

**AZƏRBAYCAN MİLLİ ELMLƏR AKADEMİYASININ  
FƏLSƏFƏ İNSTİTUTU**

**«KA FOSKARI» UNIVERSİTETİ**

**AZƏRBAYCAN RESPUBLİKASININ PREZİDENTİ YANINDA  
BİLİK FONDU**

**İDENTİKLİK VƏ MULTİKULTURALİZM:  
METODOLOGİYA, TENDENSİYALAR  
VƏ PERSPEKTİVLƏR**

*Beynəlxalq elmi konfransın toplusu*

**IDENTITY AND MULTICULTURALISM:  
METHODOLOGY, TENDENCIES AND  
PERSPECTIVES**

*Collection of International Scientific Conference*

**Bakı – 2018**

**Baş redaktor:** *f.e.d. İlham Məmmədzadə*

**Məsul redaktor:** *f.ü.f.d. Zöhrə Əliyeva*

**Məsul katib:** **Sevanə Mirzəyeva**

**Redaksiya heyətinin üzvləri:** *f.ü.f.d. Eynulla Mədətli*  
*h.e.d., prof. İ saxan Vəliyev*  
*f.ü.f.d. Sevinc Həsənova*

**Editor-in-Chief:** *Dr.Prof. İlham Məmmədzadə*

**Responsible Editor:** *Ph.D. Zöhrə Aliyeva*

**Executive Assistant:** **Sevana Mirzayeva**

**Members of the editorial board:** *Ph.D. Eynulla Madatli*  
*Dr.Prof. İ saxan Valiyev*  
*Ph.D. Sevinc Hasanova*

ISBNI: 978-9952-28-417-1

## ÖN SÖZ

Oxucuya təqdim olunan bu kitab AMEA Fəlsəfə İnstitutu ilə Venesiyada «Ka Foskari» Universitetinin birgə hazırladıqları Azərbaycan və İtalyan multikulturalizm modelləri və maarifçilik problemlərinə, həmçinin mədəniyyətlərarası qarşılıqlı əlaqələr ilə identikliyin formalaşması arasında bağlılığın analizinə həsr olunmuş məqalələr toplusudur.

Sözügədən məsələlər Bakıda keçirilmiş II Beynəlxalq konfrans-seminarın əsas müzakirə mövzuları olmuşdur.

Qeyd etmək lazımdır ki, AMEA ilə «Ka Foskari» Universiteti arasında əməkdaşlıq haqqında saziş imzalanmışdır ki, məhz bu sazişə əsasən, növbəli olaraq həm Bakıda, həm də Venesiyada seminarlar keçirilir. 1-ci seminar «Ka Foskari» Universitetində keçirilmişdir.

Hal-hazırda dünyada multikulturalizm mövzusu ətrafında çox mübahisələr gedir: kimisi artıq sona çatdığını, kimisi də onun aktuallığının qırılmaz olduğunu və bunların müasir qloballaşan dünyada rolunun artdığını iddia edir. Çox güman ki, Azərbaycan məhz o ölkələrdən biridir ki, multikulturalizmə alternativ görmür, eyni zamanda müxtəlif fənn və sahələrin alimlərini cəlb etməklə, bu sahədə tədqiqatlar aparır və onları təşkil edir.

Mədəniyyətlərin qarşılıqlı təsir fəlsəfəsi ilə maarifçilik fəlsəfəsi bir-birilə sıx bağlıdır. Bu seminar da məhz maarifçiliklə mədəniyyətlərin qarşılıqlı əlaqəsinin seçilib tapılmasına istiqamətlənmişdir.

Bu yöndə gedən tədqiqatların müəlliflərinin fikrincə, bu mövzu çox geniş və maraqlı olmaqla bərabər, yalnız sözügədən məsələlərin analizini deyil, həmçinin XIX əsr Azərbaycan və İtalyan maarifçilərinin mənəvi irsinin yenidən dərk edilməsini də özündə ehtiva edir.

Qeyd edək ki, konfrans – seminarda təbrik nitqi ilə çıxış edən İtaliyanın Azərbaycandakı səfiri cənab Auqusto Massari və AMEA-nın vitse-prezidenti akademik İsa Həbibbəyli seminarın mövzu aktuallığını və əhəmiyyətini yekdilliklə qeyd etmiş, mümkün tədqiqat istiqamətlərinin dərinliyini və bütün bu məsələlərin İtaliya və Azər-

baycan intellektual fikrinin inkişafı üçün əhəmiyyətini vurğulamışlar. Çox təqdirəlayiqdir ki, İtalyan professorları Qafqazda maarifçilik və multikulturalizmi məsələlərini analiz edirlər. Bu yöndə prof. Aldo Ferrarinin məruzəsi maraq doğurur. Həmçinin prof. Canpyero Belincerinin Azərbaycan dilində oxuduğu məruzə də maraqlı fikirlərə səbəb oldu. Azərbaycanda və digər iştirakçı dövlətlərdə multikulturalizm siyasəti və strategiyası haqqında prof. Karlo Frappinin analitik və dərin məzmunlu məruzəsi də az maraq oyatmadı. Mövzuya münasibətdə müxtəlif yanaşmaları ilə – maarifçilik siyasəti məsələləri, Azərbaycan və İtalyan maarifçiliyinin müqayisəli analizi, tarix, mədəniyyət və dinin fəlsəfəsi üzrə metodoloji məsələlərin analizinin vacibliyi və s. – Azərbaycan filosofları xüsusilə fərqləndilər. Onlardan birinin italyan dilində etdiyi məruzə də böyük marağa səbəb oldu.

Konfransdakı çıxışlarında azərbaycanlı natiqlər aşağıdakı 3 əsas postulatı – məqamı xüsusilə qeyd etdilər:

- 1) Azərbaycan Respublikasının Prezidentinin təşəbbüsləri;
- 2) Beynəlxalq Bakı Humanitar forumlarının, Mədəniyyət dialoqu forumlarının elmi və mənəvi irsinin istifadəsinin əhəmiyyəti və
- 3) tədqiqat işlərinin mədəniyyət dialoqunun, tolerantlığın tərbiyə olunması təcrübəsi ilə uzlaşdırılmasının vacibliyi.

## ВВЕДЕНИЕ

Читатель видит перед собой книгу – сборник статей философов Института Философии НАНА и Венецианского Университета «Ка Фоскари», посвященную проблемам моделей азербайджанского и итальянского мультикультурализма, просвещения, анализу связей между взаимодействием культур и формированием идентичности. Эти вопросы обсуждались на втором международном семинаре – конференции, прошедшей в Баку. Напомним, что между Институтом Философии НАНА и Университетом «Ка Фоскари» подписан «Договор» о сотрудничестве, в соответствии с которым проводятся семинары с очередностью в Венеции и Баку. Первая была проведена в стенах «Ка Фоскари».

О мультикультурализме много спорят в мире, кто-то утверждает, что наступила «смерть мультикультурализма», кто-то утверждает, что его актуальность неразрывно переплетена с вопросом о беженцах, диаспорах, и их возрастающей роли в современном глобальном мире. Не меньше спорят о просвещении. Пожалуй, Азербайджан – одна из стран, где не видят альтернативы мультикультурализму и, одновременно, пытаются организовать его исследования с привлечением ученых различных дисциплин. Философия взаимодействия культур, философия просвещения – неразрывно связаны между собой. Нынешний семинар, как раз таки, ориентирован на вычленение связей между просвещением и взаимодействием культур. Как видится авторам данного исследования тема обширная и интересная, предполагающая не только анализ этих вопросов, но и переосмысления духовного наследия просветителей Азербайджана и Италии XIX века.

Отметим, что на семинаре-конференции с приветственным словом выступил уважаемый посол Италии в Азербайджане господин Аугусто Массари, вице Президент НАНА акаде-

мик Иса Хабиббейли, которые в один голос признали значимость темы семинара, глубину возможных направлений исследования, их значимость для интеллектуальной мысли Италии и Азербайджана. Важно то, что итальянские профессора анализировали вопросы просвещения и мультикультурализма на Кавказе. Представлял интерес в этом контексте доклад профессора Альдо Феррари. Вызвал размышления доклад профессора Джанпьеро Беллинджери, прочитанный им на азербайджанском языке. Не менее аналитическим и глубоким оказался доклад и профессора Карло Фраппи о политике мультикультурализма в Азербайджане, о стратегии Азербайджанской Республики и других участников. Разносторонними подходами к теме отличились и азербайджанские философы. Тут и вопросы философии просвещения, сравнительный анализ итальянского просвещения и азербайджанского, необходимость анализа методологических вопросов философии истории, культуры и религии и т.д. Было выступление и азербайджанского исследователя на итальянском языке.

В своих выступлениях на конференции они специально выделили три основных постулата: об инициативах Президента Азербайджана, о необходимости использования научного и духовного наследия Международных Бакинских гуманитарных Форумов, Форумов Диалога Культур, о необходимости сочетать исследовательскую работу с практикой диалога культур, воспитания толерантности. И, наконец, о том, что в нашу современную эпоху просвещение и просветительская работа становятся определяющими для будущего.

## INTRODUCTION

A reader finds before him the book collection of articles by philosophers of the institute of philosophy of NASA and Venetian University “La Foscari” dedicated to the problems of models of Azerbaijan and Italian multiculturalism, enlightenment, the analysis of the links between interaction of cultures and formation of identity. These questions were discussed at the second international seminar – conference, held in Baku. Remind that between the institute of philosophy of NASA and University “La Foscari” there was signed the “Negotiations” on collaboration in conformity with which the seminars are held in turn in Venice and Baku. The first seminar was held within the walls of “La Foscari”.

They argue much on multiculturalism in the world, some affirm that the “death of multiculturalism has come, the other asserts that actuality is inseparably interwoven with the question on refugees, diaspora and their increasing role in modern global world. No less they hold debates on enlightenment. Very likely Azerbaijan is one among countries where they don’t see alternative for multiculturalism and at the same time try organise its research with evolving scientists of different disciplines philosophy of interaction of cultures, philosophy of enlightenment are indissolubly between themselves. The current seminar is just oriented towards to exposing the links between enlightenment and interaction of cultures. As the authors of the research view, the theme is extensive and interesting, supposing not only the analysis of these questions but also comprehending anew the spiritual heritage of enlightening of Azerbaijan - Italy of the XX century.

Let’s point that in seminar – conference the respected ambassador of Italy in Azerbaijan, Mr. Augusto Massari delivered a speech of welcome, as well as vice-president of NASA, academician Isa Habibbayli who in one voice admitted significance of a subject of the seminar, the depth of possible directions of

research, their importance for intellectual thought of Italy and Azerbaijan. It is important that Italian professors analysed the issue of enlightenment and multiculturalism on the caucuses. In this context the report of professor Aldo Ferrari was of interest. The report of professor. Giampiero Bellingeri read in Azerbaijan language called for mediation. No less analytical and profound turned to be also the report of Aldo Ferrari on politics of multiculturalism in Azerbaijan, on strategy of Azerbaijan republic of other participants too. Here are the questions of philosophy of enlightenment and Azerbaijani one, the necessity of analysis of methodical issues of the philosophy of history, culture and region etc. There also was made a speech by Azerbaijani professor in Azerbaijani language.

In their reports, delivered in conference the participants especially distinguished out three postulates: the initiatives of Azerbaijan president on the necessity of using scientific and spiritual heritage of international Baku humanitarian Forums, Forums of the dialogue of cultures, cultivating tolerance. And finally, on that in our modern epoch of enlightenment on educational work becomes also determining for the future.





*"İdentiklik və multikulturalizm: metodologiya, tendensiyalar və perspektivlər" konfransından görüntü, Bakı, 2017*

**İLHAM MƏMMƏDZADƏ**  
*(Azərbaycan)*

**AZƏRBAYCAN MAARİFÇİLİYİ MÜASİRLİYİMİZİN  
KONTEKSTİNDƏ**

Maarifçilik Azərbaycan fəlsəfəsi üçün mühüm problemlərdən biridir. Onunla çox şey bağlıdır. Maarifçilik yalnız fəlsəfə tarixi, onun özü haqqında, ideya, etnik və mədəni kökləri xüsusunda autentik (əslinə uyğun) anlayışın axtarışı deyil, həm də daha bilikli, humanist, tolerant və s. olmaq məqsədilə dəyişməyimiz üçün onun mahiyyətinə necə varmalı olduğumuzun dərkidir. Bizim modern (fr. moderne – ən yeni, müasir), şübhəsiz, maarifçiliyi anlamaq cəhdləri ilə bağlıdır. Amma bu cəhdlər hələ o demək deyil ki, biz onu başa düşürük. Maarifçilik, elə onun dərk kimi, dərin və səthi, doqmatik, əhkamçı olur.

Yəqin ki, maarifçilik dövrünün başlanğıcı və onun uyğunsuzluqları, fərqləri də ehtiva edən müasir anlayışı arasında müəyən bir oxşarlıq da vardır. Maarifçilik dövrünün keçmiş haqqında təsəvvürlərimizi dəqiqləşdirərkən müasirliyi daha yaxşı anlamaq, eyni ilə, çağdaş dövrü dərk etməyə çalışarkən keçmiş haqqında anlayışımızı genişləndirmək olar. Maarifçilik xalqın(millətin) və fərdin, vətəndaşın bilikləri, məsuliyyəti və suverenliyi, həm də cəmiyyətdə elmin dəyərlərinin, birlik, toplum və insan üçün məsuliyyətin bərqərar olmasına gətirib çıxarması ilə bağlıdır.

