sərhədlərində nəzarətin zəifləməsinə gətirib çıxarmışdır [15,s.257-264]. Qloballaşma prosesinin başlanğıcının XV əsrə [6,s.65] və ya daha sonraya təsadüf etməsi haqqında mülahizələrə baxmayaraq, onun nəzəri əsasları David Rikardonun “müqayisəli üstünlüklər” nəzəriyyəsindən qaynaqlanır və hər bir dövlətin nisbi üstünlüyə malik olduğu sahədə ixtisaslaşmasını, mübadilə imkanlarını genişləndirməsini önə çəkir [16,s.402-406]. Əgər əvvəllər merkantilist nəzəriyyə bir dövlətin inkişafını və varlanmasını mütləq digərinin hesabına mümkün hesab edirdisə, Rikardonun nəzəriyyəsi ixtisaslaşma və beynəlxalq ticarətin genişlənməsini dövlətlərin qarşılıqlı inkişafının əsas amili hesab edir. İkinci Dünya müharibəsindən sonra Tariflər və Ticarət üzrə Baş Saziş (GATT – General Agreement on Tariffs and Trade) çərçivəsində əldə edilən razılaşmalar və 1995-ci ildə onun əsasında Ümumdünya Ticarət Təşkilatının (ÜTT) yaradılması global ticarəti təyin edilən qaydalar çərçivəsində inkişaf etdirmək məqsədi daşımaqla eyni məntiqdən çıxış edir.

Qloballaşma - dövrün reallığı

Qloballaşma geniş tədqiq edilmiş mövzudur və müəlliflərin ona yanaşmaları və tərifləri müxtəlifdir. Mülahizələrdən belə qənaətə gəlmək olar ki, çoxtərəfli xüsusiyyət daşıyan qloballaşma kapitalizmin inkişaf xüsusiyyətləri ilə müşayiət edilən, texnoloji tərəqqinin, transmilli axın və mübadilənin təsiri ilə baş verən dəyişiklikləri səciyyələndirən prosesdir. Antoni Giddens onu belə dəyərləndirir: “Planetar səviyyədə sosial münasibətlərin

intensivləşməsi uzaq əraziləri o dərəcədə yaxınlaşdırır ki, lokal hadisələr min kilometr uzaqlıqda meydana çıxan hadisələr tərəfindən təsirə məruz qalır və əks təsir edir” [10,s.197]. Heç kim inkar etmir ki, kommunikasiya və texnologiyaların inkişafı vaxtilə hüdudsuz görünən Yer kürəsini məhdud məkana çevirmişdir. Qloballaşan dünyada təcrid olunmuş və qapalı şəkildə yaşamaqla milli iqtisadiyyatın inkişaf potensialını itirmək təhlükəsi dövləti daha çox sərhədləri açmağa, əmtəə, kapital və insanların öz ərazisində sərbəst hərəkətini təmin etməyə, münbit investisiya şərtləri yaratmağa və multilateral çərçivədə fəaliyyətə meyilləndirir. Dövlət özü bu reallığın yaranmasında iştirak edir və onun “davranışı beynəlxalq sistemin məntiqinə tamamilə uyğundur” [2,s.551]. Beynəlxalq sistem daha çox eqoist maraqlardan çıxış edən suveren dövlətlərdən ibarət olduğu üçün yarış-rəqabətin daimi xarakter aldığı mühit kimi səciyyələnir və bu yarış-rəqabət “dünya zamanı”nın əsas xüsusiyyətlərindən birini təşkil edir. Zaki Laidinin fikrincə, hazırda “dünya zamanı” soyuq müharibənin sonu və iqtisadi-maliyyə qloballaşmasının sürətlənməsi arasında qəti bağlılıq kimi” [10,s.194] nəzərdən keçirilə bilər. Bu baxımdan daha sürətli xarakter alan qloballaşma həm də müəyyən zərurətdən doğan bir amil kimi çıxış edir.

İqtisadi aktorların dünya səviyyəsində iqtisadi-ticarət fəaliyyəti Vestfaliya sülhündən əvvələ təsadüf edir. Feodal cəmiyyətdən suveren dövlət sisteminə keçidlə paralel ticarət münasibətləri yeni müstəviyə qədəm qoymuş və mahiyyəti dəyişmişdir. Ceyzo Far qeyd edir ki, XVII əsrdən başlayaraq suveren dövlətin yaranması ilə bərabər, yeni iqtisadi münasibətlər təşəkkül tapmağa başlayır. Dövlət hərbi-iqtisadi gücünün artmasının qeydinə özü qalır və bu məqsədlə yüksək təbəqənin nümayəndələrinin maliyyə imkanlarından istifadə edib hərbi gücünü maliyyələşdirir, siyasi məqsədlərini həyata keçirir, əvəzində isə onların iqtisadi fəaliyyət imkanlarını dəstəkləyir. Bununla da həm dövlət daxilində münasibətlər dəyişir, həm də dövlətlər arasında daha çox iqtisadi resurslar əldə etmək uğrunda rəqabət meydana çıxır. Merkantilizm nəzəriyyəsindən qaynaqlanan bu sistem müasir kapitalist sisteminin əsasını qoyur [8,s.157], lakin elə ilk əvvəldən dövlətləri ticarət imkanlarını genişləndirməyə, yeni ərazilərin fəthinə sövq edir və qeyri-bərabər inkişafı səciyyələndirir.

İqtisadi münasibətlərin yeni mərhələsi liberal dəyərləri, ticarətin və mübadilənin genişlənməsini təşviq edir, qarşılıqlı inkişafı nəzəri baxımdan əsaslandırır, lakin reallıqda fərqli gücə malik olan aktorlar arasında qeyri-bərabərliyi artırır. Çünki beynəlxalq sistemin yarış-rəqabət prinsipi, əsasən birtərəfli faydalı əməkdaşlığı özündə ehtiva edir. Bu proses nəticəsində avropalıların hərbi-siyasi üstünlüyü onlara dünyanın müxtəlif qitələrində təbii sərvətləri istismar etməyə, öz iqtisadi və hərbi güclərini daha da artırmağa, hökmranlıqlarını genişləndirməyə imkan vermişdir. Tədqiqatçı Pyer Renuvən avropalıların iqtisadi istismar siyasəti haqqında apardıqları araşdırmada göstərir ki, onların XVIII əsrdə tətbiq etdikləri “müstəmləkə paktı” müstəmləkə ərazilərində sənaye müəssisələrinin yaradılmasını qadağan edirdi və özlərinə həmin ərazilərdə ticarətin inhisarına malik olmaq hüququ verirdi. Bu paktın səbəb olduğu üsyanlar nəticəsində tədricən ləğv edilməsinə baxmayaraq, Avropa dövlətləri öz müstəmləkələrinə sənaye məhsullarının ixracı üçün müstəsna hüquqlarını saxlayırdılar, proteksionist siyasətlə özlərini və malik olduqları müstəmləkələri xarici rəqabətdən qoruyur (bu siyasət ikitərəfli ticarət müqavilələri ilə tənzimlənirdi), yeni bazarlar uğrunda mübarizə aparırdılar (onlar həm təzyiqlər vasitəsilə zəif dövlətləri – Çin, Mərakeş, İran, Osmanlı imperiyası – daxili bazarlarını rəqabətə açmağa məcbur edirdilər, həm də iqtisadi təsir zonaları yaradırdılar) [13,s.69-79]. Tarixi reallığın nəticəsidir ki, dövlətlər arasında ciddi qeyri-bərabərlik mövcuddur və zəif iqtisadi potensiala malik dövlətlər iqtisadiyyatlarını inkişaf etdirməkdə çətinlik çəkirlər. Kaliforniya Universitetinin tədqiqatçısı Con Aqnyunun qeyd etdiyi kimi, bu qeyri-bərabərlik müəyyən mənada keçmiş imperializm siyasətinə, hazırda Qərb dövlətlərinin hegemonluq siyasətinə bağlıdır [1,s.440]. Nəticə etibarilə dövlətlər “inkişaf

etmiş” və “geridə qalmış” qruplara bölünmüş [2,s.560], birincilər müstəqil, ikincilər isə daha çox asılı vəziyyətdədirlər. Ona görə də, tədqiqatçılar iqtisadiyyat və suverenlik arasında ciddi əlaqənin olduğunu xüsusi qeyd edirlər [14,s.8].

Qloballaşma nəticəsində iqtisadi münasibətlərin inkişaf etməsi heç də millətçiliyin və münaqişələrin yoxa çıxmasına gətirib çıxarmamışdır. Bəzi tədqiqatçılar millətçiliyin “gözəl gələcəyi” olduğunu qeyd edirlər [6,s.71], digərləri isə “Müharibənin gözəl gələcəyi” [5] adlı kitab nəşr edirlər. Regional integrasiya prosesləri dövlətlər arasında əməkdaşlığın genişlənməsinə və supra-milli strukturların meydana çıxmasına imkan vermiş, lakin bütün bunlar milli xüsusiyyətlərin qorunması fonunda baş vermişdir.

Qloballaşmanın suverenliyə təsirləri

Qloballaşan dünyada dövlətlə rəqabət aparan, onun müxtəlif mövzularla bağlı qərarlarına təsir etmək istəyən yeni aktorlar meydana çıxmışdır [2,s.550]. Bu vəziyyət dövlətin fəaliyyət imkanlarına və suveren xüsusiyyətlərinə təsirsiz ötüşmür [6,s.66], onun daha çox avtonom və nəzarət funksiyalarını zəiflədir. Dövlətin ənənəvi funksiyaları, şübhəsi, təzyiqə məruz qalmışdır, lakin bu təzyiqlər dövlət suverenliyinin mahiyyəti ilə bağlı müəyyən suallar doğurur. Tədqiqatçıların cavabları birmənalı deyil və onların hər birində müəyyən həqiqət payı vardır.

Bəzi müəlliflər Vestfaliya sisteminin və onun məhsulu olan suverenliyin mahiyyətinin dəyişdiyi qənaətinə gəlirlər:

- Britaniyalı tədqiqatçı-alim Süzan Streyns baş verən qlobal dəyişikliklər fonunda Vestfaliya sisteminin transformasiyaya uğradığını bildirir. Onun “Review of International Studies” jurnalında nəşr edilən məqaləsinin Vestfaliya sistemi əvəzinə “Vestiflas sistemi” (“Westfailure System”) adlanması XVII əsrdə formalaşan suveren dövlətlər sisteminin uğursuzluğa düçar olduğuna işarə edir. S.Streyns sistemin uğursuzluğunu onunla izah edir ki, davamlılığın uzunmüddətli şərtləri yerinə yetirilmir, dövlət real iqtisadiyyat üçün kredit alətləri yaradan beynəlxalq maliyyə bazarına və institutlarına nəzarəti itirir, ətraf mühitin qorunmasını təmin edə bilmir, varlı və kasıblar arasında davamlı balans qoruyub saxlaya və sosial-iqtisadi redistribusiya (yenidən bölüşdürmə) mexanizmi kimi çıxış edə bilmir [17,s.346];

- Ətraf mühitin qorunması məsələsinin (atmosferə buraxılan və “istixana effekti” yaradan qazlar birbaşa dövlət daxilində iqtisadi fəaliyyətə bağlıdır və onların tənzimlənməsi məhz dövlətlərin koordinasiya əməkdaşlığını tələb edir) suverenlik qarşısında yaratdığı çağırışlarla bağlı aparılan araşdırmada tədqiqatçı Karen Litfin suverenlik anlayışını mübahisə etmədən onu yeni əsaslar üzərində izah etməyə çalışır və “iqtisadi qloballaşmanın dövlətlərin avtonomiyası və nəzarəti üçün açıq çağırış” təşkil etdiyini qeyd edir [11,s.170]. O eyni zamanda suverenliyin məntiqi və praktiki baxımdan mahiyyətini itirməsini istisna etmir [11,s.171].

Lakin cəmiyyət və münasibətlərin transformasiyasının sistem dəyişikliyinə, suveren dövlətin mahiyyətinin dəyişməsinə səbəb olacağına bəzi müəlliflər şübhə ilə yanaşırlar:

- Qloballaşma Vestfaliya sisteminin yenisi ilə əvəzlənməsini şərtləndirmir. Tədqiqatçı Kurt Börç bu sistemin hər dövrün öz xüsusiyyətlərinə uyğun olaraq müəyyən dəyişikliyə uğradığını qəbul edir [3, p.183]. O bildirir ki, Vestfaliya sisteminin müxtəlif şərtlərin təsiri ilə iyerarxiya və hegemoniya istiqamətində dəyişməsi [3,s.197] onunla izah edilir ki, şərtlər dəyişəndə normalar da, davranış da dəyişir. Suveren aktorlar arasında münasibətlərin məzmunu və forması onların hansı nöqtəyi-nəzərdən yanaşmasından asılıdır;

• Qloballaşmanın yaratdığı təzyiqlər heç də suverenliyin məhdudlaşması anlamına gəlmir. Corctaun Universitetinin tədqiqatçısı Kristofer Rudolf qeyd edir ki, multilateralizm və sərhəddə hərəkətliliyin (axının, mübadilənin) artması suverenliyin zəifləməsi ilə eyniləşdirilir, halbuki dövlət həm beynəlxalq təşkilatlara daxil olmağın, iqtisadi mübadilənin doğurduğu qazancları əldə etmək üçün bu məhdudiyyətləri özü istəyərək qəbul edir. Ona görə də söhbət suverenliyin məhdudlaşdırılmasından getmir [14,s.3]. Tədqiqatçı Stefan Krasnerin fikrincə, “qloballaşmanın sisteməlik şəkildə dövlət nəzarətini sarsıtması ilə bağlı sübut yoxdur” [9,s.236]. O qeyd edir ki, qloballaşma yeni bir fenomen deyil; dövlətlər həmişə qarşılıqlı asılılıq mühitində fəaliyyət göstərirlər və tam nəzarət imkanına malik olmayıblar [9,s.234].

Bu baxımdan bir neçə məqamı qeyd etmək olar.

Birincisi, dövlətin prosesləri idarə etmək imkanları, şübhəsiz, təkmilləşmişdir. Beynəlxalq miqrasiya fenomeni bunun bariz nümunəsidir. Bu proses müxtəlif dövrlərdə fərqli coğrafiyaları əhatə edib, dünyada cərəyan edən proseslərdən asılı olaraq gah güclənib, gah da zəifləyib. Amerika qitəsi kəşf ediləndən sonra avropalıların oraya axını müşahidə edilmiş və sonrakı əsrlərdə bu proses davam etmişdir. XIX əsrin sonu - XX əsrin əvvəllərində 34 milyon insan Avropanı tərk etmişdir ki, onun 16 milyonu 1900-1913-cü illərin payına düşür [13,s.42]. Bütün dövrlərdə miqrantların əsas motivasiyası yaxşı və təhlükəsiz həyat axtarışı olub, lakin müasir dövrdə münafişələrin xüsusiyyətləri, onların səbəb olduğu dağıntılar və qeyri-sabitlik, təbii fəlakətlər, aclıq kimi amillər insanları öz həyatlarını xilas etmək üçün məcburən və müvəqqəti köç etməyə vadar edir, bəzi hallarda müvəqqəti köç daimiliklə əvəz olunur. Tədqiqatçı Cost Delbruk yazır ki, “qlobal miqrasiya kontekstində ənənəvi etnik və mədəni baxımdan inteqrasiya etmiş “homogen millət” anlayışı artıq real görsənmir, həmçinin “milli dövlət”in vaxt keçmiş anlayışa çevrildiyi haqda sual yaranır” [4,s.57]. Buradan belə nəticəyə gəlmək olar ki, miqrasiya axınının yaratdığı multikultural cəmiyyət “milli dövlət” və “millət” anlayışlarının yenidən dəyərləndirilməsini vacib edir. Bu baxımdan dövrün xüsusiyyətlərinə uyğun olaraq milli ideyanın yenilənməsi zərurəti yaranır. Akademik Ramiz Mehdiyevin “Milli ideyanın formalaşmasında tarixin dərk edilməsinin faydası haqqında” əsəri məsələnin nə qədər aktual əhəmiyyət kəsb etdiyini göstərir. Müəllif müasir dövrdə “yeni milli ideya”nın zəruriliyini vurğulayır və onu millətin və dövlətin inkişaf strategiyasının yeni mərhələsini təyin edən əsas amil kimi səciyyələndirir [12,s.379-386]. Milli ideya dövrün çağırışlarını və müxtəlif dəyərləri (multikulturalizm, tolerantlıq) nəzərə almalıdır.

İkincisi, heç bir müəllif qloballaşmanın təsirini tam inkar etmir. Dövlətin bəzi sahələrdə nəzarəti zəifləyir, bəzi məsələlərdə isə onun digər dövlətlərlə əlaqələndirici fəaliyyəti zərurət kimi meydana çıxır. Terrorizmin bütün təzahürlərinə qarşı mübarizə, ətraf mühitin çirklənməsinin qarşısının alınması, yeni texnologiyalardan istifadənin doğurduğu risklər, eləcə də təbiətin potensialının tükənməsi buna əyani misallardır. Onların həlli milli çərçivəni aşır, regional və beynəlxalq səviyyədə böyük imkanların səfərbər edilməsini tələb edir. Belə bir kontekstdə Cost Delbruk qeyd edir ki, dövlət kənarda qəbul edilən qərarların təsirinə məruz qalır və bu tendensiya mümkün qlobal təhdidlərin meydana çıxması fonunda güclənərsə, dövlətin legitimliyinin yenidən nəzərdən keçirilməsinə ehtiyac yaranacaq və bu vaxta qədər milli maraqların qorunmasına əsaslanan dövlət legitimliyi öz ifadəsini yeni qlobal maraqlarda tapacaqdır [4,s.53-54].

Üçüncüsü, qloballaşmanın təsiri altında sərhədlərə nəzarət çətinləşir, lakin sərhəd yenə də əvvəlki əhəmiyyətini və funksiyasını qoruyub saxlayır. O, ali hakimiyyətin ərazi çərçivəsini təyin etməklə yanaşı, vətəndaşların rifahını və təhlükəsizliyini təmin etmək, xarici təhdidlərdən qorumaq üçün sipər rolunu oynayır. Müasir dövrdə ABŞ Meksika ilə sərhəddə divar tikmək, Aİ isə qeyri-üzv dövlətlərlə ümumi xarici sərhədlərini gücləndirmək niyyətindədir.

Dördüncüsü, müxtəlif motivasiyalı dövlətlərin regional integrasiya prosesində iştirakı müəyyən suveren səlahiyyətlərin transferi ilə müşayiət olunur. Lakin dövlət yekun qərar qəbul etmək hüququnu özündə saxlayır. Böyük Britaniyada keçirilən referendumun nəticələrinə uyğun olaraq ölkənin Aİ-dən çıxması ilə bağlı qərarı bunun bariz nümunəsidir;

Beşincisi, beynəlxalq münasibətlərin realist və neo-realist cərəyanlarının nümayəndələri tərəfindən irəli sürülən tezislər qarşılıqlı asılılığın dövlətin marağından irəli gələrək inkişaf etməsini deməyə əsas verir. Dövlət beynəlxalq sistemin əsas aktoru kimi iqtisadi münasibətlərin inkişafında maraqlı olduğu üçün onların institusional çərçivəyə salınmasını təmin edir [18,s.215]. İnsanların, əmtəələrin və kapitalın azad hərəkəti və ya məhdudlaşdırılması milli maraqlarla uzlaşması kontekstində həyata keçirilir. Müasir dövrdə ABŞ və Çin arasında ticarət münasibətlərində yaşanan gərginliyi buna misal göstərmək olar. Tədqiqatçı Con Aqnyu bu qarşıdurmanı qlobalist və klassik güc arasında mübarizənin təzahürü hesab edir [1,s.447].

Ümumi tendensiya isə onu göstərir ki, dövlət öz milli inkişafı naminə transmilli axının, beynəlxalq ticarətin və daşınmanın inkişafında daha çox maraqlıdır. Bu gün Azərbaycan “Şərq-Qərb” və “Şimal-Cənub” dəhliz layihələrini inkişaf etdirir. Onun bu istiqamətdə atdığı addımlar, xüsusilə geosiyasi mühitin mürəkkəbliyi nəzərə alınanda, suveren hüquqların tam ifadəsi kimi nəzərdən keçirilir və regional əməkdaşlığa və inkişafa xüsusi töhfə verir. Prezident İlham Əliyev 2018-ci il fevralın 15-də Bakıda keçirilən Cənub Qaz Dəhlizi Məşvərət Şurası çərçivəsində nazirlərin dördüncü toplantısında demişdir: “20 il bundan əvvəl Azərbaycan, Gürcüstan və Türkiyə arasında yaradılmış regional əməkdaşlıq, həqiqətən də, regionumuzda və Avropada enerji sahəsində inkişafda mühüm rol oynayıb. Çünki bu regional əməkdaşlıq təkcə nəhəng, genişmiqyaslı enerji layihələrinin həyata keçirilməsinə yol açmayıb, həm də regionumuzda sabitlik, proqnozlaşdırılma imkanı və çox səmimi əməkdaşlıq yaradıb. Eyni zamanda bu, bizə diqqəti digər nəqliyyat layihələrinə cəmləşdirməyə imkan verir” [7].

Qloballaşmanın yaratdığı şərtlər dövlətlər arasında qarşılıqlı asılılığı gücləndirir və dövlətləri imkan və potensiallarını səfərbər etməyə, birgə fəaliyyət mexanizmləri üzərində düşünməyə vadar edir. Yeni imkanların yaradılması hər bir dövlətin, o cümlədən Azərbaycanın, Gürcüstanın və Türkiyənin marağındadır. Regional əməkdaşlıq çərçivəsində həyata keçirilən qlobal əhəmiyyətli layihələr iqtisadi inkişafa töhfə verir və suverenliyin daha da güclənməsinə xidmət edir.

Nəticə

Qloballaşma prosesinin tarixin axarında yaratdığı çağırışlar forma baxımdan fərqlənsə də, məzmun etibarilə eyni mahiyyət daşıyır. Dövlətin əsas bacarığı bu çağırışları fərsətə çevirmək, Karen Litfinin “suverenlik sövdələşmə”sini (bir elementin zəifləməsinin digərini gücləndirməsi) həyata keçirmək və iqtisadi qazanc əsasında suverenliyi gücləndirməkdir. Bu isə onu deməyə əsas verir ki, qloballaşan dünyada suverenliyə təzyiqlərin artmasına baxmayaraq, dövlət suverenlikdən imtina etmir və milli inkişafın əsas çərçivəsi kimi çıxış etməkdə davam edir. Suverenliyin mahiyyəti müasir dövrün reallıqlarına uyğun olaraq yeni yanaşmalarla daha da zənginləşir.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1 Agnew J. Sovereignty regimes: territoriality and state authority in contemporary world politics // *Annals of the Association of American Geographers*. Vol.95, №2, 2005,

2. Bélanger L. Les relations internationales et la diffusion du temps mondial // *Études Internationales*. Vol.24, №3, 1993.

3. Burch K. Changing the rules: reconceiving change in the Westphalian system // International Studies Review. Vol.2, №2, 2000.
4. Delbrück J. Global migration-immigration-multiethnicity: challenges to the concept of the nation-state // Indiana Journal of Global Legal Studies. Vol.2, №1, 1994.
5. Delmas Ph. Le bel avenir de la guerre, Paris, Gallimard, 1995.
6. Dieckhoff A., Jaffrelot Ch. De l'Etat-nation au post-nationalisme? // Les nouvelles relations internationales: pratiques et théories. Sous la direction de Smouts M.-C. Paris, Presses de Sciences Po, 1998.
7. Əliyev İ. Bakıda Cənub Qaz Dəhlizi Məşvərət Şurası çərçivəsində nazirlərin dördüncü toplantısındakı nitqindən // <http://president.az/articles/27051>.
8. Farr J. Point: The Westphalia legacy and the modern nation-state // International Social Science Review. Vol.80, №3/4, 2005.
9. Krasner S. D. Abiding sovereignty // International Political Science Review. Vol.22, №3, 2001.
10. Laïdi Z. Le temps mondial // Les nouvelles relations internationales: pratiques et théories. Sous la direction de Smouts M.-C., Paris, Presses de Sciences Po, 1998.
11. Litfin K. T. Sovereignty in world ecopolitics // Mershon International Studies Review, Vol.41, №2, 1997.
12. Мехтиев Р. О пользе познания истории в формировании национальной идеи. В 2х. Книга I. М., Столица, 2017.
13. Renouvin P., Duroselle J.-B. Introduction à l'histoire des relations internationales. Paris, Armand Colin, 1991.
14. Rudolph Ch. Sovereignty and territorial borders in a global age // International Studies Review. Vol.7, №1, 2005.
15. Sachwald F. La mondialisation comme facteur d'intégration régionale // Politique étrangère, №2, 1997, pp. 257-264.
16. Stiglitz J. E., Walsh C. E., Lafay J-D. Principes d'économie moderne. Bruxelles, De Boeck, 3^{ème} édition, 2007.
17. Strange S. The Westfailure system // Review of International Studies. Vol.25, №3, 1999.
18. Thomson J. E. State sovereignty in international relations: bridging the gap between theory and empirical research // International Studies Quarterly. Vol.39, №2, 1995.