Azərbaycan Prezidenti İlham Əliyevin M.F.Axundovun (Axundzadənin) 200-illik yubileyi, sonra isə Həsən Bəy Zərdabinin 170-illik yubileyinin keçirilməsi haqqında sərəncamını və həmçinin onun 2016-cı ili multikulturalizm ili, 2017-ci ili İslam Həmrəyliyi ili, 2018-ci ili isə ADR (AXC)-in 100-illiyi ili elan etməsi bizdə maarifçilər və Maarifçilik irsi üzərində düşünmək arzusu və həm də bu irsdə nələrin yenidən "indi və burada" mənalandırmaq lazım olduğunu anlamaq istəyi oyadır. Biz bu yazıda problemin iki əsas ölçüdə

təhlil olunmasını zəruri hesab edirik: birincisi, əsl müasirlik nə deməkdir, onun (müasirliyin) maarifçiliklə əlaqəsini necə təfsir etmək lazımdır ki, maarifçiliyə meyil mentallığımızın ayrılmaz hissəsi olsun. İkincisi, maarifçiliyin fəlsəfi tədqiqindəki yanaşmaları müəyyənləşdirmək, onların mədəniyyətin inkişafı (mədəniyyətin dərkinin zənginləşdirilməsi) üçün daşdığı əhəmiyyəti aşkar etmək. Aydınır ki, bu mövzunun bir çox digər şaxə və yanaşmaları vardır.

Biz maarifçiliyi necə başa düşürük

Qloballaşma şəraitində modern dövrü maarifçiliyin keçmişdə və indi daşdığı mahiyyətin, müasirliklə bağlılığı xüsusiyyətinin yenedən dərk edilməsinə tələbat yaradır. Əvvəllər biz moderni Qərb modernini kimi başa düşürdük, o isə maarifçiliklə bağlı idi. Sonra o, sarsıdıcı tənqiddə məruz qaldı və bizdə bir çoxları, adəti üzrə, postmodern dövrü və maarifçiliyə tənqidi münasibətdən danışmağa başladı. Təbii ki, postmodernin nə olduğu barədə sual yaranır. Bəzi filosoflar onu modern və maarifçilikdən tam imtina kimi izah edir. Amma, məsələn, Y.Habermas modernini yarımçıq qalmış layihə hesab edir. Bu tezis modernin hadisə kimi yarımçıqlığının mahiyyəti üzərində düşünməyə vadar edir.

Fikrimizcə, modern başa çatmayıb, çünki maarifçilik yekunlaşa bilmir. Onlar Avropada, müəyyən və konkret coğrafi və mədəni arealda yaranıb. Lakin sonradan bütün dünya mədəniyyətinin, o cümlədən Azərbaycan mədəniyyətinin bir hissəsi olub. Onun nizamamlığı həm də bundadır ki, qloballaşma digər mədəniyyətlər haqqında biliklərin züruriliyi ilə ölkələr (məsələn tək-cə miqrantlarda deyil, amma həm də onlardır), mədəniyyətlər arasında əlaqələri gücləndirir.

Əslində, belə vəziyyətdə modern artıq sırf Avropa layihəsi, eyni zamanda, yalnız Avropa tarixi və mədəniyyətinin tərkib hissəsi olmur. Qloballaşma tam mənası ilə müasirliyi qeyri-Avropa kontekstinə və müasirliyə qeyri-Avropa kontekstini daxil edir. Mədəniyyətlərin qarşılıqlı təsir prosesi, qarşılıqlı kontekst, ideya mübadiləsi fəallaşır. Fikrimizcə, müasirlik mədəniyyətlərin qarşılıqlı təsiri

deməkdir, hərçənd o da aydındır ki, o, yalnız bundan ibarət deyil. Ayırıcı xətləri, rəqabət aparmaq cəhdi və s. qalır.

Amma təkcə bu yox. Müasir dövrdə hər bir mədəniyyət dərk edən, yəni müəyyən yanaşma olduqda mədəniyyət və mədəniyyətlərin inkişafına imkan yaradan başqa mədəniyyətin, mədəniyyətlərin qarşılıqlı təsirinin olduğunu bilməyə və anlamağa çalışsan olmalıdır. Və aydındır ki, bu etiraf, əslində, anlayan mədəniyyətin, mədəniyyətlərin qarşılıqlı əlaqəsinin təşəkkülü üçün imkan yaradan maarifçiliklə bağlı olan bütün hər şeyin aktuallaşmasını şərtləndirir.

Maarifçilik cəmiyyətin özünün başqaları tərəfindən istifadə olunan mədəniyyətinin inkişafı üçün digər mədəniyyətlərdən faydalana bilməsini təmin edən məhz elə həmin yeganə mexanizm, vasitə olur. Vətəndaşların şüuruna təsir göstərməyə qadir olan digər cəmiyyət və mədəniyyətlər haqqında bilikləri genişləndirən və dərinləşdirən və maarifçiliklə bağlı olan ictimai elm də bu cür vasitə olur. Bu baxımdan, ideologiyanın da hansı vəzifələri yerinə yetiməli olduğu aydındır. Bu vəzifə mədəniyyətlərin qarşılıqlı təsiri, əlaqəsi və milli mədəniyyətin inkişafı arasında ölçünü tapmaqdan ibarətdir. Bu, sadə məsələ deyil, biz bir sıra kitab və məqalələrimizdə onu təhlil etmişik.<sup>1</sup>

Ona görə də burada yalnız bunu vurğulayaq ki, tarixdə totalitar ideologiyaların mövcud olması, onları maarifçilikə əlaqələndirmək cəhdləri totalitarizmin səbəbini maarifçilikdə, milli ideya və ideologiyalarda görmək üçün əsas vermir. Totalitarizm manipulyasiya ilə məşğul olur və yalnız ideologiyalar və ictimai nəzəriyyələrlə manipulyasiya etmir. Maarifçilik, fəlsəfə və onlarla bağlı ideologiyalar hətta vasitə olduqları zaman, fərd, insan və cəmiyyətlə baş verənləri bu və ya digər dərəcədə dərk və izah etməyi nəzərdə tutur.

---

<sup>1</sup> (Ильхам Мамедзаде. О некоторых вопросах взаимоотношения философии и идеологии (в контексте азербайджанской истории и культуры)//AMEA Xəbərlər Məcmuəsi, Cild 3, N4, Dekabr 2016, s.22-27 - İlham Məmmədzadə. Fəlsəfə və ideologiyanın qarşılıqlı əlaqəsinin bəzi məsələləri haqqında (Azərbaycan tarixi və mədəniyyəti kontekstində) // AMEA Xəbərlər Məcmuəsi, Cild 3, Dekabr N4, 2016, s.22-27)

### ***Maarifçiliyin tədqiqinin yaratdığı bəzi stimullar haqqında***

Əgər biz XIX və XX əsrin əvvəllərinin Azərbaycan maarifçiliyinin təhlilinə müraciət etsək, onda qeyd etməliyik ki, maarifçilər universitetlərdə təhsil alır, başqalarının təcrübəsindən və elmdən Azərbaycanda ictimai əxlaqın yaxşılaşdırılması, İslamın islahatı, xaricdə nəşr olunmuş kitablardan əldə edilmiş biliklərin yayılması, ictimai elmin yaradılması üçün istifadə etməyə çalışırlar. Həm də ki, AXC o vaxtdan bəri tarix və mədəniyyətimizin bir hissəsi olmuş, əslində "yad" hakimiyyət formasını – respublika üsul-idarəsini – qəbul edir.

Bu təcrübə, müasir Azərbaycan modern dövründə hər bir istənilən islahatın, yeniləşmənin, hər halda, maarifçilik fəlsəfəsi və mədəniyyətinin dərk və təfsiri ilə bağlı olduğunu nəzərə alsaq, bizim üçün bu gün də maraqlıdır. Onun mahiyyəti müasir Azərbaycan milli mədəniyyətinin olması üçün toplumun mədəniyyətinin dəyərləri yalnız necə müdafiə etdiyini, qoruduğunu deyil, həm də bəzi başqa mədəniyyətlərin nailiyyətlərini necə mənimsədiyini dərk etməkdən ibarətdir. Burada maarifçilərin cəmiyyəti, milləti, vətənpərvərliyi necə başa düşdükləri barədə, milli məsələ üzrə Q.B.Zərdabi, M.F.Axundov və ya AXC liderlərinin və Rusiya, Fransa və İtaliya maarifçilərinin baxışlarının nə dərəcədə oxşar olduğu haqda mü-zakirə aparmaq olar. Amma bizə elə gəlir ki, bu məsələlərə çox diqqət yetirilib, halbuki modernin və milli inkişafın mədəniyyətlərin və maarifçiliyin qarşılıqlı təsiri, əlaqəsi kimi dərki hələ qanə edəcək səviyyədə deyil.

Maarifçilik kimi modern də köhnə və hələ də tamamlanmamış layihələrdir. Onlar müstəmləkəçilik və yeni müstəmləkəçilik dövrlərini, kapitalizm və sosializmin toqquşmalarını, dünya müharibələrini, indi isə İnternet, terrorizm, müasir müdaxilələr və hibrid müharibələrini ehtiva ediblər. Modernin natamamlığı onunla bağlıdır ki, maarifçilik bitmir və sözün əsl mənasında yekunlaşa bilməz, çünki o, həmişə yetərinə olmur.

O, dərinləşməli, genişlənməlidir, ona yeni nəsillər, yeni əlaqə və yeni kontekstlər, əvvəlki mərhələnin və ya dərk etmə və biliklərin, elmin yeni tənqidi daxil olacaq. Bilik bütün "insan qüvvə və bacarıqlarının inkişafı işlərində", hər halda, əsas dəlildir. Onun həddi-

hüdudu yoxdur. Və yalnız onun köməyi ilə düşüncə və əxlaqdakı məhdudluğu, ehkamçılığı (dini və digər xürafatı), mədəniyyət və sivilizasiyalar arasındakı münaqişələri aradan qaldırmaq mümkündür.

Lakin hələ də toplumda və fəlsəfi əsərlərdə maarifçilərin inkişaf yolları, din, dil haqqında, ideyaların inkişaf üçün zəruri olması və s. barəsində düşüncələrinin, diskussiyalarının mahiyyəti haqda mübahisələr aparılır. Bu barədə biz də həmmüəllifimizlə birlikdə "Modern, Həsən bəy Zərdabinin maarifçilik ideyaları və maarifçilik fəlsəfəsi" (Bakı, 2015) kitabında fikirlərimizi bildirmişik. Əlbəttə, onların elmi, fəlsəfi, ateist irsini modernin yalnız bir mərhələsi, ola bilsin, hətta ilkin mərhələsi hesab edərək ondan imtina etmək lazım olduğuna əmin olanlar da vardır.

Ona görə də, görünür, onun başa düşülməsinin necə dəyişdiyi və eyni zamanda, nə üçün cəmiyyətin inkişafının onun başqaları və özü haqqında biliklə qırılmaz surətdə bağlı olduğu üzərində düşüncənin vaxtı çatıb. Maarifçilərin irsi bu məsələlərə, hazırda maarifçilik fəlsəfəsi adlandırdığımız fenomenə münasibətlə sıx bağlıdır. Bizim fəlsəfəmizdə, hətta A.O. Makovelski, Heydər Hüseynov, Ziyəddin Göyüşov, Ənvər Əhmədov, İzzət Rüstəmov kimi korifeylərin əsərlərində, həmin irs heç də həmişə bu səpkidə başa düşülməyib.

Onu da qeyd etməyə bilmərik ki, hörmətli filosof İzzət Rüstəmov 2012-ci ildə Zərdabi ilə bağlı mövzuya yenidən qayıdaraq "Həsən bəy Zərdabi" monoqrafiyasını dərc etdirib. M.F.Axundov və digər maarifçilərin baxışları haqqında bir çox mülahizələr dərc olunur. Doğrudur, yeni əsərlərdə bəzən korifeylərin yanaşmaları ya təkrarlanır, ya da tamamilə rədd edilir. Onlar həqiqətən də milli suverenlik, dövlətin mahiyyəti kimi bir çox bu cür məsələlərə əhəmiyyət verməmişlər və ya biliyi biliksizlikdən, elmi dindən ciddi surətdə ayırdılar.

Biz, əksinə, yazılarımızda AXC liderləri və maarifçilərin ideyalarındakı fərqli və ümumi cəhətləri dərk etməyə, XIX əsr maarifçilərinin baxışları ilə cədidçilik, XX əsrin əvəllərində İslamda islahatlar ideyaları, həmçinin sovet dövründə Azərbaycan maarifçiliyini

öyrənənlər arasında varisliyi aşkar etməyə çalışırıq.<sup>1</sup> Bu məsələləri hazırda araşdıranların əldə etdikləri yeniliklər arasında mədəniyyətlərdə ayırıcı xətlərin nəzərə çarpdırılmasını, biliyin (mədəniyyətlərin qarşılıqlı təsirinin, əlaqəsinin) və bütün mədəniyyətlərə xas olan ümuminin imkanlarının bu gün meydana çıxmış lazımı qədər qiymətləndirilməməsini qeyd edək.

Bu xüsusda qeyd edək ki, maarifçiliyin bəzi Azərbaycan tədqiqatçıları, bəzən öz yanaşmalarını tərcümə ilə bağlı problemlərin olması və s. ilə şərtləndirərək, Avropa fəlsəfəsi, onların maarifçiliyə yanaşmaları və münasibəti haqqında biliklərin zəruriliyinə əhəmiyyət vermirlər. Fikrimizcə, Azərbaycan fəlsəfəsi Avropa fəlsəfəsi haqqında biliklərini dərinləşdirməli, onun xüsusunda öz anlamını yaratmalıdır, çünki orada təşəkkül etmiş bir çox şey çoxdan Avropa çərçivəsindən çıxıb.