Фаиль ЗЕЙНАЛОВ

СУВЕРЕНИТЕТ В ПРОЦЕССЕ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Резюме

В статье автором раскрывается вопрос сущности процесса глобализации в контексте усиления взаимозависимости между акторами международных отношений в условиях современного мира. Глобализация в качестве самостоятельного процесса имеет исторические корни, и ее теоретические основы вытекают из теории «сравнительных преимуществ» Давида Рикардо. Однако глобализация сопровождается усилением неравенства и оказывает негативное влияние на суверенные функции государства. Государство воспринимает эти ограничения и улучшает способность управлять процессами для получения прибыли от экономических обменов. Оно продолжает осуществлять свои суверенные полномочия в пределах собственных границ и обеспечивает благосостояние своих граждан.

Цель: показать в контексте влияния глобализации на суверенность государства, как главного актора этого процесса

Методология: обобщение, исторический и сравнительный анализ

Научная новизна: в контексте влияний глобализации на суверенность

Ключевые слова: глобализация, международная торговля, меркантилизм, региональная интеграция, миграционный поток, Южный газовый коридор.

Fazil ZEYNALOV

SOVEREIGNTY IN THE PROCESS OF GLOBALIZATION

Abstract

In the article, the author considers the essence of the globalization process in the context of growing interdependence among the actors in international relations in the modern world. Globalization is based on historical factors as an independent process and its theoretical roots stem from David Ricardo's theory of "comparative advantages". However, globalization has been accompanied by increasing inequality and has negative impact on the sovereign functions of the state. The state perceives these restrictions and improves the ability to control processes to benefit from economic exchanges. It continues to exercise its sovereign powers within its own borders and ensures its citizens' welfare.

Purpose: to show that in the context of impact of globalization process on sovereignty, a sovereign state remains as a basic factor

Methodology: analysis, synthesis, generalization historical and comparative analysis

Scientific novelty: to show the preservice of the essence of its sovereignty by a sovereign state in the context of an impact of globalization process on sovereignty

Keywords: globalization, international trade, mercantilism, regional integration, migration flow, southern gas corridor

Rəyçi: AMEA Fəlsəfə İnstitutunun aparıcı elmi işçisi, f.f.d., dosent Zeynəddin Şabanov

Qəbul edilib: 30.11.2019

OXUCU RƏYİ

ADİL ƏSƏDOVUN “KAINAT VƏ ONUN İNKİŞAF MƏRHƏLƏLƏRİ” ƏSƏRİ HAQQINDA

İlham MƏMMƏDZADƏ

*AMEA Fəlsəfə İnstitutunun direktoru,
fəlsəfə elmləri doktoru, professor*

Filosof Adil Əsədovun "Kainat və onun inkişaf mərhələləri" adlı elmi və eyni zamanda elmi-populyar əsərini oxuyub kitabın müəllifi və oxucuları ilə bir sıra mülahizələrimi bölüşmək istərdim. Düşünürəm ki, bu mülahizələr fəlsəfə ilə maraqlanan hər kəsin diqqətini cəlb edəcəkdir.

Mülahizələrimə ilk olaraq mövzu ilə əlaqədar hamı üçün maraqlı görünən suallardan başlamaq istərdim. Bu gün fəlsəfə təbiət elmlərinin məşğul olduğu obyektlərə müraciət edərkən təbiətsünas alimlərin ideyalarını təkrarlamadan onları populyarlaşdırma bilərmə? Bu gün fəlsəfə dünyanı, Kainatı, insanı fərqli bir baxış bucağından, yeni bir perspektivdən görə bilərmə, bununla da bu və ya digər təbiət elminə, nəzəriyyəsinə təkan verə bilərmə?

Adil Əsədovun əsəri təsdiq edir ki, fəlsəfə təbiətsünas alimlərin ideyalarını təkrarlamadan da onları populyarlaşdırma bilər və təbiətsünaslıq elmlərinə, təbii-elmi nəzəriyyələrə təkan verə bilər.

Yuxarıda xatırlatdığım suallar, doğrusu, mənə də çoxdan narahat edir və mən bir sıra məqalələrimdə onlara müraciət etmişəm, onlara cavab tapmağa, ən azı onlar barədə öz anlam tərzimi, öz versiyamı ortaya qoymağa çalışmışam.

Bu suallar mənim baxış bucağımda bir cümlədə belə ifadə oluna bilər: eksperiment olmadan, riyazi hesablamalar aparılmadan ideya, nəzəriyyə mümkündürmü?

Düşünürəm ki, nəzəriyyə olmasa da, ideya eksperiment olmadan da, riyazi hesablamalar aparılmadan da mümkündür, amma bunun ardınca, şübhəsiz ki, bu ideyanı təsdiq və ya təkzib edən hesablamalar aparmaq, eksperimentlər qoymaq və sonda ideyanı nəzəriyyəyə çevirmək zərurəti doğulur. Bununla yanaşı, onu da qeyd edirəm ki, bəzən hətta riyazi hesablamalar aparmadan belə elmi nəzəriyyəni irəli sürmək mümkün olur.

Ən azı XIX əsrdə Darwin öz nəzəriyyəsini riyazi hesablamalar aparmadan irəli sürmüşdü. Bu nəzəriyyənin əsasında duran ideya isə fəlsəfi ideya idi.

XX əsrdə Eynşteynin irəli sürdüyü zamanın nisbiliyi ideyası da ilk öncələr intuisiyanın nəticəsi idi, düşünürəm ki, fəlsəfi intuisiyanın nəticəsi. Bu yalnız sonradan nəzəriyyəyə çevrildi.

Buradan çıxış edərək belə nəticə çıxarmaq olar ki, fəlsəfə özünün ideya doğrurmaq qabiliyyətini heç də itirməmişdir.

Daha bir misal göstərim. Filosoflar iqtisadiyyata verdikləri töhfələrə görə XXI əsrdə dəfələrlə Nobel mükafatı laureatı olmuşlar. Başqa sözlə, filosoflar fəlsəfədən iqtisadiyyata da yönəlmə bilirlər, ideyadan nəzəriyyəyə riyazi hesablamalar aparmaqla da keçid edə bilirlər.

Qeyd etdiyim mülahizələrdə iki müddəə fiksasiya oluna bilər. Birincisi odur ki, istənilən nəzəriyyənin inkişafı üçün ideya zəruridir. İkincisi isə odur ki, məlum olanın və məlum olmayanın qovşağında olan ideya, əvvəllərdə olduğu kimi, yenə də fəlsəfənin əhatə dairəsinə daxildir.

Bu məsələyə dair Azərbaycanın görkəmli təbiətşünas alimlərinin fəaliyyətindən də misal gətirmək istərdim. Məşhur kimyaçı alimimiz, akademik Murtuza Nağıyevin resirkulyasiya nəzəriyyəsi vardır. Tanınmış akademik Tofiq Nağıyev bu nəzəriyyəni bir sıra yeni müddəalarla inkişaf etdirmişdir. Hər iki alim uzun illər ərzində kimya elmi ilə məşğul olmuşlar, Tofiq Nağıyev bu sahədə səmərəli elmi fəaliyyətini hazırda da uğurla davam etdirməkdədir. Buraya onu da əlavə edirəm ki, Tofiq Nağıyev kimya sahəsində apardığı elmi araşdırmalardan çıxış edərək resirkulyasiya nəzəriyyəsinin fəlsəfi mənalandırılma imkanını da üzə çıxarmış, bir sıra fəlsəfi suallar ortaya qoymuşdur. Bu suallar təxminən belə formulə edilə bilərlər: nəzəriyyə ilə alimin öz biliyi haqqında nəyi bilməsi ilə, yəni nəzəriyyənin obyektiv məzmunu ilə dərin fəlsəfi, şəxsi sfera arasında sərhəd haradadır? Konkret nəzəriyyə ilə bağlı bilik necə təşəkkül tapır, necə formalaşır?

Nəzəriyyələrdəki bu incəliklər əvvəllər alimləri maraqlandırmırdı. Bütün bunlarla maraqlanmağın vaxtı çatmışdır. Kiməsə belə görünə bilər ki, bu sfera təbiətşünaslıq elmlərindən uzaqdır, amma bu yalnız ilk baxışda belə görünə bilər.

Bundan başqa, həmçinin istərdim ki, fəlsəfə ilə təbiət elmləri arasında əlaqələri nümayiş etdirən bir sıra digər sualları da xatırladım. Bu suallar, düşünürəm ki, təbiətşünas alimləri də maraqlandıra bilər. Məsələn, bizim beynimiz, əslində, mahiyyət etibarı ilə nədir? Bizim şüurumuz necə formalaşmışdır? Bizim intuisiyamız dünyanın, Kainatın, həyatın, mədəniyyətin anlaşılmasında bizə necə kömək edə bilər? Biz hər zaman o barədə düşünürük ki, beynimiz vasitəsilə yeni biliklərə necə gəlib çıxırıq?

Beyin kimyanın, fizikanın, biologiyanın obyektidir, lakin o, insan varlığının bir parçası olaraq fəlsəfənin də obyektidir. Beynin ən ümumi xüsusiyyəti olaraq isə informasiyanı qəbul etmək, emal etmək və ötürmək göstərilə bilər.

Adil Əsədov hazırkı əsərində informasiyanı daha geniş kontekstdə mənalandırır, fotonlarda və məkan kvantlarında daşınan obyektiv informasiyadan bəhs edir. Bu isə fəlsəfi ideya olmaqla yanaşı, həm də təbiətşünaslıq sahəsindəki tədqiqatlara yeni impuls verə bilən bir ideyadır. Həmin bu ideyada çox zəngin fəlsəfi məzmun vardır. Axı burada Kainatın, hər şeyin əsasında obyektiv informasiyanın yatdığı vurğulanır. Həmin obyektiv informasiya isə əlaqə, şəbəkə, qarşılıqlı təsir məzmununu da kəsb edir.

Sonda Adil müəllimə bundan sonrakı axtarışlarında da uğurlar arzu etmək istərdim.

Rahid ULUSEL

*AMEA Ədəbiyyat İnstitutunun baş elmi işçisi,
fəlsəfə elmləri doktoru, professor*

Azərbaycan filosofu Adil Əsədov həm bütövlükdə natural fəlsəfənin, həm də ayrılıqda təbiət elmlərinin yaranışlarından bəri həmişə onların diqqət mərkəzində olan bir problemə – Kainatın mənşəyi məsələsinə müasir astronomiya, astrofizika və fizikanın xüsusi bölmələrinin, başlıca olaraq, ümumi nisbilik nəzəriyyəsi və nəzəri fizikanın ən son elmi nailiyyətləri zəminində dərin konseptual baxışı özündə əks etdirən “*Kainat və onun inkişaf mərhələləri*” adlı yaradıcı intellektə güclü təkan və impuls verə biləcək əsərini ərsəyə gətirmişdir. Müəllif “*Böyük Partlayış*”la (“*Big Bang*”) başlayıb “*Həyat*”ın (*Canlı Aləmin*) yaranması çağınadək davam edən təqribən 14 milyard illik mövcudluq dövrünü bir-birindən doğan epoxal mərhələlər olaraq, həm də özünəməxsus elmi-fəlsəfi üslubun cazibədar epik təhkiyəsi ilə izləyir. Filosofun təhlillərindəki “zəncirvari reaksiya” ilə “Böyük Partlayış”ın inqilabi dəyişmələrindəki bağlılığı xatırladır. Bu, həm də o deməkdir ki, fəlsəfi idrakın yaddaşında

Kainat təkamülünün izləri saxlanılır. Sivilizasiyanın tərəqqisi də, əslində, o yaddaşın qorunması və keyfiyyətə təzələnməsi, zənginləşməsi ilə mümkün olur.

Əsər iki böyük hissədən – müəllifin analitik “monoloqundan” və digər mütəxəssislərlə problem üzrə apardığı “dialogundan” ibarətdir ki, onlardan spontan olaraq bir-birinə sarmaşıb üzə çıxan fikirlər belə bir mürəkkəb problemə aydınlıq gətirmək məqsədi daşıyır. Filosof ən müxtəlif hipotez və nəzəriyyələrin nəticələrini ələyərək, Kainatın yaranması haqqında mövcud elmi-fəlsəfi biliklərdən toplanmış daha mühüm və dürüst qənaətlərin vahid arsenalını yaradır.

Az qala hər gün yeniləşən, bir-birini tamamlayan və tamamlamayan, təsdiq və inkar edən, eksperimental təcrübələrlə daha dəqiq nəticələr əldə etməyə çalışan, bəzən fəlsəfədən təbiət elmlərinə, bəzən də təbiət elmlərindən fəlsəfəyə adlamasında dolaşib uçuruma, skepsisə yuvarlanan, hətta ən etibarlı imperativlərini belə sorğu-suala tutan nəzəriyyələrin ortaqları məxrəcini tapmaq və həmin arsenalı gücləndirərək, onu elmi axtarışların növbəti mərhələsinə yüksəltmək kimi çətin bir missiyanı XXI əsrin fəlsəfəsi öz üzərinə götürür.

Əsər məhz XXI əsr fəlsəfəsinin baxışı olaraq Kainatın varlığına nəzər salır: “*Böyük Partlayış*”ı – “*mahiyyət daşıyıcısının ideyadan gerçəkliyə total transformasiyası*” kimi şərh edərək, inkişafının hər mərhələsində Kainatın yetdiyi yeni durumun özəlliyini açır. Bu epoxal təkamül pillələri Kainatı “*yetişdirir*”, onu orqanikasının daha mükəmməl mərhələsinə çatdırır. 13,72 milyardlıq ili əhatə edən bu prosesin ən heyvətləndirici məqamı – Kainat həyatının ilk 10^{-43} saniyəsidir. Məhz həmin başlanğıc anında (“Quantum Fluctuations”) sinqulyar nöqtədən Kainatın yaranışına “*Böyük Partlayış*”la təkan verilir. Müəllif Kainatın “*Böyük Partlayış*”dan sonrakı inkişafının bu birinci mərhələsini, yəni “*Böyük Partlayış*” anından 10^{-43} saniyənin sonuna qədər davam edən Plank Epoxasını lüksonların doğuluşu və məkan kvantlarının mövcudluğu zamanı sayır. “*Kainatı törədən iki başlanğıcdən biri olan lüksonlar maskulin başlanğıc statusunda, ikinci başlanğıc olan məkan kvantları isə feminin başlanğıc statusunda çıxış etmişlər*” – qənaətinə gəlir.

Qanunauyğundur ki, filosof bu iki (maskulin və feminin) başlanğıcı Kainatın təkamülündəki epoxal dəyişmələrin – lüksonlardan qalaktikalara, məkan kvantlarından qara dəliklərə – hərəkətverici və sükunətləndirici qütbləri kimi tədqiqatının sonuna qədər izləyir. Qədim Çin fəlsəfəsində kosmogenezini açan “*in*” və “*yan*” başlanğıclarının dialektikasını xatırladacaq bu yanaşma Kainatın vəhdətində İlahi bir nizamın – Loqosun olduğuna da xüsusi diqqət yetirir. Kainat “*orqanizminin*” hər bir hüceyrəsi, elementi sanki bütün Kainatın həyatını özünün “*fərdi*” qısa ömründə özünün ayrıca taleyi olaraq yaşayır.

Adil Əsədovun gəldiyi bu nəticə olduqca maraqlıdır: “*Mən Kainatda yalnız materiyanın və enerjinin deyil, həm də obyektiv informasiyanın mövcudluğunu qəbul edirəm. Mən ... inamla təsdiq edə bilərəm ki, fotonlar və eləcə də digər lüksonlar məhz Tanrıdan gələn informasiyanın daşıyıcısıdır, bir qədər də dəqiqləşdirsə, fotonlar və digər lüksonlar – Tanrıdan gələn informasiyanı və enerjini dünyaya yayan başlıca vasitələrdir... Kainatın bütün mahiyyəti haqqında informasiyalar həqiqətən də Tanrıda toplanmışdır.*” Bu, filosofun elmi sübutsuzluq çarəsizliyindən gəldiyi nəticə deyil, doğrudan da, nəinki fenomenal Kainatın, ümumiyyətlə, substansial varlığın yaranışını mümkün edən İlahi qüdrətin təsdiqidir.

Adil Əsədovun kitabı “*Həyat*”ın başladığı nöqtədə bitərək, ikinci nəfəsində dialoji sferaya açılır: “*Maskulin və feminin başlanğıcların on dördüncü və sonrakı nəsillərinin təşəkkül tapması isə Kainatda həyat adlı möhtəşəm bir hadisənin təşəkkül tapmasından sonra baş verdi.*” Bu, fəlsəfi düşüncədə “*Həyatın Uvertürası*” nı oyandırır! Əvvəlki əsərlərinin nümunələri əsasında demək olar ki, Adil Əsədov fikir klassiklərində olduğu kimi, öz fəlsəfi sistemini yaratmağa iddialı olan çağdaş mütəfəkkirdir. Bu o deməkdir ki, “*ideya qalaktikasının formalaşması*” hələ davam edir və Azərbaycan filosofu Kainatın Materiyadan Ruha doğru

hərəkətində bütün fazaları bir-bir arayacaq, Kainatın özünü görən gözünün nə qədər bəsirətli olduğunu, İnsanın yer planetində təsadüfən yaranmadığını bir daha təsdiq edəcəkdir!

Aydın ƏLİZADƏ

*AMEA Fəlsəfə İnstitutunun baş elmi işçisi,
fəlsəfə elmləri doktoru*

Adil Əsədovun əsəri ən qədim dövrdən bəri fəlsəfənin diqqət mərkəzində olan bir problemi müasir oxucu üçün çağdaş elmin işığında yenidən, yeni bir rəkursda təqdim edir. Və bu təqdimat müəllifin irəli sürdüyü yeni ideyalarla son dərəcə zəngindir.

Ontoloji, kosmoloji və kosmoqonik problemlər ən qədim zamanlardan filosofların diqqət mərkəzində olub. Əslində bundan da fəlsəfə başlanmışdır. *Kainat nədir, haradan yaranıb, haraya gedir, sükunətdə ya hərəkətdədir* kimi suallar hələ qədim yunan filosoflarını düşündürmüşdür.

Kosmosun mahiyyəti və mənası ilə bağlı qədim filosofları düşündürən bu tipli bir çox məsələlər bəşəriyyətin tərəqqisi, elmi nailiyyətlər, texniki və texnoloji inqilab nəticəsində öz həllini tapmışdır.

Amma buna baxmayaraq, Kainat, onun quruluşu və hərəkəti barəsində biliklər hələ də azdır. İnsan bu günün özünə qədər varlığın dərinliklərinə, sonsuz Kainatın uzaq nöqtələrinə varla bilməyib. Bu səbəbdən də qədim zamanlarda olduğu kimi, elə indi də Kainat barədə həm təbii-elmi, həm də fəlsəfi baxışlar və düşüncələr öz aktuallığını saxlamaqdadır.

Adil Əsədovun əsəri məhz bu qəbildən olan problemlərə həsr olunmuşdur. Müəllif “Böyük Partlayış” nəzəriyyəsinə, lüksonlar probleminə, ulduzların doğuluşu, həyatı və ölümü, qalaktikanın quruluşu, qara dəlik fenomeni məsələlərinə dair yeni baxış ortaya qoymuşdur.

Kitab həm müəllifin irəli sürdüyü yeni elmi ideyalar baxımından, həm də elmin populyarlaşdırılması baxımından mühüm əhəmiyyətə malikdir. Oxucular həm müasir kosmoloji problemlər barəsində, həm də ümumiyyətlə, müasir elmin aktual problemləri barədə kifayət qədər dolğun biliklər ala biləcəklər. Bu da kitabın mühüm elmi əhəmiyyətə malik olması ilə yanaşı, həm də maarifçilik baxımından əhəmiyyətli olmasını təsdiq edən xüsusiyyətidir.

Müəllif təkcə təbii-elmi nəzəriyyələrin mahiyyətini açmır, eyni zamanda həm də bu təbii-elmi nəzəriyyələrin fəlsəfi əsaslarını diqqət mərkəzinə gətirir, onlara münasibətdə öz orijinal fəlsəfi mövqeyini ortaya qoyur, özünün fəlsəfi fikirlərini sərgiləyir, bu əsasda da bir sıra yeni kosmoloji hipotezlər irəli sürür.

Kitabın daha bir özəlliyi ondan ibarətdir ki, mövzu bir neçə elmin qovşağında çözülür. Burada daha çox fizikaya aid məqamlara rast gəlmək olur. Eyni zamanda tarix, biologiya, kimya, riyaziyyat və başqa elmlərin elementləri də yer almışdır. Bütün bunlar isə müəllif tərəfindən fəlsəfi təhlilə cəlb olunmuşdur. Bu da əsərin dəyərini daha da artırmış olur.

Kitabın quruluşu da məntiqə uyğun və ardıcıl şəkildə tərtib olunmuşdur. Əsər Kainatın başlanğıcı olan “Böyük Partlayış”dan başlayır, sonra Kainatın müxtəlif inkişaf mərhələləri elmi-fəlsəfi fonda təqdim olunur və sonda müəllif tərəfindən irəli sürülmüş müddəalar ətrafında filosoflar, fiziklər, artrofiziklər, geoloqlar, kimyaçılar və həmçinin də filoloqlar arasında aparılan müzakirələr verilmişdir.

Belə ki, öz hipotezlərini irəli sürən müəllif onları son həqiqət kimi də təqdim etmir, diskussiyalara yol açır. Bu da kitabın sonunda öz əksini tapmışdır. Burada qədim filosofların dialoqu üslubunda kosmoqonik və kosmoloji problemlər ətrafında polemika verilmişdir. Bu isə məşhur qədim yunan filosofu Platonun dialoqlarını xatırladır.

Butün bu vurğuladıqlarımın yekunu olaraq bildirirəm ki, Adil Əsədovun “*Kainat və onun inkişaf mərhələləri*” kitabı olduqca maraqlı və olduqca aktual bir əsərdir.

Həmayıl ADIGÖZƏLZADƏ

*Şamaxı Astrofizika Rəsədxanasının böyük elmi işçisi,
Avropa Astronomiya Cəmiyyətinin üzvü, astronomiya üzrə fəlsəfə doktoru*

Fizika, xüsusilə, astrofizika ilə fəlsəfənin vəhdəti hər zaman böyük maraq və eyni zamanda böyük suallar doğurmuşdur. Təbiətdə baş verən bütün hadisələrin, xüsusilə, fizika və astrofizika tərəfindən öyrənilən hadisələrin fiziki izahından başqa, özünəməxsus bir fəlsəfəsi də vardır.

Görkəmli filosof və eyni zamanda dəqiq elmlər sahəsində fundamental təhsilə malik olan Adil Əsədov Kainatı və onun inkişaf dövrlərini fəlsəfi intuisiya işığında və eyni zamanda bir təbiətşünas dəqiqliyi ilə təqdim edir.

Əsər Kainatın inkişafının lap başlanğıcının – “Böyük Partlayış”ın təqdimatından başlayır və bu inkişafın hər bir mərhələsinin müfəssəl təqdimatları ilə davam edir. Bu təqdimatların hər biri müfəssəl olmaqla yanaşı, son dərəcə orijinaldır.

Adil Əsədov Kainatın inkişafında ilkin epoxa olaraq Plank epoxasını, ikinci epoxa olaraq Böyük birləşmə epoxasını, üçüncü epoxa olaraq isə İnflyasion epoxanı elmi-fəlsəfi təhlilə məruz qoyur. Bu epoxalar müasir adi zaman ölçüləri ilə müqayisədə son dərəcə kiçik müddət intervalını əhatə etsələr də, Kainatın inkişafında olduqca mühüm əhəmiyyət kəsb etmişlər. Bizə məlumdur ki, Kainatda fiziki xüsusiyyətlərin dəyişməsi 10^{-44} saniyə keçdikdən sonra, yəni Plank epoxasının sonundan başlayaraq ümumi nisbilik nəzəriyyəsini tətbiq etməklə izləyə bilər.

Son dərəcə kiçik zaman intervalını əhatə bu ilkin epoxaları çıxmaq şərti ilə Kainatın inkişafı dörd mərhələdən, eradan keçir: *Hadron erası*, *Lepton erası*, *Şüalanma erası* və *Maddə erası*.

Hadron erası zamanı materiya proton və antiproton, neytron və antineytron tipli maddədən və antimaddədən ibarət olur. Bu dövrdə qravitasiya sahəsinin əsas yaradıcıları olan həmin bu ağır zərrəciklərə sonradan hadron adı verilmişdir. Hadron erasında əsas xüsusiyyət ondan ibarət olub ki, hadron tipli zərrəciklərin və antizərrəciklərin timsalında maddə və antimaddə yanaşı yaşaya bilirlər. Amma hadronlardan bir çoxu, o cümlədən nuklonlar öz anti-zərrəcikləri ilə annihilyasiya etmişlər. Bu mərhələnin sonunda az miqdarda qalan nuklonlar isə Kainatın gələcək xüsusiyyətlərini müəyyən etmişlər.