Bu məsələlərin dərk olunmasında bizə həm ən görkəmli Azərbaycan filosoflarının, həm də Nitsşe, İ.Kant və E.Kassirerin əsərləri ilə tanışlıq kömək etdi. E.Kassirer "Maarifçilik fəlsəfəsi"ndə (1932) ilk dəfə olaraq Kantın maarifçilik anlayışının əhəmiyyətini vurğulayıb. M.Fuko "Maarifçilik nədir?" (1984) əsərində yenidən Kanta qayıdıb. O, öz əsərinin adında İ.Kantın əsərinin sualdan ibarət adını (1784) təkrar edib və bu, zənnimizcə, Avropa fəlsəfəsində maarifçiliyə mürəkkəb və mübahsəli münasibət ənənələrinin təşəkkül tapdığına sübutdur. Bu, bizi maarifçilik haqqında biliklərimizi hər bir konkret məqamda yoxlamağa və dərinləşdirməyə sövq edir.

### ***İ.Kant, M.Fuko və bir qədər Nitsşe haqqında***

Qeyd etmək istərdik ki, Kant öz əsərində "Maarifçilik nədir?" sualına cavab olaraq vurğulamağı lazım bilmişdi ki, maariflənmə - insanın öz günahı üzündən bulunduğu uşaqlıq halından qurtulmasıdır. Onun fikrincə, öz günahı üzündən həddi-buluğa çatmama başqa bir kimsə tərəfindən rəhbərlik edilmədən öz ağılından istifadə edə bilməmək deməkdir. Kantın fikrincə, maariflənmənin məqsədi insa-

---

<sup>1</sup> Мамедзаде И. «Опыт интерпретации морали», Баку, 2006 - İ.Məmmədzaadə, "Əxlaqın təfsiri təcrübəsi", Bakı, 2006

nın elə bir vəziyyətə nail olmasıdır ki, o özü özünün həm mənəvi imperativlər məcrasında olan, həm də məntiqə uyğun olan seçimini müəyyən edir.

Lakin bizim maarifçilərimiz üçün, ən başlıcası, əslində nəyin məntiqə uyğun və mənəvi, əxlaqi olduğunu göstərmək və öyrətməkdir. Bizim XIX və XX əsrlər maarifçiliyi və maarifçilərimizi məhz bu narahat edir. Bütün bunlar bu gün də zəruridir, lakin kafi deyil, bundan başqa, bizim məntiqə uyğun və mənəvi, əxlaqi saydıqlarımızın nə dərəcədə həqiqətən bu cür olduğunu yoxlamaq lazımdır.

Burada bildikərimiz və öyrətdiklərimiz, elm və təlim, təhsil və tərbiyə arasında münaqişə mümkündür. Müəyyən mənada, bəlkə də Kanta zidd olaraq, bəşəriyyət, o cümlədən onun Avropa hissəsi, indiyəcən hələ də uşaqlıq dövründən çıxmayıb. Maarifçilik əsri orada da uzunsürən və tamamlanmamış oldu, lakin Kantın, onun anlayışlarımız və gerçəkliyin bir-biri ilə düz gəlməməsi barədəki ideyasının sayəsində, biz ziddiyyətlərin mövcud olduğunu və onları dərk və bu yolla inkişaf etməyimizin zəruriliyini anlaya bilərik. Bu yol heç də tərəqqiyə gətirməyə də bilər, amma onsuz tərəqqinin mümkün ola bilmədiyi dəqiqdir. Bunu K.Yaspers yaxşı ifadə edib: "... insan tamamlanmayıb və öz mahiyyətinə görə tamamlanmayandır".<sup>1</sup> Biz onu da qeyd etməyi səmərəli hesab edirik ki, M.Fuko, yeri gəlmişkən, adı çəkilən əsərində, öz işində Kantın uşaqlıq halından çıxmağın zəruriliyi ideyasına daim müraciət etməyi gərəkli sayır, həm də vurğulayırdı ki, "Maariflənmə nədir?" sualına cavab verməyə çalışmayan fəlsəfi sistem yoxdur. Onun maarifçiliyimizin başa düşülməsi üçün əhəmiyyətə malik gəldiyi konseptual nəticə bundan ibarətdir ki, müasir fəlsəfə Kantın iki əsr əvvəl verdiyi suala cavab verməyə çalışan fəlsəfədir. Fikrimizcə, buradan belə çıxır ki, maariflənmənin və görünür, insanın da məğzi daim maariflənmənin, biliyin, insanın mahiyyəti barədə sual etməkdədir. Fəlsəfənin də əhəmiyyəti bundan ibarətdir. O həmişə həqiqət, zəka, bilik, insanın ma-

---

<sup>1</sup> К.Ясперс. Смысл и назначение истории М.1991, с.71 - К. Yaspers. Tarixin məna və vəzifəsi. М.1991, s.71



hiyyəti barədə məsələ qaldırmağa yönəlib, bu yolla o, insan üçün xüsusi mənəvi mühit formalaşdırır, bu yolla o mövcud olur.

Buradan maarifçiliyin mahiyyətinin dərinə yönəlmiş hər bir mədəniyyət üçün xas olan sual etmə və seçim vəziyyəti də anlaşılmalıdır. Bu, rasionallıq və ideyalılıq, bilik və inam, mədəniyyətlərin qarşılıqlı təsiri, əlaqəsi və milli prioritet arasında seçimdir. Müxtəlif qərarlar, həllər arasında qarşılıqlı dərəcəsi, onların arasındakı toqquşmaların dərk olunması bütün XIX və XX əsrlər boyu Qərb fəlsəfəsini, bütövlükdə mədəniyyətini müşayiət edib, bu indi də davam edir, bu gün isə, görünür, başqa qeyri-Qərb mədəniyyətləri kimi bizim mədəniyyətimiz üçün də əhəmiyyət kəsb edib

Belə halda mədəniyyət və sivilizasiyaların qarşılıqlı təsiri bizim cəmiyyət və insanları cavabların yox, yaxud yalnız cavabların deyil, həm də sual etmənin birləşdirdiyini indiyədək lazımı qədər qiymətləndirmədiyimizi ifadə edir.

Bu kontekstdə Nitsşe fəlsəfəsinin aktuallaşması anlaşılır. O, fəlsəfəmizdə, demək olar ki, tədqiq olunmamışdır. Biz ona<sup>1</sup> kitabımızda müraciət etmişik. Burada bizim üçün Nitsşenin dünya fəlsəfəsinə mədəniyyətlərin plüralizmi ideyasını daxil etməsi önəmlidir. O, heç də dərhal başa düşülmədi. O özü də hesab edirdi ki, yüz-iki yüz ildən sonra başa düşülməkdir. Onun ideyaları əvvəlcə daha çox müxtəlif ölkələrin rəssamları, yazıçıları tərəfindən qavranıldı, görünür, bu və ya digər mədəniyyətə mənsub olmasından asılı olmayaraq, insanların yaradıcı impulslarının güclənməsinə səbəb oldu. Onun plüralizmi həm də Avropa mədəniyyətinin, ehtimalən, hər bir mədəniyyətin dəyərlərinə şübhə etməsi, onları, onun məğrurluğu və özünün qüsuruzluğuna əminliyini (“Allah ölüb”) sual altında qoymasında idi. Onun plüralizmi həm də bununla bağlı idi ki, o, mədəniyyətlərin ayrı-ayrı şəxsiyyətlərin fəaliyyəti nəticəsində şüurlu surətdə dəyişdirilməsinin mümkün olduğunu görürdü və eyni zamanda, insanın bu dəyişikliklərə görə şəxsi məsuliyyəti məsələsini qoy-

---

<sup>1</sup> «Введение в этику», Баку, 2004 (“Etikaya giriş”, Bakı, 2004)

muşdu.<sup>1</sup> Mədəniyyətlərin plüralizminin etirafından sonra mədəniyyətlərin qarşılıqlı təsir və əlaqəsinin tanınması, mədəniyyətin anlayış və gerçəklik kimi öyrənilməsi, mədəniyyətlərin dialoqunun axtarışı mümkün olur.

Əlbəttə, etiraf olunmalıdır ki, Nitsşenin və bir çox digər Maarifçilik filosoflarının fəlsəfəsini çox vaxt nasizm ideyaları ilə bağlayırlar. Fikrimizcə, məsələ daha mürəkkəbdir və belə ideyalarla bağlı hər bir xüsusi hal ayrılıqda nəzərdən keçirilməlidir. Başqa bir məqam daha önəmlidir, məsələn, Nitsşe öz mühakimələrində Avropa mədəniyyətinin çərçivələrindən kənara çıxır, onun ideyaları hər bir konkret mədəniyyətin, o cümlədən bizim mədəniyyətimizin inkişafı üçün zəruri olur. Hər bir toplumun mədəniyyəti mədəniyyətlərin qarşılıqlı təsirinin nəticəsidir. XX əsrin əvvəlindəki bizim məşhur triadanı (Ə.Hüseynzadə) xatırlayaq: “türkləşmək, islamlaşmaq, avropalaşmaq”. Onu maarifçilik fəlsəfəsi ruhunda indi belə də təfsir etmək olar: müasir mədəniyyətimiz çoxşaxəlidir, öz köklərini, keçmişini unutmur, onları yenidən mənalandırır, dünya ilə qarşılıqlı təsirə açıqdır.

### ***Fəlsəfə və müasirlik haqqında***

Aydındır ki, Azərbaycanda XX əsr fəlsəfəsi həddindən artıq ideologiləşdirilmişdi. Amma, bunula belə, bu, onu, həm onun nailiyyətlərini, həm də ona xas olan ziddiyyətləri nəzərə almamağa əsas vermir. Təəssüf ki, onu ya həddən artıq tərifləyir, ya da onun fəlsəfiliyini, dərinliyini inkar edirlər. Bizcə, Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi (və ideya-nəzəri tarixi) onun ciddi nailiyyətlərindən biridir. Prinsipcə, onun təşəkkülü maarifçiliklə ayrılmaz surətdə bağlı olmuşdur. Maarifçilik dövründə bizdə habelə yalnız fəlsəfə tarixi deyil, həm də elmi tarix, Heydər Hüseynovun əsərlərində isə fəlsəfə və tarix nəzəriyyəsinin əsasları təşəkkül tapmışdır (yada salaq ki, o, çar Rusiyasının tarixinin qiymətləndirilməsində strateji dönüşün və Şeyx Şamil hərəkətinə münasibətini dəyişdirməsinin qurbanı olmuşdur).

---

<sup>1</sup> Bu barədə «Фридрих Ницше наследие и проект», «Издательский Дом ЯСК», М. 2017 kitabında

Bu kontekstdə A.Bakıxanovun “Gülüstani-irəm” əsərini də, habelə onun tarixi prosesin insanın azadlığı, səadəti və rifahı ilə ayrılmaz əlaqəsi haqqında ideyalarını da qeyd edək.<sup>1</sup>

XX əsrin ortalarında fəlsəfə tariximiz, ruhən maarifçi olduğundan, XIX əsr Azərbaycan maarifçiliyinin şanlı keçmişinə müraciət edərkən, maarifçilərimizin əsərlərinin ədəbi formasına məftun olaraq, hakimiyyət və cəmiyyət, dünyəvi mədəniyyət və islam, elm və mədəniyyət arasında kompromis, uzlaşma, dialoq axtarışı kimi Azərbaycan maarifçiliyinin ideya məzmununu açma bilməmişdir. Əlbəttə, problemə H.B.Zərdabi, M.F.Axundov və digər maarifçilərin əsərlərində toxunulmuşdur, lakin Azərbaycan şəraitinin nəzəri spesifikasiyi konseptual baxımdan lazımi səviyyədə dərk edilməmişdir. O, daha çox məhz XX əsrin əvvəllərindəki maarifçilərin (cədidçilərin, müsavətçilərin, milli-kommunistlərin) fəaliyyətində təzahür etməyə başlamışdır. Buna görə də dönüş məqamlarında ictimai şüurda hələ də ya Avropa (Rusiya, yaxud Türkiyə) inkişaf yolunun təkrarı, ya da ondan imtina, geriyyə qayıdış ideyası fəallaşır. Əslində, hər kəsin yalnız öz yolu olur və o, öz təcrübə, mentalıq və mədəniyyətinin dərk edilməsi üçün biliklərdən istifadəni nəzərdə tutur.

Məsələn, Fransada maarifçilik güclü, intizamlı milli-monarxik dövlətin qurulması ilə mənəvi gerçəkliyə çevrilir (məsələn, İ.Kant, M.Fuko bunu qeyd edirlər). Məhz hakimiyyət və liderlərin (o dövrdə monarxların) güclü iqtisadiyyata malik, idarə olunan, qüvvətli dövlət qurmaq səyləri savadlı icraçılara ehtiyacı olan müvafiq mövcud şərtlərin (iqtisadiyyat, ordu, texnologiya, elm) inkişafına təkan vermişdir. Yada salaq ki, Böyük Pyotr da köməkçilərə ehtiyac duyurdu, onları oxumaq üçün xaricə göndərərək, idarəçi və ziyalı təbəqələrinin təməlini qoyurdu. M.Veber fəlsəfəsində bürokratiyanın, bürokratik hakimiyyətin xüsusiyyətləri təhlil olunur, bir qəqər sonra Qərb fəlsəfəsində dövriyyəyə intellektuallar anlayışı daxil edilir (P.Burduye, M.Fuko). Sovet marksist fəlsəfəsində maarifçilik, əksinə, antimonarxist, inqilabi fenomen kimi qiymətləndirilirdi. Etiraf etmək lazımdır ki, sovet tarixi-fəlsəfi ədəbiyyatında çox zaman ma-

---

<sup>1</sup> Бакиханов А.А. Гудси Баку, 1964, с. 108

arifçi güclü monarx, maarifçi monarxiya və istibdad hakimiyyəti arasında fərqlər nəzərə alınmırdı. Bundan başqa, çar Rusiyasında ədəbiyyatda bürokratiyaya, yəni idarəçilərə deyil, ziyalılara hörmətli münasibət formalaşmışdısa, Sovet İttifaqında kommunistlərin və ziyalıların münasibətləri o qədər də birmənalı deyildi və birmənalı qiymətləndirilmirdi. İnqilabdan sonra mühacirətdə olan rus fəlsəfəsinin ziyalılara münasibəti xüsusi yer tutur («Вехи»-“Mərhlələr”). Qərb fəlsəfəsində idarəçilərə, menecerlərə, biznesə hörmətli münasibət (amma mütləqləşdirmə yox) təsbit edilirdi, onların arasında ayırıcı sədd yox idi.

Güclü və maarifçi monarxların savadlı təbəqənin yaradılması və genişləndirilməsi sifarişi məhz maarifçilik ideyasına aparıb çıxarır. Yalnız Fransa inqilabı dövründə filosofların və monarxiyanın ittifaqı pozuldu. Bu kontekstdə xatırlatmaq istərdik ki, XVIII əsrin ortalarında Fransa maarifçiləri (J.J.Russo, D.Didro) güclü fransız monarxlarına olduqca loyallıq, dostcasına yanaşırdılar. Lakin sovet fəlsəfəsində, görünür, monarxiyanı qəbul etməyən və tənqid edən sonrakı russoçu versiya daha nüfuzlu idi. İndi isə müasir Fransa tarixçiləri, məsələn, P.Şonü (Fransa salnamələr məktəbi) Almaniya, Fransa, Rusiyada respublikanın hələ yalnız kabusunun mövcud olduğu dövrdə «upper middle class – orta sinfin üst təbəqəsi»nin yaradılmasında güclü hökmdarların rolu barədə yazır.<sup>1</sup> Elə məhz burada dövlətə bu cür yanaşma ilə sovet yönəlişlikləri, ziyalılara və idarəçilərə, ideologiyaya və hakimiyyətə, bazara və mədəni dəyişikliklərə münasibət arasında fərqlərin təhlili problemi meydana çıxır. Həmçinin şərait və mədəniyyətin, maarifin inkişafına təkan verən hakim intellektual şüur arasında münaqişənin postsovet məkanında xeyli sonra yaranmasının dərkə də. Belə ki, Azərbaycanda müstəqil dövlət ideyası yalnız XX əsrin əvvəllərindəki inqilablar dövründə yaranmış, sonra isə 90-cı illərdə, Heydər Əliyevin prezidentliyi dövründə müstəqil dövlət ideyaları və islahatçılıq proqramları ilə, yalnız İlham Əliyevin prezidentliyi dövründə sosiomədəni modernləşmə

---

<sup>1</sup> П.Шоню «Цивилизация классической Европы» М.: «Екатеринбург У-Фактория АСТ Москва», 2008, с.38

ilə birləşmişdir. Buna görə də modernləşmə və maarifçiliyin müxtəlif mərhələlərinin, mədəniyyətə müxtəlif yanaşmaların dərk olunmasına tələbat yaranır.

### *Nəticə*

Maarifçiliyə marağımız bununla bağlıdır ki, qloballaşma, İnternet, informasiya inqilabı, bizim hesab etdiyimiz kimi, ona, maarifçilik ideologiyasına qayıdışı aktuallaşdırır. Ona ehtiyacın olduğu ideoloji mətnlərdən də görünür. İnformasiya bolluğu insanların bütün hər şey barəsindəki anlayışlarının, təsəvvürlərinin gerçəklik haqqındakı biliklərdən aralanmasına, ayrılmasına aparıb çıxarır, bəliksizlik, demaqoqiya, manipulyasiya biliyi sıxışdırıb çıxarır. Bu halda demokratiya da, bazar da toplumun inkişafını təmin edən panaseya ola, radikalizmin ifrat hallarının hökmranlığından və s. xilas edə bilməz. Biliklərin, mədəniyyətlərarası qarşılıqlı təsir, həmrəylik və dialoq, tolerantlığın tərbiyəsi siyasətinin – maarifçilik, onun fəlsəfəsi və etikası ilə ayrılmaz surətdə bağlı olan bütün hər şeyin olması vacibdir. Söhbət yalnız keçmişin maarifçilərinin mətnlərindən deyil, həm də onların müasir fəlsəfi təfsirindən, müvafiq ideologiyanın ifadəsindən, yeni mərhələdə dövlət tərəfindən alimlərin, savadlı idarəçilərin, mütəxəssislərin sifarişi ideyasına qayıdırdan, müvafiq mədəniyyətin inkişaf etdirilməsindən və s. gedir. Bu, belə vəzifə, fəaliyyət və məqsədlərin, o cümlədən maarifçiliyin də dərkində əsas ziddiyyətlərin üzə çıxarılmasını nəzərdə tutur, bunsuz müasir hərəkat, müasirlik, inkişaf mümkün deyildir. Bu yenidən mənalandırma həmçinin keçmişə, o cümlədən sovet fəlsəfi keçmişinə, bugünkü inkişafda mədəniyyətin, biliyin rolunun yeni dərkinə yeni fəlsəfi və elmi yanaşma ilə bağlıdır. Bu gün biz yalnız biliklərimizin dərinləşdirilməsinə deyil, həm də müəllimlər və şagirdlər, hamilər və himayə olunanlar arasında qarşılıqlı münasibətlərdən dərk edən mədəniyyət prinsiplərinin bərqərar edilməsinə keçid şərtlərinin mahiyyətinin dəyər-məna təfsirinə, izahına ehtiyac duyuruq. Fikrimizcə, belə iş bizim müasirliyimiz, maarifçiliyimiz və cəmiyyətimizin bugünkü süuru (mədəniyyəti) arasında sintezə stimula verə bilər.

**ИЛЬХАМ МАМЕДЗАДЕ**  
*(Азербайджан)*

**АЗЕРБАЙДЖАНСКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ  
В КОНТЕКСТЕ НАШЕЙ СОВРЕМЕННОСТИ**

**Ключевые слова:** *просвещение, философия, современность, взаимодействие культур, идеология*

Просвещение – одна из важных проблем для азербайджанской философии. С ней многое связано. Просвещение – это не только история философии, поиск аутентичного представления о нем, о его идейных и этнических, культурных корнях, это еще осмысление того, как мы должны его понимать, чтобы меняться самим, становясь более знающими, гуманными, толерантными и т.д. Наш модерн, несомненно, связан с попытками понять просвещение. Но эти попытки еще не означают, что мы его понимаем. Просвещение бывает углубленным и поверхностным, догматическим, также как и его понимание. Наверное, есть и тождество между началом эпохи просвещения и его настоящим пониманием, включающим и несовпадения, различия. Уточняя свои представления о прошлом эпохи просвещения, можно лучше понять современность, также как, стараясь понять современность, можно углубить свои представления о прошлом. Просвещение связано со знанием, ответственностью и суверенитетом народа (нации) и индивида, гражданина, а также тем, что приводит к утверждению в обществе ценностей знания, ответственности за общность и человека.

Распоряжение Президента Азербайджана Ильхама Алиева о проведении 200 летнего юбилея М.Ф.Ахундова (Ахунзаде), затем 170 летнего юбилея Гасанбека Зардаби, и то, что 2016 год им был объявлен годом мультикультурализма, 2017 – исламской солидарности, а 2018 – 100-летия АДР, располагает нас к тому, чтобы задуматься о наследии просветителей и

Просвещения. Вероятно, также понять, что в этом наследии следует «теперь и здесь» переосмыслить. Мы видим необходимость в данной статье анализа проблемы в двух основных измерениях: во-первых, что есть настоящая современность, как надо интерпретировать ее связи с просвещением, с тем, чтобы стремление к нему стало неотъемлемой частью нашей ментальности. Во-вторых, обозначить подходы философского исследования просвещения, выявить их значимость для развития культуры (обогащения понимания культуры). Понятно, что эта тема имеет множество и других ответвлений и подходов.

### ***О нашем понимании просвещения***

Эпоха модерна в условиях глобализации обуславливают потребность в переосмыслении того, что есть просвещение в прошлом и ныне, как он был связан с современностью в прошлом и как они связаны теперь. Раньше мы модерн понимали как западный модерн, а он был связан с просвещением. Затем он оказался под сокрушительной критикой, и у нас многие привычно заговорили об эпохе постмодерна и критическом отношении к просвещению. Естественно, возникает вопрос о том, что есть постмодерн. Некоторыми философами он трактуется как полный отказ от модерна и просвещения. Но, к примеру, Ю.Хабермас исходит из того, что модерн незавершенный проект. Этот тезис заставляет задуматься над тем, в чем незавершенность модерна как явления. На наш взгляд, модерн незавершен, потому, что не может завершиться просвещение. Они, зародились в Европе, в определенном и конкретном географическом и культурном ареале. Но потом стали частью всей мировой культуры, в том числе и нашей азербайджанской культуры. Его незавершенность и в том, что глобализация усиливает связи между странами (дело не только в мигрантах, но и в них), культурами, необходимостью знаний о других культурах. По существу, в такой ситуации модерн перестает быть сугубо европейским проектом, одновременно, он перестает быть моментом

лишь европейской истории и культуры. Глобализация буквально вводит современность в неевропейский контекст и в современность входит неевропейский контекст. Активизируется процесс взаимодействия культур, взаимообмен контекстами, идеями. На наш взгляд, современность есть взаимодействие культур, хотя также, понятно, что она не сводится только к нему. Остаются разделительные линии, стремление соперничать и т.д. Но не только. Надо каждой культуре в современную эпоху стать понимающей, то есть стремящейся узнать и понять, что есть другая культура, взаимодействие культур, которая при определенном подходе, вводных способствует развитию культуры и культур. И, понятно, что такое признание, обуславливает актуализацию всего того, что связано с просвещением, которое, по существу, создает возможность становления понимающей культуры, взаимодействия культур.

Просвещение и оказываются тем единственным механизмом, средством для того, чтобы общность могла использовать культуры для развития своей культуры, которая в свою очередь используется другими. Таким же средством становится и общественная наука, связанная с просвещением, способная воздействовать на сознание граждан, расширяющая и углубляющая знания об иных обществах, культурах. В таком контексте, понятно и чем должна заниматься идеология. Находить меру между взаимодействием культур и развитием национальной культуры. Этот вопрос не прост, его мы анализировали в ряде своих книг и статей.<sup>1</sup> Поэтому здесь мы лишь подчеркнем, что наличие в истории тоталитарных идеологий, попытки связать их с просвещением не повод причину тоталитаризма видеть в просвещении, национальных идеях и идеологиях. Тоталитаризм занимается манипулированием и манипулирует не только идеологиями и общественными теориями. Просвещение, фило-

---

<sup>1</sup> Мамедзаде И. О некоторых вопросах взаимоотношения философии и идеологии (в контексте азербайджанской истории и культуры) // АМЕА Хəбərлər Мəснүəsi, Cild 3, N4, Dekabr 2016, s.22-27.



софия и идеологии с ними связанные даже тогда, когда служат средством, предполагают в той или иной степени проникновение, углубление, объяснение того, что происходит с обществом, людьми, человеком.

### ***О некоторых импульсах, которые дает исследование просвещения***

Если мы обратимся к анализу азербайджанского просвещения XIX и начала XX века, то должны отметить, что просветители получают образование в Университетах, пытаются использовать опыт других и науку в улучшении общественных нравов, реформирование Ислама в Азербайджане, распространение знаний, почерпнутых из книг, изданных за рубежом, создании общественной науки. АДР к тому же заимствует и «чужую» по существу форму власти, республику, которая становится с тех пор частью нашей истории и культуры. Этот опыт интересен для нас и сегодня, учитывая, что любое обновление в эпоху современного азербайджанского модерна, так или иначе, связано с усвояемостью и интерпретацией того, что называется философией и культурой Просвещения. Суть, которого в понимании того, как культура общности не только защищает, отстаивает ценности, но и вбирает в себя достижения других, иных, чтобы быть современной азербайджанской, национальной культурой. Тут можно подискутировать о том, как просветители понимали общность, нацию, патриотизм. Насколько есть сходство во взглядах Г.Б.Зардаби, М.Ф.Ахундова или лидеров АДР с тем, как понимался национальный вопрос у просветителей России, Франции и Италии.<sup>1</sup> Но нам представляется, что этим вопросам уделено много внимания, а вот, понимания модерна и национального развития как взаимодействия культур и просвещения все еще не достаточно.

---

<sup>1</sup> Мамедзаде И., Геюшева З. Модерн, просветительские идеи Гасанбека Зардаби и философия Просвещения Баку «Тякнур», 2015 с.128

Модерн, как и просвещение, давнишний и все еще незавершенные проекты. Они включили в себя и эпохи колониализма и неоколониализма, столкновения капитализма и социализма и мировые войны, а теперь интернет, терроризм, современные интервенции и гибридные войны. Незавершенность модерна связана с тем, что просвещение не кончается и не может завершиться по определению, так как его всегда недостаточно. Оно должно углубляться, расширяться, в него будут включаться новые поколения, новые связи и контексты, новая критика предыдущего этапа или понимания и знания. Знание, так или иначе, основной аргумент во всех «делах развития человеческих сил и способностей». У него нет предела. И только с его помощью можно преодолеть узость и догматизм мышления и морали (религиозных и иных предрассудков), конфликтов культур и цивилизаций.

Однако, все еще в обществах и в философиях ведутся споры о том, в чем смысл размышлений просветителей, их дискуссий о путях развития, о религии, о языке, о необходимости идей для развития и т.д. Об этом и мы писали с нашим соавтором в книге «Модерн, просветительские идеи Гасанбека Зардаби и философия Просвещения».<sup>1</sup> Есть, понятно и те, кто уверен в том, что от их научного, философского, атеистического наследия следует отказаться, что это лишь этап, может быть даже начальный этап модерна. Поэтому, видимо, настало время задуматься над тем, как меняется его понимание и вместе с тем, почему развитие общества неразрывно связано со знанием общества о других и себе самом. Наследие просветителей связано неразрывно с отношением к этим вопросам, с тем, что мы теперь называем философией просвещения. Не всегда в таком ключе оно было воспринято в нашей философии, даже такими корифеями как А.О.Маковельский, Гейдар Гусейнов, Зияддин Геюшев, Энвер Ахмедов, Иззят Рустамов. Не можем не отметить и того, что уважаемый философ Иззят Рустамов вновь в

---

<sup>1</sup> Там же.