Daha sonra *Lepton erası* başlayır. Bu eranın başlanğıcında elektronun və pozitronun, myonların və antimyonların, tau-leptonların və antitauların, neytrinoların və antineytrinoların annihilyasiyası yer almışdır. Bu dövrdə protonların neytronlara və tərsinə çevrilməsi reaksiyaları da baş vermişdir.

İkinci eranın sonlarında və üçüncü eranın ilk on saniyələrində ulduzların və qalaktikaların indiki əsas tərkib hissəsini təşkil edən hidrogen və helium atomları yaranmışdır. Təbii ki, bu, həm də o deməkdir ki, istilik-nüvə reaksiyaları nəticəsində hidrogenin heliuma sintezi hesabına heliumun yaranması prosesi ulduzların özlərinin yaranışından daha öncə baş vermişdir.

Üçüncü era olan *Şüalanma erası*nda şüalanma hesabına Kainatın qravitasiya kütləsi yaranmışdır. Bütün bu müddətdə şüalanma ilə maddə arasında tarazlıq mövcud olmuşdur.

Nəhayət, sonuncu - dördüncü era olan *Maddə erası* rekombinasiya prosesləri ilə başlamış, indi də bu proseslərlə səciyyələnir. Şüalanma ilə maddə arasında tarazlığın pozul-

ması ilə əlaqədar olaraq Kainatda qeyri-bircinslik güclənmiş, bunun da nəticəsində sıxışmalar başlamış və maddə erasının müəyyən mərhələsindən etibarən ulduzlar və qalaktikalar əmələ gəlməyə başlamışdır.

Kainatın bütün bu inkişaf mərhələləri, bu eralardan hər biri Adil Əsədov tərəfindən təfərrüatları ilə nəzərdən keçirilir və fərqli, özünəməxsus, orijinal bir şəkildə, yeni ideyalar irəli sürülməklə təqdim olunur.

Əsərdə mənim diqqətimi cəlb edən mühüm məqamlardan biri – Kainatda obyektiv informasiyanın mövcudluğu ilə bağlı müəllifin irəli sürdüyü və dəstəklədiyi ideyalardır. Məsələn, müəllif qeyd edir ki, hidrogen atomları Kainatın çox qədim tarixi barədə informasiyanı özlərində daşıdıqlarından, həmin bu informasiya qeyri-şüuri vəziyyətdə hər bir insanda da daşınır. Hidrogen atomları Kainatın, belə desək, əvəzolunmaz bir hissəsidir. Bu, həm də dolayısı ilə bizi başqa qalaktikalarda yaşayışın mümkün olması fikrinə bir az da yaxınlaşdırır.

Adil Əsədovun kosmoloji problemlərə yanaşdığı aspekt və mövzu çox maraqlı olmaqla yanaşı, həm də bir sıra yeni müddəaları özündə ehtiva etdiyi üçün intensivliyi və canlılığı ilə diqqəti cəlb edən bir çox elmi müzakirələrin meydana çıxmasına səbəb olur. Bu müzakirələrin meydana çıxardığı dialoqlar isə Kainatı öyrənən bütün elm sahələrinin, xüsusilə fizika və astronomiyanın fəlsəfə ilə təqədimdən sıx bağlı olmasının göstəricisidir.

Həmin bu elmi müzakirələrin məzmununu əks etdirən dialoqların özlərinin də kitabda yer alması əsərə xüsusi bir cazibədarlıq gətirir. Həmin müzakirələrin içərisində üç mövzu mənim diqqətimi daha çox cəlb etdi: *Tanrı mövzusu*, *Kainatı daxildən saran obyektiv informasiya mövzusu* və *metaqalaktika mövzusu*.

Həmin dialoqların məzmunundan görünür ki, Şamaxı Astrofizika Rəsədxanasının direktoru Namiq Cəlilov filosof Adil Əsədova *Tanrı mövzusu* ilə əlaqədar ilk baxışda bir qədər sadə kimi də görünə bilən, lakin əslində çox maraqlı olan və fəlsəfi məzmun kəsb edən bir sual ünvanlamışdır: “*Siz Allahın varlığına inanırsınız mı?*” Doğrusu, bu sual məni də çox düşündürür. Mən Adil müəllimlə həmsöhbət olduğum zaman o, qeyd etdi ki, heç bir mütəfəkkir, görkəmli alimlərdən heç biri tarixin hansı dövründə yaşayıb-yaratmasından asılı olmayaraq Tanrının varlığını inkar etməmişdir, təbii ki, o da inkar etmir. Buradan belə bir nəticə də çıxır ki, tarixin bütün dövrlərində yaşayıb-yaradan alimlər, mütəfəkkirlər və filosoflar Kainatın böyük bir qüvvə tərəfindən idarə olunduğunu qəbul ediblər, lakin onun sirrini sona qədər açə bilməyiblər. Kainatın bu günə qədər elmə açılmayan sirlərini gizli saxlayan o qüvvə kimdir və ya hansı qüvvədir? Hər birimizi idarə edən o qüvvə bizi cəzb etdiyi kimi, dəf də edir. Bunun sirri nədədir? Fəlsəfi anlamı geniş olan bu sualların ən azı astronomiyada hələ ki heç bir cavabı yoxdur. Texnologiyanın bu qədər sürətlə inkişaf etməsinə baxmayaraq, biz Tanrı mövzusu ilə əlaqədar bizə verilən informasiyadan artıq bir informasiyanı öz gücümüzlə demək olar ki, əldə edə bilmirik. Düşünürəm ki, özü barədə bütün informasiyanı Tanrı bizə porsiyalar şəklində, öz istədiyi şəkildə ötürür. Yəni ki, Tanrı barədə bütün informasiyanı dolğun bir şəkildə, tam bir şəkildə, istədiyimiz bir şəkildə hələ də ala bilmirik.

Bununla bağlı müəllif tərəfindən irəli sürülən bir fikir - fotonun enerji daşıyıcısı olmaqla yanaşı, həm də Tanrıdan gələn informasiya daşıyıcısı olması fikri məni də çox düşündürdü. Kainatın bütün mahiyyəti haqqında informasiyalar Tanrıda toplanmışdır. Onun bu fikri ilə razıyam. Adil Əsədov düzgün olaraq vurğulayır ki, foton həm enerji, həm də informasiya daşıyıcısıdır, amma özünəməxsus bir tərzdə informasiya daşıyıcısıdır.

Dialoqlarda müzakirə olunan və xüsusilə, mənim diqqətimi cəlb edən üç mövzudan ikincisi - *Kainatı daxildən saran obyektiv informasiya mövzusu* ilə əlaqədar Adil Əsədov tərəfindən qoyulmuş bir sual məndə xüsusi maraq yaratdı: İnsan Kainatı daxildən saran

obyektiv informasiyaya malik ola bilərmə, yoxsa insanda yalnız öz həyatı barədə informasiyalar var? Bu suala bir az fəlsəfi və bir az da astronomiya baxımından yanaşsaq deyə bilərik ki, insanda yalnız öz həyatı barədə informasiyalar var. İnsan ilk növbədə yalnız özü ilə bağlı olan informasiyaları ön plana çıxarır. İnsanın özü ilə bağlı düşüncələrinin ətrafında cazibə qüvvəsi o qədər güclüdür ki, onu demək olar ki, yalnız özü ilə əlaqədar informasiyalar cəlb edir.

Məncə, bizi Kainatla bağlayan görünməz bağlar vardır. Bizlərdən hər birimiz bir fərd olaraq Kainatla bağlı həm müəyyən informasiyaya, həm də müəyyən bir enerjiyə maliklik. Kainatın informasiyasının da, enerjisinin də daşıyıcısı həm də biz insanlarıq.

Düşünürəm ki, hər bir kəs öz enerjisinə uyğun informasiya daşıyır. Kainatın bütün mahiyyəti barədə informasiyalara insan bütövlükdə hələ ki sahib deyil. Bəs sahib ola bilərmə? Ola bilsin ki, bu, nə vaxtsa baş verəcək. Tanrı bütün sirrini bizlərə yəqin ki, yalnız sonda açacaq. Məncə, bu, Bizim Qalaktikanın son inkişaf mərhələsinə təsadüf edəcək.

Və nəhayət, dialoqlarda müzakirə olunan və barəsində mənim bəhs etmək istədiyim üçüncü mövzu - *metaqalaktika* mövzudur. Metaqalaktika haqqında bilmədiklərimizi məkan və zamanda sonsuz olan Kainat üçün təbii ki, etalon kimi qəbul etmək olmaz. Unutmamalıyıq ki, Bizim Qalaktikadan başqa digər qalaktikaların olması qənaətinə gəlmək üçün də uzun bir zaman və mürəkkəb müşahidələr tələb olunmuşdur. İnkişafda olan astronomiya metaqalaktikanın ənginliklərini kəşf etməyə imkan verməlidir. Kainatda sonsuz sayda bir-birinə bənzəməyən metaqalaktikalar olmalıdır və maddi olan Kainatın özü bu sonsuz sayda bənzərsiz metaqalaktikalardan ibarət olmalıdır. Ulduzlar və qalaktikalar kimi metaqalaktikalar da bir-birindən kəskin surətdə fərqlənməlidirlər. Astronomik Kainat adlanan metaqalaktikanın məkan-zaman fəzasında sonsuz Kainatın bir üzv olması mülahizəsi yeganə düzgün nəticədir. Bu nəticəyə fəzada vahid bir cisim kimi hərəkət edən və milyardlarla ulduzu olan qalaktikanın metaqalaktikanın bir üzvü olması nəticəsinin sadəcə ekstropolyasiyası kimi baxmaq olmaz. İlk növbədə ona görə ki, metaqalaktika məkan və zamanda sonluqdur, Kainat isə sonsuzdur.

Təbii ki, bu gün astronomiya sahəsində texnikanın işıq sürəti ilə inkişafı əvvəllər qaranlıq qalan bir sıra məqamlara aydınlıq gətirir. Lakin bununla belə, astronomik müşahidələr onu da göstərir ki, kosmologiyada bu günə qədər açıq qalan və həll olunmamış məsələlər heç də az deyildir, Kainatın qaranlıq qalan, açılmayan sirrləri, kəşf olunmamış qanunları hələ də vardır və kifayət qədər də çoxdur. Bu qaranlıq məqamlara aydınlığın gətirilməsi, Kainatın bu açılmayan sirrlərinin çözülməsi, onun hələ ki kəşf olunmamış qanunlarının kəşf olunması yeni elmi eksperimentləri və təbii ki, dərin fəlsəfi intuisiyanı tələb edir.

Bu xüsusda da filosof Adil Əsədovun elmi ictimaiyyətin və geniş oxucu kütləsinin müzakirəsinə hazırda təqdim etdiyi, özündə bir çox yeni ideyaları ehtiva edən orijinal elmi-fəlsəfi əsəri xüsusi əhəmiyyət kəsb edir.

И корабль плывёт...

**От парохода принудительной высылки до кораблей добровольной эмиграции
(судьбы и страны пребывания русской философской мысли)**

Али АБАСОВ

*заведующий отделом проблемы современной философии института НАНА
проф, д.ф.н.*

В США (Published by M•Graphics, Boston, 2018) вышла книга «Русское Зарубежье: Антология современной философской мысли», составленная и подготовленная к печати - Михаилом Сергеевым. Антологии могут формироваться на основе самых разнообразных тематик, в данном случае речь идет о философии, разрабатываемой разбросанными по всему миру людьми, некогда объединенных общей родиной – СССР. В подобных публикациях всегда присутствует тематическая разноголосица мыслей, идей, подходов, но, вероятно, это и составляет одну из ценностей книги, позволяющей составить общее мнение о состоянии заявленной темы. Важно, что это подборка статей авторов нескольких поколений, что позволяет реконструировать историческую динамику философской рефлексии, некогда зародившейся в сдерживающих границах цензуры СССР, а затем выплеснувшейся в мир условной свободы. Этот фактор следует учитывать, знакомясь с представленными статьями, поскольку в них, пусть и на втором плане, присутствует напряженный диалог прошлого с настоящим, диалог, позволяющий каждому читателю задуматься о качестве собственной свободы.

Очевидно, что каждая статья – свидетельство уровня вписанности авторов в социальные и духовные пространства их новой среды жизнедеятельности, и это уже не «второй план», а некая доминанта, уходящая в глубины индивидуального бессознательного.