2012 году вернулся к теме Зардаби, издав монографию “Нәсән бәу Зәрдәби”. Много издается размышлений о взглядах М.Ф.Ахундова и других просветителей. Правда, в новых работах нередко, либо повторяются подходы корифеев, либо они полностью отвергаются. Они и на самом деле игнорировали многие вопросы, такие как, что есть национальный суверенитет, государство, или строго разделяли знание от незнания, знание от религии.

Мы в своих работах, напротив, стараемся осмыслить различия и общее в идеях лидеров АДР и просветителей, выявить преемственность во взглядах просветителей XIX века с идеями джадидизма, реформ в Исламе в начале XX века, а также с теми, кто изучал азербайджанское просвещение в советское время.<sup>1</sup> Среди того нового, что появилось у тех, кто исследует эти вопросы ныне, выделим акцент на разделительных линиях в культурах, появившуюся теперь, некоторую недооценку возможностей знания (взаимодействия культур) и того общего, что есть во всех культурах. По этому поводу отметим, что отдельные азербайджанские исследователи просвещения игнорируют необходимость знаний о европейской философии, об их подходах и отношении к просвещению. Иногда обговаривая свой подход тем, что есть проблемы с переводом и т.д. На наш взгляд, азербайджанская философия должна углублять свои знания о европейской философии, создавать свое понимание о ней, так как многое из того, что сложилось в ней, давно вышло за рамки Европы.

В понимании этих вопросов нам помогли знакомство, как с трудами лучших азербайджанских философов, так и с трудами И.Канта, Ницше. Э.Кассирер в «Философии Просвещения» (1932) впервые подчеркнул значимость кантовского понимания просвещения. М.Фуко в своем труде «Что такое просвещение?» (1984) заново вернулся к Канту. Он повторил в названии своего произведения вопрос-название произведения И.Канта (1784) и

---

<sup>1</sup> Мамедзаде И. «Опыт интерпретации морали», Баку, 2006.

этот повтор, на наш взгляд, свидетельствует о том, что в европейской философии сложились традиции сложного и неоднозначного отношения к Просвещению. Они провоцируют стремление проверять и углублять наше знание о нем в каждый конкретный момент времени.

### ***О И.Канте, М.Фуко и немного о Ницше***

Хотелось бы, отметить, что Кант в своем произведении, отвечая на вопрос, что такое просвещение, считал нужным подчеркнуть, что просвещение – это выход человека из состояния своего несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине. Несовершеннолетие по собственной вине, по его мнению, есть неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого. По идее Канта целью просвещения оказывается достижение состояния, когда человек сам определяет свой выбор, который к тому же выдержан и в канве нравственных императивов, и разумен. Однако для наших просветителей главным, оказывается, показать и подсказать, что разумно и нравственно. Наше просвещение XIX и XX веков и просветители, именно, этим озабочены. Все это важно и сегодня, но недостаточно, нужна еще и проверка того, насколько то, что мы воспринимаем как разумное и нравственное, на самом деле является таковым. Тут возможен конфликт между тем, что знаем и тем, что подсказываем, между наукой и обучением, образованием и воспитанием. В какой-то мере, может быть даже вопреки Канту, человечество, в том числе и его европейская часть, так до сих пор и не вышли из несовершеннолетия. Век просвещения и там оказался и протяженным, и незавершенным, но благодаря Канту, его идее о несовпадении наших представлений и реальности, мы можем понять наличие противоречий и необходимость их осмысливать и таким путем развиваться. Этот путь не обязательно приведет к прогрессу, но без него его точно не мо-

жет быть. Хорошо сказал К.Ясперс: «... человек «незавершен и незавершим в своей сущности»».<sup>1</sup>

Нам представляется продуктивным отметить и то, что М.Фуко, кстати, в упоминавшейся своей работе, считал нужным постоянно обращаться к вышеотмеченной идее Канта о выходе из состояния своего несовершеннолетия, а также подчеркивал, что нет философской системы, которая не пыталась ответить на вопрос, что такое просвещение. И значимый для понимания нашего просвещения его концептуальный вывод, что та философия современна, которая пытается ответить на вопрос Канта, заданный два века назад. Отсюда, на наш взгляд, следует, что смысл просвещения и если хотите, то человека в постоянном вопрошании того, что есть просвещение, что есть знание, что есть он сам. В этом таится и значимость философии. Она всегда нацелена на вопрошание того, что есть истина, разум, знание, человек, так она формирует особую духовную среду для человека, так она существует.

Отсюда понятна и ситуация вопрошания и выбора для любой культуры, обратившейся к тому, в чем смысл просвещения. Это выбор между рациональностью и идейностью, знанием и верой, взаимодействием культур и национальным приоритетом. Градус противостояния между различными решениями, понимание коллизий между ними сопровождал западную философию, культуру в целом на протяжении всего XIX и XX века, продолжается он и ныне, а теперь, видимо, он стал значимым и для нашей культуры, как и других незападных культур. Конфронтация культур и цивилизаций в таком случае означает, что мы до сих пор недооцениваем то, что общества и людей объединяют ни ответы, или не только ответы, но и задавание вопросов.

В таком контексте становится понятной актуализация философии Ницше. Он в нашей философии почти не исследован. Мы к нему обращались в нашей книге «Введение в этику». Для

---

<sup>1</sup> Ясперс К. Смысл и назначение истории М.1991, с.71.

нас тут важно то, что Ницше внес в мировую философию тему плюрализма культур.<sup>1</sup> Не сразу он был понят. Он и сам считал, что его поймут через сто-двести лет. Его идеи вначале были восприняты больше художниками, писателями из различных стран, способствуя, видимо, усилению творческих импульсов людей, независимо от их принадлежности к той или иной культуре. Его плюрализм и в том, что он засомневался, поставил под вопрос ценности европейской культуры, ее гордость и уверенность в своей непогрешимости («Бог умер»), а предположительно любой культуры. Его плюрализм и в том, что он увидел, что культуры могут быть сознательно изменены деятельностью отдельных личностей и, одновременно, он ввел вопрос личной ответственности человека за эти изменения. После признания плюрализма культур становится возможным признание взаимодействия и взаимовлияния культур, изучение культуры, как представления и реальности, поиск диалога культур.

Надо признать, конечно, что философию Ницше и многих других философов Просвещения нередко связывают с идеями нацизма.<sup>2</sup> На наш взгляд, все гораздо сложнее и каждый отдельный случай с такими идеями должен быть рассмотрен отдельно. Важнее другое, что, к примеру, Ницше в своих рассуждениях выходит за рамки европейской культуры, его идеи оказываются необходимыми для развития каждой конкретной культуры, в том числе и нашей. Культура каждой общности есть результат взаимовлияния культур. Вспомним, нашу известную триаду начала XX века (А.Гусейнзаде): «тюркизация, исламизация, европеизироваться», которую в духе философии просвещения можно трактовать ныне и так – наша современная культура многообразна, она помнит свои корни, прошлое, переосмысляет их, открыта взаимодействию с миром.

---

<sup>1</sup> Мамедзаде И. Введение в этику «Муаллим» 2006, 159 с.

<sup>2</sup> Об этом в книге «Фридрих Ницше наследие и проект» «Издательский Дом ЯСК», М. 2017.

### *О философии и нашей современности*

Понятно, что философия XX века в Азербайджане была чрезмерно идеологизированной. И, тем не менее, это не повод игнорировать ее, как ее достижения, так и присущие ей противоречия. К сожалению, ее, либо безмерно превозносят, либо отрицают ее философичность. На наш взгляд, важно увидеть, что история азербайджанской философии (и идейно-теоретическая история) – из таких серьезных ее достижений. Ее становление, в принципе, было неразрывно связано с просветительством. У нас также сложились в эпоху просвещения не только история философии, но и научная история, а в трудах Гейдара Гусейнова моменты философии и теории истории (вспомним, что и «пострадал» он из-за стратегического поворота в оценках к истории царской России, и перемены отношения к движению Шейх Шамиля). Отметим в этом контексте и труд А. Бакиханова «Гюлистан-Ирам», а также его идеи о неразрывной связи исторического процесса со свободой, счастьем и благополучием человека.<sup>1</sup>

Наша история философии середины XX века, будучи по духу просветительской, обращаясь к славному прошлому азербайджанского просвещения XIX века, увлекшись литературной формой произведений наших просветителей, не смогла выстроить идейное содержание азербайджанского просвещения, как поиска компромисса, диалога между властью и обществом, светской культурой и Исламом, наукой и культурой. Проблема была, конечно, обозначена и в трудах Г.Б.Зардаби, М.Ф.Ахундова и других просветителей, но теоретическая специфика условий Азербайджана концептуально не была осмыслена в должной мере. Она стала проявляться в большей степени в деятельности просветителей начала XX века (джадидистов, мусаватистов, национал-коммунистов), но не более. Поэтому в моменты переломов все еще активизируются в общественном сознании либо идея повторения европейского (русского или

---

<sup>1</sup> Бакиханов А.А. Гудси Баку, 1964, с. 108.

турецкого) пути развития, либо отказа от него, возвращения назад. На деле путь бывает только свой, и предполагает использование знаний для осмысления своего опыта, ментальности и культуры.

К примеру, просвещение во Франции становится духовной реальностью с установлением сильного, дисциплинирующего (на это указывают, к примеру, И.Кант, М.Фуко) национально-монархического государства. Именно власть и стремление лидеров (тогда монархов) создать управляемое, мощное государство с сильной экономикой, дали толчок преобразованию соответствующих наличных условий (экономика, армия, технологии, наука), нуждавшихся в грамотных исполнителях. Вспомним, что и Петр Великий нуждался в помощниках, отправлял их учиться за границу, заложив основы управленческого и интеллигентского слоев. В философии М.Вебера анализируются особенности бюрократии, бюрократической власти, чуть позже вводится в оборот в западной философии понятие интеллектуалов (П.Бурдьё, М.Фуко). В советской марксистской философии просвещение, напротив, воспринималось антимонархическим, революционным. Надо признать, что в советской историко-философской литературе зачастую игнорировались различия между просвещенным сильным монархом, просвещенной монархией и деспотией. Кроме того, если в царской России, в литературе формируется уважительное отношение к интеллигенции, но не к бюрократии, то есть управленцам, то в Советском Союзе отношения коммунистов и интеллигенции были не столь однозначны и оценивались неоднозначно. Особняком стоит отношение к интеллигенции со стороны русской философии, оказавшейся после революции в эмиграции. («Вехи»). В западной философии утверждался уважительный подход (но не абсолютизация) к управленцам, менеджерам, бизнесу и разделительных стен между ними не было.

Заказ сильных и просвещенных монархов на создание и расширение грамотного слоя и ведет к идее просвещения.



Лишь в период французской революции разрушился союз философов и монархии. Кстати, в этом контексте хотелось бы напомнить, что в середине XVIII века французские просветители (Ж.Ж.Руссо, Д.Дидро) вполне, лояльны, дружественны сильным французским монархам. Однако в советской философии, видимо, влиятельной стала более поздняя руссоистская версия с ее неприятием и критикой монархии. Теперь же современные французские историки, к примеру, П.Шоню (французская школа анналов) пишет о роли сильных государей в Германии и Франции, России в создании «upper middle class – верхушке среднего класса», когда маячит, пока еще только призрак республики.<sup>1</sup> Тут и возникает проблема осмысления различий между таким подходом к государству и советскими установками, отношением к интеллигенции и управленцам, идеологии и власти, рынку и культурным преобразованиям. Понимание, что конфликт между условиями и властвующим интеллектуальным сознанием, дающим импульс к развитию культуры и просвещения, возникает на постсоветском пространстве гораздо позже. Так, в Азербайджане, к примеру, идея независимого государства возникла лишь в период революций в начале XX века, а затем в 90-е годы, а соединились с идеями независимого государства и программами реформирования в период президентства Гейдара Алиева, а социокультурной модернизацией только во время президентства Ильхама Алиева. Вот почему, возникает потребность в осмыслении различных этапов модернизации и просвещения, различных отношений к культуре.

### *Заключение*

Интерес к просвещению связан для нас тем, что глобализация, интернет, информационная революция, как мы считаем, актуализирует возвращение к нему, к идеологии просвещения. Эта нужда в нем видна и из идеологических текстов. Обилие инфор-

---

<sup>1</sup> Шоню П. «Цивилизация классической Европы» М.: «Екатеринбург У-Фактория АСТ Москва», 2008, с.38

мации ведет к тому, что представления людей обо всем разделяются, отрываются от знаний о реальности, знание вытесняется незнанием, демагогией, манипуляцией. В этом случае и демократия, и рынок не могут быть панацеей, обеспечивающей развитие общности. Они не могут спасти от доминирования крайностей радикализма и т.д. Нужны знания, политика межкультурного взаимодействия, солидарности и диалога, воспитания толерантности – все то, что неразрывно связано с просвещением, его философией и этикой. Речь идет не только о текстах просветителей прошлого, но и современной их философской интерпретацией, формулированием соответствующей идеологии, возвращении на новом этапе к идее заказа со стороны государства на ученых, грамотных управленцев, специалистов, развитию соответствующей культуры и т.д. Что предполагает также выявление основных противоречий в понимании этих задач, деятельности и целей, в том числе и просвещения, без чего не может быть современного движения, модерна, развития. Это переосмысление должно быть связано также с новым философским и научным подходом к прошлому, в том числе и к советскому философскому прошлому, новому пониманию роли культуры, знания в сегодняшнем развитии. Сегодня мы нуждаемся не только в углублении наших знаний, но и в ценностно-смысловой интерпретации того, каковыми должны быть условия перехода от взаимоотношений между учителями и учениками, опекунами и опекаемыми, к утверждению принципов понимающей культуры. Такая работа, на наш взгляд, может стать импульсом к синтезу между нашим модерном, просвещением и современным сознанием (культурой) общества.