Естественно, что книга несет в себе и функцию коммуникации, кроме той, что доносит до читателя мысли автора, она связывает между собой самих авторов, позволяя им ощутить свое духовное единство, пренебрегающее пространственной удаленностью. В каком-то смысле они все, несмотря на поколенческие пристрастия, живут в одном и том же пространстве-времени. И, думается, что в диалоге, противопоставлении и сравнении мыслей этих авторов перед читателем в полной мере предстанет эта истина.

Тем, кто будет полагать, после знакомства с публикациями, что не все из них соответствуют уровню именно философской рефлексии, можно напомнить о тех грандиозных трансформациях, которым подверглась «прародительница наук». И дело здесь, конечно, заключается не столько в торжестве постмодернизма, сколько в качестве самой рефлексии, переосмысливающей содержание и границы человеческого бытия.

Эти и другие проблемы (и в отдельных случаях их личностное решение) читатель в достаточной для самостоятельного осмысления мере найдет на страницах книги.

Опыт Михаила Сергеева достоин всяческих похвал и... повторений. Здесь, как говорится, плагиат – уместен.

Ниже приводится Предисловие и Оглавление книги .

РУССКОЕ ЗАРУБЕЖЬЕ:АНТОЛОГИЯ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ. Автор – составитель Михаил Сергеев, M-Graphics, Boston, MA – 2018, **Философский пароход – 2**

Мыслителям русского зарубежья – прошлым и будущим – посвящается

В сентябре и ноябре 1922 года два «философских парохода» – «Обер-бургомистр Хакен» и «Пруссия» – увезли из советского Петрограда в германский город Штеттин около 160 человек. В вынужденную эмиграцию были отправлены «выдающиеся деятели отечественной философии, культуры и науки», в их числе Николай Бердяев, Семён Франк, Иван Ильин, Лев Карсавин, Николай Лосский, и многие другие¹. В Википедии читаем:

Пароходные рейсы из Петрограда были не единственными: высылки осуществлялись также на пароходах из Одессы и Севастополя и поездами из Москвы в Латвию и Германию. Высылка носила грубый, насильственно унижительный характер: всем высылаемым разрешалось взять с собой лишь две пары кальсон, две пары носков, пиджак, брюки, пальто, шляпу и две пары обуви на человека; все деньги и остальное имущество высылаемых подвергались конфискации².

Предпринятое по инициативе Ленина насильственное выдворение из страны ее интеллектуальной элиты, спасло этим людям жизнь, но надолго прервало традицию свободного философствования в России. Депортированные мыслители продолжали свое творчество за пределами отчизны, составив впоследствии славу русского зарубежья.

В Советском Союзе об этой спецоперации ничего не писали, и только после развала СССР в начале девяностых, подробные сведения о высылке российской интеллектуальной элиты стали просачиваться в СМИ и доходить до населения. За прошедшие с тех пор четверть века информация об этих событиях, получивших название «философский пароход», стала предметом многочисленных публичных обсуждений и специальных исследований. Сама эта акция получила столь широкий резонанс, что была признана знаковой для истории России и Советского Союза³.

В 2003 году Российское философское общество провело ответное мероприятие, которое призвано было показать, что российские интеллектуалы возвращаются в Россию. Отправляясь на XXI Всемирный философский конгресс в Стамбуле (Турция, 2003 г.),

Российские философы... арендовали в Новороссийском морском пароходстве... самый большой на Черном море российский теплоход «Мария Ермолова», на котором 152 участника этой акции (из 38 городов России, а также Украины, Белоруссии и Киргизии) прибыли на конгресс, где корабль стал для них гостиницей на воде, а затем вернулись в Новороссийск, символизируя возвращение на Родину «Философского парохода», высланного из России в 1922 г.⁴

¹ Максимов М. В. К 90-летию «Философского парохода» // Соловьёвские исследования. Выпуск 1(37) 2013, с. 185, http://ispu.ru/files/str._184-190.pdf.

² «Философский пароход», Википедия, https://ru.wikipedia.org/wiki/Философский_пароход.

³ Подробный разбор событий, приведших к высылке российских интеллектуалов, дан в книге С. С. Хоружего После перерыва. Пути русской философии, в главе «Философский пароход», <https://fil.wiki-reading.ru/68869>

⁴ Фильм «Философский пароход» (XXI Всемирный философский конгресс — Стамбул, 2003), Российское философское общество, <http://rfo1971.ru/film-filosofskiy-parohod-xxi-vsemirnyiy-filosofskogo-kongress-stambul-2003/>.

Однако, философский пароход, как оказалось, вовсе не собирался бросать якорь в родной гавани, а вместо этого ушел в дальнее – более того, кругосветное – путешествие.

Дело в том, что одним из долгосрочных последствий советских репрессий стала массовая эмиграция населения и формирование устойчивых русскоязычных общин по всему миру. Советский Союз, как известно, породил четыре волны эмиграции. Первая – это волна «белой эмиграции», которая «началась сразу же после революции 1917 года и продолжалась в течение 1920 – 1930-х гг. За этот период из страны выехало от 2,4 до 4,5 млн. чел.»¹ Вторая, как пишет российский исследователь А. В. Скутнев,

Тесно связана с периодом Второй мировой войны и ее хронологическими границами можно считать 1939 – середину 1950-х гг. Более 5 млн. советских военнотружущих и мирных граждан оказались в немецких концлагерях, а после окончания войны в лагерях «для перемещенных лиц» (ди-пи)... Опасаясь сталинских лагерей или по идеологическим причинам многие предпочли остаться на Западе.²

Однако, бóльшую часть эмигрантов из СССР в этот период, – продолжает Скутнев, – «составили не перемещенные лица, а население тех территорий, которые вошли в состав страны с 1939 по 1945 гг. [Поэтому] общие масштабы второй волны эмиграции можно оценивать от 5,5 до 10 млн. чел.»³

Третья волна 1970 – 1980-х гг. была связана с тем, что в 1972 году гражданам еврейской и немецкой этнической принадлежности было официально разрешено покинуть СССР и уехать на историческую родину. Скутнев отмечает, что в те годы из СССР смогло уехать сравнительно немного народа, «порядка 1,1 – 2 млн. чел.». Тем не менее, и эта волна обернулась «потерей интеллектуальной элиты [поскольку в] основном выезжали люди с высшим образованием»⁴.

Наконец, четвертая волна русского рассеяния началась после того, как в 1988 году был разрешен свободный выезд из Советского Союза. Этот процесс миграции продолжается и поныне, поэтому тут рано еще подводить итоги. Однако, предварительные цифры, опубликованные в аналитическом докладе «Эмиграция из России в конце XX – начале XXI века», позволяют оценить его масштабы. Согласно авторам этого доклада – экспертам Комитета гражданских инициатив профессору, д.э.н. Ольги Воробьевой и к.э.н. Александру Гребенюку,

Российская статистика эмиграции охватывает только незначительную часть граждан, выезжающих на постоянное место жительства. С 1989 по 2015 год, по данным Росстата, Российскую Федерацию покинуло около 4,5 млн. человек, граждан России. Это без учета уже получивших новое гражданство, нелегальных мигрантов и тех, кто фактически живет «на две страны», имея российское гражданство, въезжая по визам... Также можно констатировать: для получения реального представления о масштабах эмиграции из России ежегодные данные Росстата необходимо корректировать в 3-4 раза в сторону увеличения. Например, согласно данным немецкой статистической службы за период 2011-2014 года в Германию иммигрировало немногим менее 97 тысяч человек, а по данным Росстата – 16,3 тысячи человек⁵.

¹ А. В. Скутнев. Волны российской/советской эмиграции // Новые российские гуманитарные исследования, 29.06.2009; <http://www.nrgumis.ru/articles/155/>.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ «В КГИ представили доклад “Эмиграция из России в конце XX – начале XXI века”» // Конгресс гражданских инициатив, 06.10.2016, <https://komitetgi.ru/analytics/2977/>.

Одной из характернейших черт эмиграции четвертой волны стало то, что она не является окончательной. Уехавшие россияне, как правило, сохраняют российское гражданство, часто приезжают на родину навестить родных и близких, и в любой момент могут вернуться. По существу, это сугубо географическая миграция населения, приводящая к созданию русскоязычных общин по всему миру – так называемого «Русского зарубежья».

На сегодняшний день русских можно встретить во всех странах и на всех континентах планеты. Русскоязычное население проживает также во всех без исключения штатах США, включая Пуэрто Рико. В одном только Нью-Йорке в начале нынешнего столетия по разным подсчетам жило от 300 тысяч до миллиона русскоговорящих выходцев из СНГ¹. Причем в некоторых городах есть целые русскоязычные районы со своими магазинами, газетами, радиостанциями, юридической и медицинской помощью, туристическими бизнесами и даже домами отдыха. В Нью-Йорке – это знаменитый Брайтон Бич, а в Филадельфии – район Норд-Иста.

В странах нового места жительства русскоязычное население сохраняет связи с родной культурой, создает творческие объединения, организует конкурсы и фестивали на русском языке. В Греции (Афины – о. Тинос) литературный журнал «9 Муз» проводит ежегодный Международный творческий фестиваль «Визит к Музам». В Испании действует Международная Ассоциация Граждан Искусства, Мадрид (МАГИ). В Англии на Трафальгарской площади Лондона проходит ежегодный русский зимний фестиваль. В Германии приглашает к участию фестиваль-конкурс литературы и искусства “Russkij Stil”. В Австралии старейшая русскоязычная газета «Единение», выходящая с 1950 года, провела в 2015 году всеавстралийский литературный конкурс «На дальних берегах» и издает сетевой портал «Русская литература Австралии». В Канаде русскоязычные издательство «Литсвет» и литературно-художественный журнал «В Новом Свете» учредили ежегодную литературную премию им. Эрнеста Хемингуэя. Вообще, обилие русскоязычных зарубежных газет, журналов и интернет-изданий просто поражает.²

Не обошел этот всплеск российского творческого духа за пределами отечественной метрополии и философов – неизменных пассажиров «Философского парохода» русской культуры зарубежья. Среди участников данной антологии – представители русскоязычных общин из восьми стран мира, расположенных на трех континентах: Соединенных Штатов, Германии, Италии, Швеции, Швейцарии, Украины, Китая и Израиля. Большинство мыслителей, включенных в антологию, представляют также две, последние по времени, волны русской эмиграции – третью и четвертую.

Что касается жизненных судеб, гуманитарной специализации и исследовательских тем, то тут разброс еще более внушительный. Профессора университетов соседствуют на страницах антологии с профессиональными безработными, литературный критик с православным священником, телеведущий и литератор с издателем и музыкантом. Поднимаемые в статьях вопросы охватывают весь спектр современной философской проблематики – от эпистемологии, онтологии и философской антропологии, до философии культуры, религии, а также социальной и политической философии.

В отличие от стандартов, принятых в словарях и энциклопедиях, авторы в антологии расположены не по алфавиту, а по старшинству. Открывает книгу статья

¹ А. Ракитин, «Так сколько же “русских” в Нью-Йорке?» // Американский еврейский комитет (AJC), 7/28/2003; www.ajcrussian.org/site/apps/nlnet/content2.aspx?c=chLMK3PKLsF&b=7718799 &ct=11203793.

² См. «Сводный каталог периодики русского зарубежья» на сайте «Эмигрантика», <http://emigran-tica.ru/vault/item/drz-2>.

одного из старейшин русского зарубежья, «легенды русской историософии» Александра Янова. Далее следуют материалы таких известных мыслителей, как Игорь Ефимов и Игорь Смирнов, Анатолий Ахутин и о. Владимир Зелинский, Борис Гройс и Карен Свасьян, Михаил Эпштейн и Александр Генис, а также многих других замечательных философов. Заключает антологию мини-трактат самого молодого участника сборника, русско-немецкого философа Владислава Златогорова.

Полное оглавление книги

Предисловие: Философский пароход – 2

Александр Янов (США): Про «вечное» самодержавие, про спор, про книги и про жизнь

Игорь Ефимов (США): Скрытые гроздьи гнева

Игорь Смирнов (Германия): В буре страсти

Анатолий Ахутин (Украина): Культура и культуры

Владимир Зелинский (Италия): П. Я. Чаадаеву. Частное письмо

Борис Гройс (Германия – США): Романтическая бюрократия: постисторическая мудрость Александра Кожева

Михаил Эпштейн (США): От анализа к синтезу. Призвание философии в XXI веке

Александр Генис (США): Лук и капуста. Парадигмы современной культуры

Наталья Шелковая (Украина): Культуры Запада и Востока: смена парадигмы

Валерий Слуцкий (Израиль): Азы достоверного смысла в шести беседах

Михаил Аркадьев (Китай): Беспочвенность и ускользание, или что такое философия?