**ILHAM MAMMADZADE**  
**(Azerbaijan)**

**AZERBAIJANI ENLIGHTENMENT IN THE CONTEXT OF OUR  
MODERNITY**

**Key words:** *enlightenment, philosophy, modernity, interaction of cultures, ideology*

Enlightenment is one of the important problems for Azerbaijani philosophy. A great deal is bound up with it. Enlightenment is not only history of philosophy, search for authentic notion of it, its ideological and ethical, cultural roots, but also comprehension of that how we should understand it in order to change ourselves becoming more learned, humane, tolerant and so on. Our Modern is, no doubt, connected with attempts to understand enlightenment. But these attempts do not mean yet that we understand it. Enlightenment can be deep and superficial, dogmatic as well as its understanding for itself. Perhaps, there is identity between the beginning of the Age of Enlightenment and its present comprehension, including also discrepancies and differences. Making precise own notions of the past of the Age of Enlightenment, it is possible to understand better modernity, as well as trying to comprehend of contemporaneity one can deepen own ideas of the past. Enlightenment is associated with knowledge, responsibility and sovereignty of people (nation) and individual citizen and also with that leads to affirmation of the values of knowledge responsibility for community and human in a society.

The order of Azerbaijan President Ilham Aliyev on celebrating bi-centenary jubilee of M.F.Akhundov, then 170 th jubilee of Hasan bey Zardabi and the fact that 2016 was declared a year of multiculturalism, 2017 a year of Islamic solidarity and 2018 - one centenary of ADR favours us to think over a heritage of the

enlighteners and Enlightenment. Probably, one has also to understand what in this heritage should be understood “now and here”. In this article we see the necessity of the analysis of the problem in two basic dimensions: first, what is real modernity, how we have to interpret it in connection with enlightenment in order striving for it has become inseparable part of our mentality. Secondly, to mark the approaches of philosophical research of enlightenment to reveal their significance for development of culture (enrichment of understanding culture). It is probable that this topic has a majority of other branches and approaches.

On our comprehension of enlightenment. The epoch of modern under conditions of globalization conditions the need in thinking anew over what is enlightenment in the past and is as present. Before we understood modern as western modern, but it was tied with enlightenment. Then it turned to be under sharp criticism, most at us also began to speak usually on the epoch of postmodern and critical attitude to enlightenment. Naturally, there a question arises what is modern. Some philosophers interpret it as a full refusal from modern and enlightenment. However Y.Habermas, for instance, proceeds from that modern is incomplete project. This thesis makes to think at what is included into incompleteness of modern as phenomenon. In our opinion, modern is incompleted because enlightenment cannot be ceased.

The epoch of modern under conditions of globalization conditions the need in thinking

They emerged in Europe in a definite and concrete geographical and cultural are. But then they have become a part of a whole world culture, including Azerbaijani culture too. Its incompleteness is in that globalization enhances the links between countries (the point is not only in migrants, but they are also matter), cultures, necessity of knowledge on other countries. In reality, under such conditions modern ceases to be exclusively European project, at the same time it stops to be a moment of only European history and culture, Globalization introduces modernity

literally, into non-European context and non-European context into modernity. The process of interaction of cultures, mutual exchange of contexts, ideas is activated. In our opinion, modernity is interaction of cultures though it is also clear that it doesn't lead only to it. There are left the distinguishing lines, striving for competing, and etc. Not they only. In modern age every culture should become comprehending, that is striving to know and comprehend that there exists is other culture, interaction of cultures which at a certain approach, inclusions promotes development of culture and cultures. And it is clear that like recognition conditions actualization of all bound with enlightenment which, as a matter of fact, gives an opportunity for the formation of a comprehensive culture, interaction of cultures.

Enlightenment turns to be that very sole mechanism, means for community on order might use cultures for the development of own culture, which in its turn is used for other ones. The similar means becomes is also social science tied with enlightenment, able to influence citizen's consciousness, extending and deepening knowledge on other societies and cultures. In the same context it is clear, what occupation ideology should deal with. To find out criteria between interaction of cultures and development of national culture. This question is not simple, we made the analysis of it in a number of our books and articles.<sup>1</sup>

Therefore, here we merely emphasize that existence of totalitarian ideologies in history, the attempts to relate them to enlightenment is not cause to see a reason of totalitarianism in enlightenment, national ideas and ideologies. Totalitarianism deals with manipulation and it manipulates not only with ideologies and social theories. Enlightenment, philosophy and ideologies connected with them, even when they serve as a means, suppose,

---

<sup>1</sup> İlham Mammadzadə. On some issues of mutual relations between philosophy and ideology (in the context of Azerbaijani history and culture) AMEA, Xəbərlər Məcmuəsi, Cild 3, N4, Dekabr 2016, s.22-27.

one way or other, penetration, deepening, explanation of what takes place as regards to society, people, human.

***On some impulses that investigation of enlightenment gives***

If to refer to the analysis of Azerbaijani Enlightenment of the XIXth and of the beginning of the XX th century we have to note that enlighteners educate at the Universities, try to use an experience of others and science in improvement of social morals, reforming Islam in Azerbaijan, spreading the knowledge derived from the books published abroad, foundation of social science. In addition ADR also adopts “alien”, in reality, from of power, republic that has become since that time an honor of our history and culture. This experience is of interest for us nowadays too, taking into account that any renewal in the epoch of contemporary Azerbaijani modern is connected, in that way or other, with adaptability and interpretation of what is called philosophy and culture of Enlightenment An essence of which is in understanding of that how culture of community not only defends, upholds the values but also takes in the achievements of the others, alien, in order to be modern Azerbaijani national cultures. There it is possible to discuss on that how enlighteners were comprehending community, nation and patriotism. How much identical are the views of H.B.Zardabi, M.F.Akhundov or leaders of ADR with that how the enlighteners of Russia, France and Italy understood the national question. We think that they paid a great attention to these issues, as to understanding modern and national development of interaction of cultures and enlightenment, it is not sufficient yet.

Modern, as well as enlightenment are old, and still yet incompleated projects. They included both the ages of colonialism and neocolonialism, collisions between capitalism and socialism and world wars, and now internet, terrorism, modern interventions and hybrid wars. In completeness of modern is connected with that enlightenment cannot cease by definition because it is always insufficient. It should be deepened, extended; it will include the new

generations, new ties and context criticism of the previous stage or understanding and knowledge. Knowledge is, one way or other, the basic argument in all “the causes of development of human forces and capabilities”. It has no limit. And only with its help it is possible to overcome narrowness and dogmatism of thinking and morals (religious and other prejudices), conflicts of cultures and civilizations.

However, in societies and philosophies there are still held debates on what is a sense of reflections of enlighteners, their discussions on ways of development, religion, language, necessity of ideas and etc. Just about this we wrote with our co-author in the book “Modern, enlightenment ideas of Hasan bey Zardabi and philosophy of Enlightenment” Baku 2015. It is clear that there are those who are confident in that their scientific, philosophical, atheistic heritage should be ignored, and it is only a stage, may be even a primary stage of modern. Therefore, probably time has come to think how its understanding changes and with this, why development of a society is inseparably related to knowledge of a society on others and about itself. The heritage of enlighteners is bound up inseparably with attitude to these questions, with that what we call philosophy of enlightenment now. But not always it was conceived phase as A.O.Makovelsky, Heydar Huseynov, Ziyaddin Geyushev, Enver Ahmedov, Izzat Rustamov. We cannot help but note that our respectful philosopher Izzat Rustamov returned anew in 2012 to the theme on Zardabi. Many reflections are being written and published on views of M.F.Akhundov and other enlighteners. To be true, in new works they very often either repeat the approaches of coryphaei or completely rejected. They, in fact, ignored many questions like national sovereignty of state or strictly distinguished out knowledge from illiteracy, knowledge from religion.

We in our works, on the contrary, try to give meaning to differences and common in ideas of the leaders of ADR and enlighteners, to bring to light succession in views of enlighteners of

the XIXth century of those of Judaism, reforms in Islam in the beginning of the XXth century and those who studied Azerbaijani enlightenment in Soviet time.<sup>1</sup> Among that new appeared in the works by those who research these questions at present, let us distinguish out accent on dividing lines in cultures, currently observed some underestimation of possibilities of knowledge interaction of cultures and all of that common existed in all cultures. In this connection note that some Azerbaijani researches of enlightenment ignore the necessity of knowledge on European philosophy, on their approaches and attitude to enlightenment. Sometimes they substantiated their approach by that there are problems with transition etc. In our opinion, Azerbaijani philosophy should deepen its knowledge on European philosophy, create own understanding on it, as most of what has been established in it, excluded the limits of Europe long before.

In comprehension of these questions an acquaintance both with the works by the outstanding Azerbaijani philosophers and works by I.Kant, I.Nietzsche, Cassirer in "Philosophy of Enlightenment" (1932) emphasized first significance of Kant's understanding of enlightenment. M.Foucault in his work "What is Enlightenment?" (1984) returned anew to Kant. He repeated in the title of his work the question - title of Kant's work (1784) and this repetition testifies to that in European philosophy there have been established the traditions of the complex and not a single attitude to Enlightenment. It provokes aspiration for checking and deepening our knowledge on it at each concrete moment of time.

### ***On Kant, M.Foucault, a little about Nietzsche***

We'd like to note that Kant in his work answering to question what is enlightenment, thought as necessary to underline that enlightenment is coming out of man from a state of his minority in which he is by own fault. Infancy by own fault, in his opinion, is inability to use own mind without any guiding on side of some

---

<sup>1</sup> Mammadzade I. "An experience of interpretation of morals. Baku 2006".



other. By Kant's idea the goal of enlightenment is achieving a state, when man himself determines his own choice, which, besides is sustained in canvas of ethical imperatives and reasonable. However, for our enlighteners the main turns to be to show and to prompt what is reasonable and moral. Our enlightenment of the XIXth and XXth c.c. and enlighteners are concerned namely about this. All this is of importance today too, but is not sufficient, there should be checking that how much what we perceive as reasonable and morale, are such in reality. There may emerge the conflict between what we know and what we prompt between science and teaching, education and bringing up. To some extent, probably even contrary to Kant, the mankind, including also its European part up to present still have not come out from infancy. The Age of Enlightenment remained there also prolonged and incomplete, but due to Kant, his idea about non-coincidences of our notions and reality we can understand the existence of contradiction and necessity of their considering and to develop by this way.

This way will not lead, certainly, to the progress, but without it this exactly in cannot be K.Jaspers stated well "a man is not perfect and is not completed in his essence".<sup>1</sup>

We think it productive to note that M.Foucault in his mentioned work considered necessary to address constantly to above – noted Kant's idea on coming out from own infancy, as well emphasized there is no philosophical system, which wouldn't try to answer the question, what is enlightenment. And his conceptual conclusion significant for understanding our enlightenment on that philosophy modern, which tries to answer, question of Kant he asked two ages ago.

Hence, in our opinion, it follows that a sense of enlightenment, of a man, if you with, is the constant questioning on what is enlightenment, what is knowledge, what is he for himself. The significance of philosophies is just hidden in it. It is always aimed at what is truth, intellect, knowledge, human, what forms a

---

<sup>1</sup> K.Jaspers. Sense and significance of history. M. 1991, p.71

profound spiritual medium for a man, how it exists. Hence is also clear the situation of questioning and choice for any culture addressing to what is a sense of enlightenment. It is a choice between rationality, ideology, knowledge and belief, interaction of cultures and national priority. The grade of opposing between different decisions, comprehension of collisions between them were accompanying western philosophy, culture, on a whole, in the course of entire XIXth and XXth centuries, is continuing now and at present it has probably become significant for our culture too, as well as for other non-western cultures. Confrontation of cultures and civilizations in such case means that up to present we underestimate that neither answers nor only answers unite societies and people, but also asking the questions does it.

In this context actualization of Nietzsche philosophy becomes understandable. In our philosophy he almost has not been researched. We referred to him in our book “Introduction into ethics”. Here it is important for us that Nietzsche introduced theme of pluralism of cultures into world philosophy. He was not understood at once. He considered for himself that they would understand him in one-two hundred years. His ideas were conceived first rather by artists, writers from various countries, promoting, perhaps, enhancing the creative impulses of the people, not depending on their belonging to this or other culture. As well his pluralism consists in that he began to doubt, called to question the values of European culture, its pride and confidence in its infallibility (“God died”) and supposedly of any culture. His pluralism is also in that cultures may be consciously changed by activity of individual personalities and at the same time he introduced the question of personal responsibility of a man for those changes (on this in the book Friedrich Nietzsche, heritage and project Publishing House. YSK m. 2017). After wards recognition of cultures pluralism, there becomes possible the acknowledgement of interaction and mutual influence of cultures, studying culture as a notion and reality, search for dialogue of cultures.

We have, of course, to admit that quite often philosophy of Nietzsche and many other philosophers of Enlightenment are associated with Nazis ideas.

In our opinion, all is complicated and each case with such ideas should be considered taken separately. More important is other, for instance that Nietzsche in his reflection comes out beyond European culture, his ideas become necessary for development of every concrete culture including ours as well. Culture of every community is a result of mutual influence of cultures. Let's recollect the well known triad of the beginning of the XXth century (A.Hasanzade): Turkization, Islamization, becoming European "which can be interpreted in a sense of enlightenment philosophy now as such too – our modern culture is varied, it remembers own roots, past, rethinks over them, it is open to interaction with world" .

### ***On philosophy of our contemporaneity***

It is clear that philosophy of the XXth century in Azerbaijan was very ideological. And nevertheless it is no matter to ignore it both its achievements and contradictions characteristic for it. Unfortunately they either, immensely praise or neglect its philosophy. In our opinion, it is important that to see history of Azerbaijani philosophy (and ideological - theoretical history is one of serious achievements. Its formation was, in principle, connected inseparably with educational activities.

In the age of enlightenment in our country not only history of philosophy has been established but also scientific history and in works by Heydar Huseynov moments of philosophy and theories of history (mind that he just "suffered" because of a strategically shift in the estimation of Tsarist Russia and change of attitude to the movement of Sheyh Shamil). Let's note in this context the work by A.Bakikhanov "Gulistan-Iram" as well as his ideas on inseparable link of the historical process with freedom, happiness and welfare of a man<sup>1</sup> Our history of philosophy of the middle of the XXth –

---

<sup>1</sup> Bakikhanov A.A. Guds-Baku 1964, p.108.

century, been educational in spirit, referred to the glorious past of Azerbaijani enlightenment of the XXth century, drawn by literary form of works of our enlighteners has not managed to set out ideological content of Azerbaijani enlightenment as a search of compromise, dialogue between power and society, civil culture and Islam, science and culture. Of course, the problem was marked in works by N.B.Zardabi, M.F.Akhundov and other enlighteners, but theoretical specificity of conditions of Azerbaijan has not been conceptually comprehended to the right extent. It began to manifest itself, to a great degree in activities of enlighteners of the beginning of the XXth century (Jaddists, Musavatists, national-communists) but no more. Therefore, at turning point in social consciousness either ideas of repeating the European (Russian or Turkish) way of development or refusal from it return back, still activate. In practice, the way is one's own only and it assumes the use of knowledge for giving sense to own experience, mentality and culture.

For instance, enlightenment in France becomes mental reality with establishing a powerful disciplining (what, for example, I.Kant, M.Foucault indicate to) national-monarch State. Namely power and striving of leaders (monarchs at that time) for foundation of a governable powerful State with strong economics gave impetus to reforming the respective existing conditions (economics, army, technology, science) needed in literal performers. Mind that Peter Great needed in assistants and sent them to educate abroad having laid the foundations for administrative and intelligent strata. In philosophy of M.Weber the analysis is made of features of bureaucracy bureaucratic power, a little later there was introduced a notion of intellectuals (P.Burdie, M.Foucault) into circle in western philosophy. In Soviet Marxist philosophy, on the contrary, enlightenment was perceived to be monarch, revolutionary. We have to recognize that in Soviet historical and philosophical literature very often differences were ignored between enlightened powerful monarch, enlightened monarchy and despotism. Besides, if in Tsarist Russia, in literature there was formed a respectful attitude to

intelligentsia, not to bureaucracy, i.e. administrators, then in Soviet Union the relations of communists and intelligentsia were not so the same, and estimated differently. An attitude to intelligentsia on side of Russian philosophy turned out to stands aside after revolution (“Landmarks”). In western philosophy was affirmed respectful approach (but not absolutism) to administrators, managers, business and the dividing lines between them were absent.

An order of strong and enlightened monarchs for creation and extending spreading educated layer leads just to the idea of enlightenment. The union of philosophers and monarchy was destroyed only in the period of French revolution. To the point, in this context we’d like to remind that in the middle of the XVIIIth century the French enlighteners (J.J.Russo, D. Didero) were quite friendly and loyal to powerful French monarch. However, in Soviet philosophy, probably, more influential has become the latest Russo’s version with the non acceptance and criticism of monarchy. But now modern French historians, for example (French school of annals) write on the role of strong rulers in Germany and France. Russia in creation of “upper middle class” – top of the middle class, “when there appears trimly, still only a ghost of Republic.<sup>1</sup> Just there problem rises in comprehending differences between such approach to state and soviet directions, relation with intelligentsia and administrators, ideology and power, market and cultural reforms. The understanding of that conflict between conditions and ruling intellectual consciousness giving impetus to the development of culture and enlightenment emerges on post-Soviet area much far later. So, in Azerbaijan, for instance, the idea of independent State appears only in the period of revolutions, in the beginning of the XXth century and then in the 90-es and then joined to the ideas of independent State and programmers of reforming in the period of presidency of Heydar Aliyev and afterwards to those of socio cultural modernization only at time of presidency of Ilham Aliyev.

---

<sup>1</sup> Shonu Civilization of the classical Europe”. M., “Yekaterinburg U-factory” ACT, Moscow, p. 38.

Here is why there emerges need for comprehending different stages of modernization, enlightenment, diverse attitudes to culture.

### *Conclusion*

Interest to enlightenment is associated for us, with that globalization, Internet, information revolution, we think, actualize return to it, to ideology of enlightenment. This need in it is seen from ideological texts as well. Abundance of information leads to that the people's notion about everything becomes differed, loses touch with knowledge on reality, knowledge is forced out by ignorance, demagogy and manipulation. In this case both democracy and market cannot be panacea, providing for development of community. They cannot save from dominating extremes of radicalism end so on. Knowledge, politics of intercultural interaction, solidarity and dialogue educating tolerance all that inseparably linked with enlightenment, its philosophy and ethics is required. The point is not only the texts of enlighteners of the past, but also their modern philosophical interpretation, formulating respective ideology, return at a new stage to the idea of order on side of State for scientists, learned administrators, specialists, development of corresponding culture etc. What supposes also exposing the basic contradictions in understanding these tasks, activities and goals, including enlightenment, without which there cannot be modern, contemporary movement, development. This comprehending anew is to be bound with a new philosophical and scientific approach to the past including Soviet philosophical past as well, new understanding the role of culture, knowledge in present development. Nowadays we need not only in deepening our knowledge but also in valuation and sense interpretation of what conditions should be for transition from mutual relations of teachers and students, tutors and those under ward ship to affirmation of the principles of comprehensive culture. We think such kind of work, in our opinion, may become an impulse to synthesis between our modern, enlightenment and modern consciousness (culture) of society.

**ALDO FERRARI**  
*(Venice, Italy)*

**IL MULTICULTURALISMO NELLA TRANSCAUCASIA<sup>1</sup>**  
**DELL'OTTOCENTO: IL CASO DI TIFLIS**

*Abstract*

Since the early middle ages, Tbilisi has been the historic capital of Georgia, mainly of its Eastern part. The Georgians call Tbilisi the "mother of cities" (dedakalaki). Yet the present-day capital of the independent republic of Georgia became primarily Georgian in population only in the twentieth century. For most of its modern history Tbilisi has been a cosmopolitan town of mixed nationalities. As a matter of fact old Tbilisi can be considered an excellent example of multiculturalism in which the various ethnic groups collaborated for a long time without having to sacrifice their particular identities. This feature was particularly remarkable in the nineteenth century when Tbilisi/Tiflis became a little but really cosmopolitan town where peoples traditionally living in Transcaucasia (Georgians, Armenians, Azerbaijanis, Persians, Jews and so) were joined by newcomers from Russian and Europe. All these peoples lived together in Tbilisi in a relatively good harmony. Each ethnic group contributed, in its own way, to the formation and functioning of the urban structures. Nineteenth century Tbilisi was not the sum of different national cultures, but a kind of mosaic or a little Paradise of the Transcaucasian multiculturalism; a little Paradise doomed to dramatically decline first because of the quick rise of nationalism, mainly among Georgians and Armenians, and then because of the national politics in Soviet and independent Georgia.

*Xülasə*

Artıq erkən orta əsrlərdən başlayaraq Tbilisi, Gürcüstanın, əsasən də onun şərq hissəsinin tarixi paytaxtı hesab olunurdu. Gürcülər Tbilisini "şəhərlərin anası" adlandırırdılar. XX əsrdən başla-yaraq Tbilisi bugünkü müstəqil respublika olan Gürcüstanın da paytaxtıdır. Müasir tarixin böyük

---

1 Il termine Transcaucasia (in russo Zakavkaz'e) ha un chiaro legame con l'epoca zarista e sovietica, ma appare legittimo usarlo nel contesto di questo articolo che tratta essenzialmente questi periodi.

bir dövründə Tbilisi müxtəlif millətlərin təmsil olunduğu kosmopolit bir şəhər olmuşdur. Əslində, köhnə Tiflis də müxtəlif etnik qrupların uzun müddət özünəməxsusluqlarına xələl gəlmədən birgəfəaliyyət göstərdiyi şəhər kimi, multikulturalizmin də gözəl nümunəsi hesab edilə bilər. Bu xüsusiyyət XIX əsrdən başlayaraq daha da qabarıq şəkildə özünü biruzə verirdi. Belə ki, Tbilisi/Tiflisin kiçik olsa da, həqiqətən kosmopolit şəhərə çevrilməsi əlamətdar hadisə idi. Bu zamanlardan başlayaraq Cənubi Qafqazda ənənəvi olaraq yaşayan xalqlarından; gürcülər, ermənilər, azərbaycanlılar, farslar, yəhudilər və digərlərinə Rusiya və Avropadan yeni axınlar da qoşulmağa başladı. Bütün bu insanlar Tbilisidə kifayət qədər dayanıqlı bir harmoniyada yaşamışdılar. Hər bir etnik qrup, öz növbəsində, şəhər strukturlarının formalaşmasına və nizamlı fəaliyyət göstərməsinə öz töhfəsini vermişdir. XIX əsrdə Tiflis fərqli milli mədəniyyətlərin sadəcə cəm olduğu yer deyil, Cənubi Qafqaz multikulturalizminin bir növ mozaikası və ya kiçik cən-nətinə də çevrildi; kiçik cənnət olsa da bu inkişaf dramatik şəkildə geriləməyə də məhkum idi. Belə ki bu tənəzzülün birinci səbəbi əsasən, gürcülər və ermənilər arasında millətçiliyin sürətlə artmasından irəli gələn narazılıqlar, növbəti səbəbi isə, Sovetlər Birliyi və müstəqil Gürcüstanda milli siyasətin yürüdülməsi idi.

### *Una città multietnica<sup>1</sup>*

La città di Tbilisi, Tiflis in russo e in armeno<sup>1</sup>, costituisce un eccellente esempio di pluralismo culturale nel quale vari gruppi

---

1 Su Tbilisi, sulla sua composita e cosmopolita vita sociale e culturale si vedano soprattutto i seguenti studi: T. Gersamia, *Dzveli Tbilisi/Stary Tbilisi/Old Tbilisi*, Sabchita Sakartvelo, Tbilisi 1984; G. Suny, *Tiflis. Crucible of Ethnic Politics, 1860-1905*, in M. F. Hamm (ed.), *The City in Late Imperial Russia*, Indiana University Press, Bloomington 1986, pp. 249-281; D. Ançabazde, N. G. Volkova, *Staryj Tbilisi. Gorod i gorozane v XIX veke*, Nauka, Moskva 1990; R.G. Suny, *The mother of cities: Tbilisi/Tiflis in the twilight of empire*, in K. Van Assche, J. Salukvadze, N. Shavisvili (Eds.), *Urban culture and urban planning in Tbilisi: Where west and east meet*, Mellen Press, Lewiston (2009), pp. 17-58; J. Salukvadze, O. Golubchikov, *City as a geopolitics: Tbilisi, Georgia — A globalizing metropolis in a turbulent region*, in “Cities”, 52 (2016), pp. 39-54. Non sono purtroppo stati pubblicati gli interventi dell'importante convegno “Tiflis in the 19° Century: History and Culture”, svoltosi a Venezia nel 2003, nel quale numerosi studiosi hanno affrontato questo tema.



etnici hanno convissuto per molti secoli senza essere costretti a rinunciare alla loro identità.

Sin dall'antichità Tbilisi è città principale della Georgia, in particolare della sua parte orientale, e per molti secoli ne è stata la capitale. I Georgiani la chiamano non a caso "città madre" (*dedakalaki*). Occorre però rilevare che l'attuale capitale della Georgia indipendente è ritornata ad essere una città prevalentemente georgiana dal punto di vista demografico solo nel XX secolo<sup>2</sup>. Per buona parte della sua storia Tbilisi è stata in effetti abitata da una popolazione etnicamente variegata al cui interno i Georgiani costituivano solo una delle componenti. Una situazione derivante in primo luogo dal fatto che i Georgiani erano tradizionalmente una popolazione di nobili e contadini, relativamente poco inclini alle attività economiche urbane, che quindi venivano svolte in larga misura da comunità straniere<sup>3</sup>. Inoltre, nel corso dei secoli Tbilisi è stata conquistata da Persiani, Arabi, Selgiuchidi, Mongoli, Ottomani, sino all'annessione da parte dell'impero russo nel 1801<sup>4</sup>.

In effetti, nonostante il declino politico della Georgia e la sua divisione in piccoli stati dopo il XV secolo, Tbilisi rimase un importante centro commerciale e la città principale dell'intero Caucaso, continuando ad attrarre una numerosa popolazione straniera. Al momento della conquista russa la comunità di gran lunga più numerosa era quella armena, che costituiva circa tre quarti degli abitanti<sup>5</sup>. Questa situazione di predominio numerico ed

---

1 Nel corso dell'articolo si utilizzerà il toponimo Tiflis in riferimento all'epoca zarista, Tbilisi per gli altri periodi.

2 R. G. Suny, *Tiflis. Crucible of Ethnic Politics, 1860-1905*, cit., p. 249.

3 R. G. Suny, *The Making of the Georgian Nation*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis, 1994, pp. 38, 42-44, 75-77.

4 Su questa complessa e controversa vicenda si vedano gli studi di Gvosdev N.K., *Imperial Policies and Perspectives towards Georgia, 1760-1819*, Macmillan, London-Basingstone 2000 e L. Magarotto, *L'annessione della Georgia alla Russia (1783-1801)*, Campanotto Editore, Udine 2005.