Евгений Смотрицкий (Германия): Глобализация: этюды пессимизма

Руслан Лошаков (Швеция): «Первая философия» Михаила Бахтина

Михаил Сергеев (США): Религия и государство: о соотношении веры и народовластия

Николай Плотников (Германия): Понятия «государства» и «личности» в русской

интеллектуальной истории

Владислав Златогоров (Германия): Философия религии

Антологию можно заказать на сайтах Амазона:

USA --- www.amazon.com/dp/1940220939

Canada --- www.amazon.ca/dp/1940220939

GB/Ireland --- <https://www.amazon.co.uk/dp/1940220939>

France --- <https://www.amazon.fr/dp/1940220939>

Germany --- <https://www.amazon.de/dp/1940220939>

Italy --- <https://www.amazon.it/dp/1940220939>

Spain --- <https://www.amazon.es/dp/1940220939>

Australia --- <https://www.amazon.com.au/dp/1940220939>

Давайте же пожелаем авторам «Философского парохода – 2», представленным в этой книге, счастливого и долгого плавания по безбрежным просторам мировой философской мысли.

Михаил Сергеев, доктор философии, Университет искусств (Филадельфия, США)

TƏBİƏTƏN FİLOSOF:

Əli Nuriyev və onun həyat fəlsəfəsi ətrafında düşüncələr

Adil ƏSƏDOV

*fəlsəfə elmləri doktoru, AMEA Fəlsəfə İnstitutunun şöbə müdiri,
Fəlsəfi Maarifçilik Assosiasiyasının prezidenti*

Görkəmli alimlərin fərqləndirici cəhətlərindən biri oldan ibarətdir ki, bu insanların özləri ilə tanış olmasdan öncə onların əsərləri və ideyaları artıq insanı valeh etmiş olur. Professor Əli Nuriyev həmin alimlərdəndir. Mənim onunla şəxsən tanış olmasdan öncə onun “*Anamın həyat fəlsəfəsi*” əsəri ilə tanış olmuşam, fikir səmimiyyəti və fəlsəfilikdən yoxrulan bu əsərin vurğunu olmuşam.

Əli Nuriyevin qələmə aldığı “*Anamın həyat fəlsəfəsi*”ndə mən onu bir filosof kimi tanımışam. İndi, onun sonradan rastlaşdığım əsərləri, xüsusən “*Ömür, ölüm və həyar*” adlı məqaləsi ilə tanış olduqdan sonra isə onu bir müdrik kimi tanımağa başladım. Fəlsəfə həqiqətən də müdrikliklə tamamlanmalıdır.

Bunları deyərkən, mən nəyi nəzərdə tuturam, filosofluqla müdriklik arasındakı fərq nədədir?

Bütün digər elmlərdən fərqli olaraq fəlsəfənin adı və məzmunu arasında tam bir uyğunluq vardır. Fəlsəfə hərfi olaraq *müdrikliyə sevgi* mənasını verir və onun məzmunu da əslində müdrikliyə sevgidən ibarətdir. Müdrikliyə yetişməyən fəlsəfə - tamamlanmamış fəlsəfədir. Fəlsəfə yalnız müdriklik statusunu kəsb edərək tamamlandıqda həyat və əməl üçün faydalı olur.

Müdriklik və ya hikmət – əməl üçün əsas ola bilən bilikdir. Həqiqi xoşbəxtlik yalnız müdriklik xarakterini kəsb edən qətiyyətin gerçəkləşməsidir. Müdriklik statusunu kəsb etməyən fəlsəfə yalnız bilikdir, ideya deyildir. Müdriklik fəlsəfənin sonu, mənalı həyatın isə başlanğıcıdır.

Müdriklik hər bir qətiyyətli addım üçün zəruri olan ideya sahibliyidir. Belə bir ideya sahibi olmayan kəs qətiyyətli ola bilməz, iradəli ola bilməz, həqiqi həyatı yaşaya bilməz.

Filosof daxilən narahatdır, müdrik isə sakitdir. Filosof həyatın mənasını axtarır, müdrik isə mənalı həyat sürür. Filosof öz fəaliyyətini tabe etdirə biləcək mütləq varlığın və mütləq prinsiplərin sorağındadır. Müdrik isə həmin varlığı və həmin prinsipləri bütün qəlbi ilə sezir və görür. Müdriklik filosofluqdan doğur, filosofluq müdriklikdə başa çatır.

Müdrik bütöv dünyagörüşün sahibi, filosof isə onun axtarıcısı və yaradıcısıdır.

Filosof öz daxilindən gələn həyat axınıni tam anlaşıqlı edən dünyagörüşün yaradılmasını əslində öz həyatının məramına çevirir.

Müdriklik bütöv bir dünyagörüşə malik olmalıdır.

Əli Nuriyevin “*Ömür, ölüm və həyar*” adlı məqaləsi məhz bu tipdən olan müdriklik, hikmət timsalı olaraq qiymətləndirilə bilər.

Əli müəllimin fəlsəfi fikirləri isə əsasən onun “*İnsan və Həyat Fəlsəfəsi*” adlı monoqrafiyasında tapmışdır.

Müəllif “*bu fəlsəfə Ulu Tanrının mənim taleyimə bəxş etdiyi ən böyük tövhədir*”, deyir. Əli Nuriyev bu Tanrı tövhəsini öz anasının vasitəsilə qəbul etdiyini vurğulayır: “Bu əsərin məzmununu anam özü mənə vermişdir. Körpəlikdə beşiyimin başında dayanaraq ümid və

intizarla gözlərimə dikilən baxışları, həzin, qəmli laylası ilə anam bunların bir hissəsini mənim varlığıma hopdurmuşdur... bir çox fikirlər olduğu kimi anamın dilindən eşitdiklərimdir”.

Burada ən canlı insani mövzular və məqsədlər müəllifin diqqət mərkəzindədir: **İnsan, Cəmiyyət, Hakimiyyət, Tanrı, Alim, Qadın** və **Məhəbbət**. Bir-birindən maraqlı və cazibəli mövzular və bu mövzuların hər birində ifadə olunan hər bir sualın canlı və cazibəli cavabı.

İnsan mövzusu ilə bağlı Əli Nuriyevdən səciyyəvi bir sitat: “... Unutma ki, sadəlik gözəllikdir, həddindən artıq sadəlik isə çirkinlik. İnsanın həddindən artıq sadəliyi onu sadələvhə çevirir, hörmətdən salır və hətta alçalır”.

İnsana münasibətdə üç mövqe bir-birindən fərqləndirilə bilər: altruizm, eqoizm və qızıl orta mövqeyi. Altruizmin nəzəri əsaslandırılması əsasən dini fəlsəfə platformasından həyata keçirilir. Bu mövqe insanı dünyaya faydalı olmaq üçün hazırlayır. İkinci, eqoizm mövqeyi isə, əksinə, dünyayı insan üçün faydalı etməyə səy edir, insanı dünyaya hökmran olmaq üçün hazırlayır. Bu mövqenin ən parlaq ifadəçisi Nitsşedir. Nitsşe eqoizmi azadlığın ifadəçisi kimi, altruizmi isə köləliyin ifadəçisi kimi təqdim edir. Üçüncü baxış bucağı barışdırıcı mövqeni ifadə edir, bu, qızıl orta mövqeyidir. Qızıl orta mövqeyinin ən klassik təmsilçisi və bəlkə də yaradıcısı ümumən, məlum olduğu kimi, Aristoteldir.

Əli Nuriyevin insan mövzusu ilə bağlı mövqeyi əsasən qızıl orta mövqeyidir. Əli Nuriyevdə altruizm və eqoizm mövqələrinin hər birinə qarşı etiraz vardır. Bununla bağlı iki xarakterik sitat: “Öz taleyindən şikayətlənmək asan, lakin insanı acizliyə doğru aparan və hörmətdən salan mənasız işdir”. İkinci sitat: “Zəhmət, əzab və ehtiyac yükünü çiyində daşımayan insan kamil ola bilməz”.

Oxucunu diskussiyaya çəkən bir məqam üzərində dayanmaq istərdim. Müəllif yazır: “Özünün böyük arzularını itirmiş insanla münasibətdə ehtiyatlı ol. O, ya qəlbi nazik və kövrək, ya da amansız ola bilər”. Şəxsən mən düşünürəm ki, böyük arzular heç vaxt itirilmir, insan ya öz arzularını həyata keçirmək əzmi ilə yaşayır və bununla da mənalı ömür sürür ya da arzularını həddindən artıq böyük və əlçatmaz hesab edərək onlardan, onların gerçəkləşdirilmə əzmindən əl çəkir və bununla da öz həyatını mənasızlaşdırır. Arzularını gerçəkləşdirməyən insan yazıqdır, əsl həyan sürdüyünü hiss etmir, birtəhər baş gicəldiyini düşünür. Belə bir insanın amansız ola bilməsi ehtimalı çox böyükdür. Onun qəlbi nazik və kövrək də ola bilər, amma təmiz ola bilər. Çünki onun ruhunun qətiyyətlə dolmalı olan məkanı boşdur. Təyinatı üzrə doldurulmayan məkan isə çirkab yuvasına çevrilir. Kitabdan təxminən bu səpkidə bir sirat: “Ömrün barından-bəhərindən razı deyilsənsə, səbəbini birinci özündən soruş”. Daha bir sirat: “Mənafeələr girdabında baş sındıranda öz mənafeyini də yaddan çıxarma”.

Cəmiyyət mövzusu ətrafında mənim diqqətimi belə bir müddəə cəlb etdi: “Sənətkar kimi qəhrəmanlar da həqiqi qiymətini yalnız öz xalqından ala bilər”. Bu məsələdə, məsələn, mənim mövqeyim belədir: Xalqın özü bütövlükdə öz qəhrəmanlarının və şəxsiyyətlərinin təcəssümüdür. Xalq bunu etiraf etsə də, etməsə də. Qəhrəmanlar və şəxsiyyətlər olmasa xalq da yoxdur. Qəhrəmanlarını və şəxsiyyətlərini unudulmaya məruz qoyan xalq məhvə məhkumdur. Başqa bir məqam. Əli Nuriyev yazır: “Həqiqətdən qorxmaq – yalançılığa və yaltaqlığa meyil etmək əvvəl-axır öz insani simasını itirmək demək deyilmi”.

Hakimiyyət mövzusu ətrafında isə belə bir kəlam mənə maraqlı göründü: “Vaxtında və aydın deyilmiş doğru söz kəsərli və təsirli olur”. Söz, ümumiyyətlə, hakimiyyətin ən ümumi alətidir. *Söz deyən adam* həmişə ətrafdakılara *hökm edir*. Hər bir *söz* - hakimiyyətdir. «*Sözümü eşitmədin*»in mənası, «*İradəmi yerinə yetirmədin*»dir. «*Söz demək*» - «*hökm etmək*»dir. Hər bir söz dünyanı insanın istəyincə, azacıq da olsa, dəyişir, əgər o, həqiqətən sözdürsə. Sözün dünyanı dəyişmək iqtidarı nə qədər yüksəkdirsə, o, öz mahiyyətinə bir o qədər də yaxındır, üstəlik, bir o qədər də sanballıdır, bir o qədər də ağırdır. Yox, əgər əksinə, söz dünyanı dəyişdirmək iqtidarına malik deyildirsə, o, öz mahiyyətindən qopub ayrılmışdır, sanballı

deyildir, yüngüldür. Kiməsə *söz vermək* – onun iradəsinin icraçısı olmağa razılıq vermək deməkdir. Kimin üçünsə söz demək şəraitini yaratma isə - ona dünyanı azacıq da olsa dəyişdirmək haqqında ətrafdakılara hökmetmə imkanını vermədir. Söz deyən adam əslində dünyanın dəyişdirilməsini tələb edir, zamanın azacıq da olsa parçası üzərində hökmran olmaq istəyir, öz təcəssümünü kollektiv şüurda tapan sosial məkana sahib olmaq istəyir. Söz deyən adama reaksiya verməmə söz sahibinə qarşı ona görə hörmətsizlikdir ki, insanın sözünə qarşı etinasızlıq göstərmə, əslində, onun özü üçün yaratmaq istədiyi sosial məkanı onun əlindən almaqdır, onu onun zamanından məhrum etmədir. Uşaq da o zaman dil açır ki, o zaman danışmağa başlayır ki, ətrafdakılara hökm etmək ehtiyacını duyur. Hökmü ifadə etməyən söz, əslində, tam mənada, söz deyildir, söz bütövlüyünü itirmiş səs yığıdır. Hakimiyyətin psixologiyası ilə bağlı Əli Nuriyevdən daha bir iqtibas: “Kobud rəftara qarşı böyük nəzakətlə cavab vermək əksər hallarda qələbəni təmin edir”. Hakimiyyətin başqa bir yolu: “Sənə tapşırılan işi vicdanla yerinə yetirmək... Varlanmağın da, yüksək rütbəyə çatmağın da əsas yolu budur”

Tanrı mövzusu ətrafında müəllif düşüncələrində mən bir Azərbaycan ziyalısının dinə ehtiramla və bir qədər də ehtiyatla münasibətini gördüm. Azərbaycan ziyalıları içərisində bu münasibət demək olar ki, ənənəvidir.

Alim mövzusu ətrafında bir iqtibas: “Həqiqi alim özündə xalqın düşünən beynini, narahat ürəyini və gələcəyi görən gözünü birləşdirir. Əgər bu beyin korlanır və xalqın həqiqi mənafeyini dərk etmirsə, ürək onun üçün narahatlıq hissi ilə döyünür, göz işıqdan düşür və həqiqi mənada xalqın sabahını görmürsə xalq özü bütövlükdə faciəyə doğru gedir, ziyalının, alimin məhdudluğu və faciəsi xalqın faciəsinə çevrilir”. Burada sitat (elə cümlələr də) ona görə belə uzun alınıb ki, alimi “ziyalılığın ən yüksək zirvəsi” hesab edən müəllif, ümumiyyətlə, ziyalılığın funksiyalarını alimin çiyinlərinə qoymuşdur. Mənə isə elə gəlir ki, müəllif “həqiqi alim xalqın düşünən beynini təcəssüm etdirir” desəydi, bu, daha dəqiq və daha yığcam olardı. “Xalqın narahatlıqla döyünən ürəyi” rolunda onun hökmdarı və “gələcəyi görən gözü” rolunda isə onun sənət yaradıcısı çıxış edir. Alim ideyanın yaradıcısı, hökmdar isə gerçəkləşdiricisidir. Əli Nuriyevin irəli sürdüyü iki fikir bəlkə də elə bu məqamı ifadə edir. Bu fikirlərdən birini müəllif öz adından, ikincisini isə Zərdüştün adından təqdim edir. Beləliklə, birinci fikir: “Ağıllı, müdrik iqtidar (şəxsiyyət) üçün məsləhətləşmək hər kəsin dediyini icra etmək üçün deyil, öz düşüncələrini, mövqeyini dəqiqləşdirmək və möhkəmləndirmək üçündür”. Zərdüştün adından söylənilən fikir: “Alimlər – həyatın yol göstərənləridir”. Daha bir iqtibas: “Böyük ideallarla yaşayan nadir istedadlar həyatda aralıq mövqe tuta bilməzlər. Onlar ya bu istedadın imkan verdiyi yüksək zirvəyə qalxmalı ya da əqli, fiziki və maddi cəhətdən alçalıb səfillər cərgəsinə qoşulmalıdırlar”. Bununla bağlı, Şopenhauerin məlum düşüncələri, Lombrozonun “Dəlilər və Dahilər” əsəri yada düşür. Müəllimliklə bağlı maraqlı bir aforizm: “Müəllim ... başqalarını düşündürməlidir. Lakin bunun üçün o, daha çox düşünməlidir. Başqalarını heç olmasa saatlarla düşünməyə sövq etmək üçün özün günlərlə, hətta aylarla düşünməlisən”.

İqtisad elmləri doktoru, professor, AMEA-nın müxbir üzvü, Azərbaycan Respublikasının Prezidenti yanında İdarəçilik Akademiyası Strateji Araşdırmalar Mərkəzinin direktoru Əli Nuriyevin elə özü də bir müəllim olaraq oxucuları düşündürməyə nail ola bilmişdir. Təbrik edirik və uğurlar arzu edirik.

**Azərbaycan Respublikası Prezidenti yanında Ali Attestasiya Komissiyasının
dissertasiyaların əsas nəticələrinin dərc olunması tövsiyə edilən elmi nəşrlər
qarşısında məqalələrin qəbulu ilə bağlı qoyduğu tələblər**

1. Məqalələr Azərbaycan, rus, və ingilis dillərində çap olunmuş şəkildə və elektron variantda təqdim olunmalıdır. Məqalənin yazıldığı dildən əlavə digər 2 dildə xülasəsi verilməlidir. Məqalələrin həcmnin 10-12 səhifə, xülasələrin 5-8 sətir olması tövsiyə olunur. Xülasələrdə məqalənin yazılma məqsədi, metodologiya, elmi yenilik də göstərilməlidir.
2. Məqalələrin müxtəlif dillərdə olan xülasələri bir-birinin eyni və məqalənin məzmununa uyğun olmalıdır. Xülasələr elmi və qrammatik baxımdan ciddi redaktə olunur.
3. Mövzu ilə bağlı elmi mənbələrə istinadlar olmalıdır. Məqalənin sonunda verilən ədəbiyyat siyahısı ya əlifba ardıcılığı ilə yaxud istinad olunan ədəbiyyatların mətnində rast gəlinədiyi ardıcılıqla nömrələnməli və məsələn, (1) və ya (1, s.119) kimi işarə olunmalıdır. Eyni ədəbiyyata mətnində başqa bir yerdə təkrar istinad olunarsa, onda istinad olunan həmin ədəbiyyat əvvəlki nömrə ilə göstərilməlidir.
4. Məqalələrin mətnləri Azərbaycan dilində latın əlifbası, rus dilində kiril əlifbası və ingilis dilində ingilis (ABŞ) əlifbası ilə Times New Roman – 14 şrifti ilə 1,5 intervalla yığılmalıdır.
5. Məqalələr antiplagiat proqramı ilə yoxlanıldıqdan, rəyçilərin gizli rəyindən sonra sahə redaktoru və ya redaksiya heyətinin mütəxəssis üzvlərindən biri tərəfindən çapa təqdim olunur.
6. Hər bir məqalədə UOT indekslər və ya PACS tipli kodlar və açar sözlər göstərilməlidir. Açar sözlər üç dildə verilməlidir.
7. Məqalələrdə müəllif(lər)in adı və soyadı, işlədiyi müəssisə və onun ünvanı, müəllifin elektron poçt ünvanı göstərilməlidir.
8. Məqalələrin sonundakı ədəbiyyat siyahısında son 5-10 ilin elmi məqalələrini, monoqrafiyalar və s. istinadlara üstünlük verilməlidir.
9. Jurnalda baxılan elm sahəsində qabaqcıl olan dünya ölkələrindən daxil olan məqalələrin çapına da yer verilir.
10. Jurnal yalnız öz profilinə uyğun məqalələri dərc edir.

**Yuxarıda göstərilən şərtlərə uyğun olmayan məqalələr redaksiya
heyəti tərəfindən qəbul edilmir**

**Требования Высшей Аттестационной Комиссии при Президенте
Азербайджанской Республики к научным изданиям при
приеме статей, отражающих основное содержание диссертации**

1. Статьи должны быть представлены на азербайджанском, русском, английском языках в напечатанном виде и электронном варианте. К статье, написанной на одном языке, должны быть даны резюме на двух языках. Рекомендуются представлять статьи объемом 10-12 страниц, а резюме - 5-8 строчек.
2. Резюме к статьям на различных языках должны быть идентичные и соответствовать содержанию статьи. Статьи должны быть тщательно отредактированы с научной и грамматической точек зрения.
3. Должны быть ссылки на научные источники, связанные с темой. Список литературы, приведенный в конце статьи, должен быть дан в алфавитном порядке или пронумерован в порядке встречающейся в тексте ссылки на литературу, как, например, (1) или (1, с.119). Если в статье встречаются повторные ссылки на одну и ту же литературу, тогда эта литература должна быть дана под предыдущим номером.
4. Статья должна быть обсуждена на кафедре или в отделе, где работает автор, а выписка из протокола собрания должна быть представлена редакции.
5. Текст статей на азербайджанском языке должен быть дан латинским алфавитом, на русском языке – кириллицей, на английском языке – английским алфавитом (США), Times New Roman – 14 шрифтом, 1,5 интервала.
6. Статьи могут быть представлены к печати после получения тайного отзыва со стороны отраслевого редактора или специалиста из членов Редакционного совета.
7. В конце статьи автор должен сказать о цели, методологии, научной новизне работы, ее прикладном значении и экономической пользе, соответствующей характеру статьи.
8. В каждой статье должны быть даны индексы тира UDK и PACS, а также ключевые слова на трех языках.
9. В статье должны быть указаны имя и фамилия автора, его место работы, адрес и электронная почта.
10. В списке литературы предпочтение должно быть дано ссылкам из статей, монографий и т.д., написанных за последние 5-10 лет.
11. В журнале помещаются статьи, поступающие из разных стран мира с развитой наукой.
12. Журнал печатает статьи, соответствующие его профилю.

**Статьи, не отвечающие вышеизложенным требованиям,
не принимаются Редакционным советом**

**Requirements of the Supreme Attestation Commission under the
Azerbaijan Republic President to be fulfilled at acceptance of the
articles comprising the basic conclusions of the theses by the scientific
editions recommended for publication**

1. Articles should be submitted in Azerbaijani, Russian, English languages in printed form and electronic version. In addition to the article written in one language, two summaries of it in other languages are to be presented. It is recommended to present an 8-10 page articles and summary in 5-8 lines.
2. Summaries to articles in different languages should be identical and in conformity with the contents of the article. The articles should be carefully edited from the scientific and grammar point of view.
3. There should be references to the scientific sources connected to the theme. Literature list cited at the end of the article is to be given either alphabetically or numbered in order of reference to literature met in the text, as for instance (1) or (1, p.119). If in the article there are met the repeated references to one and the same literature, this literature should be given under the previous number.
4. Article is to be discussed in a chair or department where the author works, an extract from the minutes is to be submitted to the editorial board.
5. Text of the articles in Azerbaijani should be typed by Latin alphabet, in Russian – by Cyrillic alphabet, in English – by English alphabet (USA), Times New Roman – 14 font, 1,5 line spaced.
6. Articles may be submitted to the press after receiving the secret reference on the side of the branch editor or an expert from the members of the editorial staff.
7. In conclusion of the article the scientific innovation of the work, importance of applying, economic advantage corresponding to the scientific field and character of the work should be clearly indicated.
8. In every article the indices of UDC and PACS type, as well the keywords in three languages should be indicated.
9. In article an author's name, surname, his work and home addresses and e-mail are to be indicated.
10. In Literature List the preference should be given to references from the articles, monographs and oth. written for last 5-10 years.
11. In the journal there is a room for the articles coming in from the different countries of the world with advanced science.
12. The journal publishes only those articles which are in conformity with its profile.

**Articles not meeting the above mentioned requirements
are not accepted by the editorial board**

ELMİ ƏSƏRLƏR
Beynəlxalq elmi-nəzəri jurnal

№ 2(33) 2019

Redaktorlar:

**Svetlana CABBARLI, Xuraman TURABOVA, Solmaz QURBANOVA,
Rəhilə HƏSƏNOVA, Səbinə MUSTAFAZADƏ**

Kompüter tərtibatı və dizayn:

Aytəkin SADIQOVA

Texniki redaktor:

Oktay YUSİFOV

SCIENTIFIC WORKS

The international scientific and theoretical journal

№ 2(33) 2019

Editors:

**Svetlana JABBARLY, Khuraman TURABOVA, Solmaz GURBANOVA,
Rahila HASANOVA, Sabina MUSTAFAZADE**

Printing and design:
Aytəkin SADIQOVA

Technical editor:
Oktay YUSİFOV

Yığılmağa verilmişdir: 01.12. 2019
Çapa imzalanmışdır: 19.12.2019
Kağız formatı: 60x84 16/1. Çap vərəqi: 18,8.
Tirajı 200.
AMEA Fəlsəfə İnstitutunun Redaksiya və
Nəşriyyat şöbəsində nəşr olunmuşdur. Şöbə
müdiri: fəlsəfə doktoru **Adil Həşimov**
tel.: 050-337-74-33 Ünvan: H.Cavid pr-ti 31.
Tel.: (99412)539-28-74
E-mail: elmieserler@gmail.com

Submitted to collection: 01.12. 2019
Sent to the press: 19.12.2019
Paper format: 60x84 16/1
Print sheet: 18,8. Copies: 200
Published in the Editing and Publishing
department of IP of ANAS, department chief:
doctor of philosophy **Adil Hashimov** phone:
050-337-74-33 Address: H.Javid ave. 31.
Phone: (99412) 539-28-74
E-mail: elmieserler@gmail.com