5 Cfr. S. Čhetija, *Tbilisi v XIX stoletii (1865-1869)*, Izdatel'stvo Akademii nauk Gruzinskoj SSR, Tbilisi 1942, p. 145. Simbolo di questa dimensione

economico di una popolazione allogena all'interno di una città era peraltro diffusa anche in altre regioni dell'impero russo. Si pensi alla regione baltica, dove la componente urbana era costituita prevalentemente da Tedeschi, Ebrei e Polacchi o all'attuale Ucraina, dove le città erano abitate soprattutto da Russi, Polacchi ed Ebrei<sup>1</sup>. Da questo punto di vista, la situazione sociale e demografica di Tbilisi/Tiflis non era quindi così eccezionale.

Tutti i viaggiatori che la visitarono nel corso dell'Ottocento – intendendo con questo termine anche gli anni sino al crollo dell'impero russo nel 1917 – rimasero estremamente colpiti dal carattere multietnico, nonché “orientale”<sup>2</sup>, di questa città. Tra i tanti

---

multiculturale è la grande figura del poeta armeno Sayat' Nova (1722-1795), che componeva i suoi versi in armeno, georgiano e turco-azeri. Su Sayat' Nova esiste una vasta bibliografia, al cui interno segnalo soprattutto l'articolo di G. Bellingeri, *Dar Sejd-i Nava*, in G. Bellingeri, G. Vercellin, *Studi eurasiatici in onore di M. Grignaschi*, Venezia, Libreria Universitaria Editrice, pp. 215-232, la monografia di Ch. Dowsett (*Sayat'-Nova. An 18th-century troubador*, Peeters, Leuven 1997 e il recente volume di P. Mildonan, *Sayat-Nova, Canzoniere armeno*, Ariel, Milano 2015. Alla figura di questo poeta è dedicato anche il celebre film *Il colore del melograno* (1968) di Sergej Paradžanov (1924-1990), a sua volta esponente della koinè multietnica di Tbilisi in epoca sovietica.

1 Per un quadro della complessità etnica dell'impero russo si veda soprattutto lo studio di A. Kappeler, *La Russia. Storia di un impero multietnico*, tr. it. Edizioni Lavoro, Roma 2006.

2 Sul rapporto Russia/Oriente si vedano soprattutto i seguenti studi: A. Ferrari, *La foresta e la steppa. Il mito dell'Eurasia nella cultura russa*, Libri Scheiwiller, Milano 2003 (2° edizione Mimesis, 2012); L. de Meaux, *La Russie et la tentation de l'Orient*, Fayard, Paris 2010; D. Schimmelpenninck van der Oye, *Russian Orientalism. Asia in the Russian Mind from Peter the Great to the Emigration*, Yale University Press, New Haven & London 2010.; V. Tolz, *Russia's Own Orient. The Politics of Identity and Oriental Studies in the late Imperial and Early Soviet Period*, Oxford University Press, Oxford 2011; Pondopoulo A. (a cura di), *Les Orients dans la culture russe*, in “Slavica Occitania”, 35, 2012, pp. 11-19. All'interno della ormai vastissima bibliografia sul cosiddetto “orientalismo” russo segnalo soprattutto i seguenti scritti: N. Knight, *Grigor'ev in Orenburg, 1851-1862: Russian Orientalism in the Service of Empire?*, in “Slavic Review”, Vol. 59, No. 1 (Spring, 2000), pp. 74-100; A. Khalid, N. Knight e M. Todorova, “*Ex tempore*”: *Orientalism and Russia*, in “Kritika: Explorations in

si può citare Aleksandr Puškin, che vi soggiornò durante il suo viaggio nel Caucaso del 1829:

“La città mi parve molto popolosa. Gli edifici asiatici e il bazar mi rammentarono Kišinev. Per le vie strette e tortuose correavano asini con le ceste gettate sulla schiena; carri trainati da buoi ostruivano la strada. Armeni, georgiani, circassi, persiani si accalcavano su una piazza dalla pianta irregolare; in mezzo a loro si aggiravano giovani funzionari russi in groppa a stalloni del Karabach”<sup>1</sup>.

“[...]A Tiflis gli armeni costituiscono la maggior parte della popolazione; nel 1825 ve n'erano circa 2.500 famiglie. Nel corso delle guerre odierne il loro numero si è ancora moltiplicato. Di famiglie georgiane se ne contano fino a 1.500. I russi non si considerano abitanti della zona. I militari, obbedendo al dovere, vivono in Georgia perché così viene loro ordinato”<sup>2</sup>.

La città era effettivamente caratterizzata da una dimensione multiculturale che rimase dominante per tutta l'epoca zarista pur se con un progressivo cambiamento delle diverse componenti etniche. Nei decenni successivi alla conquista russa la città crebbe notevolmente – nel 1897, all'epoca del primo censimento moderno

---

Russian and Eurasian History”, 1 (4), 2000, pp. 691-727; K. S. Jobst, *Orientalism, E. W. Said und die Osteuropäische Geschichte*, in “Saeculum”, 51/II (2000), pp. 250-266; V. Tolz, *Orientalism, nationalism and ethnic diversity in Late Imperial Russia*, in “The Historical Journal”, 48, 1 (2005), pp. 127-150; V. Bobrovnikov, *Počemu my marginalny? Zametki na poliach russkogo perevoda ‘Orientalizma’ Edwarda Saida*, in “Ab Imperio”, 2 (2008), p. 325-344; S. Serebriany, “Orientalism”: a good word defamed, in E. Steiner (edited by), *Orientalizm/oksidentalizm: jazyki kultur’ i jazyki ich opisanija. Sbornik statej = Orientalism / Occidentalism: Languages of Cultures vs. Languages of Description. Collected papers*, Rossijskij institut kul’turologii, Moskva 2012, pp. 25-33; Ph. Bornet, S. Gorshenina (éds.), *L’orientalisme des marges: éclairages à partir de l’Inde et de la Russie*, Université de Lausanne, “Revue Etudes de Lettres”, Lausanne 2014.

<sup>1</sup> A. S. Puškin, *Il viaggio a Arzrum*, Biblion Edizioni, Milano-Venezia 2013, p. 74.

<sup>2</sup> Ibidem, pp. 79-80.

dell'impero russo contava circa 160.000 abitanti<sup>1</sup> – e divenne molto più mista dal punto di vista etnico, con un progressivo declino percentuale (ma non numerico) della componente armena e un corrispondente aumento di altre etnie, principalmente di Russi e Georgiani. Nell'Ottocento, quindi, Tiflis sviluppò ulteriormente la sua tradizionale natura multi-etnica, al cui interno ai popoli che vivevano tradizionalmente in Transcaucasia (Georgiani, Armeni, Azerbaigiani, Persiani, Ebrei e così via) si unirono i nuovi arrivati, Russi in primo luogo, ma anche Europei di varia origine. Ogni gruppo etnico contribuiva a suo modo al funzionamento delle strutture urbane e per molto tempo le diverse popolazioni hanno vissuto insieme a Tiflis in un'armonia relativamente buona. Almeno sino agli ultimi decenni dell'Ottocento, quando la nascita del nazionalismo georgiano moderno entrò in contrasto sia con il governo imperiale russo sia con l'elemento armeno<sup>2</sup>.

Negli ultimi decenni, tuttavia, questa dimensione multiculturale fatica ad essere pienamente accettata e studiata. Come ha osservato R.G.Suny,

“While Tiflis's role as a Georgian political and cultural center has been well appreciated, the city's importance as an intellectual and political center for the Caucasian Armenians and to a lesser extent, the Azerbaijanis, has received much less attention. As a result of Tbilisi's designation as the capital of the Soviet Republic of Georgia in 1921 and the subsequent emigration of thousands of Armenians south to their own republic, Georgian and Armenian scholars study the complex development of ethnic politics in Caucasia separately and in isolation from each other. Thus, Georgians underplay the

---

1 R. G. Suny, *Tiflis. Crucible of Ethnic Politics, 1860-1905*, cit., p. 253.

2 Ibidem, pp. 265-277. Dal punto di vista culturale è di grande interesse il testo pubblicato dal poeta Ilia Čavčavadze, figura centrale della vita culturale e politica georgiana dell'Ottocento, per contestare le tesi degli studiosi armeni che si occupavano di storia della Georgia. Cfr. I. Čavčavadze, *Armjanskije učenyje i vopijuščie kamni*, Kavkaz, Baku 2012.

significance of the Armenian contribution to the growth of their capital as well as the anti-Armenian sources of their own nationalism. Soviet Armenians emphasize the history of their own capital, Erevan, which in the Nineteenth century was a predominantly Muslim city, and the present territory of the Armenian republic, devoting a limited attention to the centrality of Tiflis in the history of Armenian culture”<sup>1</sup>.

L’invito di Suny è sicuramente opportuno, ma andrebbe ulteriormente ampliato, senza limitarsi alle componenti georgiana ed armena, comprendendo invece anche quelle azerbaigiana, russa, ebraica e così via. Per studiare la Tiflis dell’Ottocento occorre cioè evitare di concentrarsi su un’unica etnia, quasi vivesse separata dalle altre, utilizzando piuttosto un approccio integrato ed inclusivo. Solo così è possibile comprendere le dinamiche reali di questa città, abitata da vari gruppi etnici, ognuno con le proprie distinte abitudini, tradizioni ed attività economiche. In questa città popoli, lingue e culture entravano in contatto tra loro, formando un insieme unico, particolarmente complesso ed originale, che ne corso del XIX secolo e nei primi decenni del XX raggiunse una particolare complessità anche grazie al profondo rinnovamento culturale seguito alla conquista russa<sup>2</sup>.

### ***Tiflis tra tradizione e modernità***

La conquista russa diede a Tiflis un’importante opportunità di sviluppo e modernizzazione. Come è stato osservato, in un’ottica peraltro ancora condizionata dalla concezione sovietica di una “unione” tra Russia e Georgia,

“Georgia joined the Russian empire at the beginning of the XIX c. Historically this was a turning point for Tbilisi. It brought about radical political, social, economic and cultural changes. During this century the bourgeoisie and the officialdom slowly took

---

1 R. G. Suny, *Tiflis. Crucible of Ethnic Politics, 1860-1905*, cit., pp. 251.

2 Su questo tema rimando al mio studio *Quando il Caucaso incontrò la Russia. Cinque storie esemplari*, Guerini e associati, Milano 2015.

over in feudal Tbilisi as it became the main administrative centre for the entire Transcaucasia, giving the oriental, “asiatic” town another European character”<sup>1</sup>.

Già Puškin nel 1829 si era accorto di questa trasformazione:

“La più parte della città è edificata all’asiatica: case basse, tetti piatti. Nella parte settentrionale si innalzano case di architettura europea e nei loro pressi iniziano a prendere forma piazze regolari. Il bazar si suddivide in alcune file; le botteghe sono piene di merci turche e persiane....”<sup>2</sup>.

L’aspetto della città e la sua struttura urbanistica sono cambiati radicalmente nel corso dell’Ottocento. All’antico centro storico, caratterizzato da vie strette e da un labirinto di cortili e case dai caratteristici balconi di legno, si contrapponevano ormai i nuovi quartieri costruiti secondo i modelli architettonici importati dalla Russia e dall’Europa: neo-classico, neo-rinascimentale, neo-barocco, gotico italiano e Art Nouveau.

“Tbilisi, hitherto a compact settlement with a medieval social organization and an irregular oriental-style layout, started a transformation towards ‘European-style’ patterns. Through an active city-building process, it gained the feature characteristic for a colonial ‘dual city’ with oriental-type, irregular, topographically diverse and culturally mixed Old Town, and newly-built European-style areas, established in accordance with a regular plan on relatively plain terrains (e.g. Sololaki) This changed the main axis of territorial development from the Kura River to the new wide avenues, which were named after the Governors Golovin and the Grand Duke Michael Romanov (today named after, respectively, Rustaveli and David Agmashenebeli) — one stretching westwards from the Old Town and the other located on the left bank of the river. The new districts were socially more homogeneous, residing

---

1V. Beridze, introduzione a T. Gersamia, *Dzveli Tbilisi/Stary Tbilisi/Old Tbilisi*, cit., p. 4.

2 A. S. Puškin, *Il viaggio a Arzrum*, cit., p. 79.

the emerging strata of bureaucrats, affluent entrepreneurs, and Georgian aristocracy”<sup>1</sup>.

Tra le componenti principali introdotte nel corso dell'Ottocento vi erano gli edifici amministrativi (ad esempio il Municipio, adesso sede del consiglio comunale, ed il Palazzo del Governatore, attualmente il Palazzo della Gioventù), le piazze, i viali ed i parchi. In questo periodo la città vide anche la realizzazione di un Palazzo dell'Opera, di un giardino botanico, di musei e numerose scuole<sup>2</sup>. Già alla fine del XIX secolo, Tiflis era ormai divenuta un centro commerciale, culturale e manifatturiero di grande rilievo all'interno dell'impero russo. La ferrovia (terminata nel 1872) e nuove strade furono costruite per collegare Tiflis con altre importanti città della Transcaucasia e dell'impero. L'abolizione della servitù in Russia e la crescita della produzione e dell'economia capitalista attrassero a Tiflis molti contadini, per lo più di origine georgiana. Agglomerati abitativi informali accoglievano la crescente popolazione immigrata negli spazi adiacenti alla ferrovia di nuova costruzione, ad esempio nel quartiere di Nachalovka, dove andavano a costituire il nuovo proletariato urbano<sup>3</sup>.

La distribuzione territoriale della popolazione era in larga misura diversificata su base etnica. Vari quartieri, ad esempio Avlabari, avevano un carattere quasi completamente armeno; Abanoebisurani (vale a dire "il quartiere dei bagni") era invece abitato da musulmani, per lo più Tatars, cioè Azerbaigiani, ma anche Curdi, Persiani e così via; oppure da Ebrei (ad esempio la Piazza del Pane nella città vecchia) e persino da Tedeschi (nella colonia di Alexanderdorf, situata nella parte settentrionale della città)<sup>4</sup>.

---

1 Cfr. J. Salukvadze, O. Golubchikov, *City as a geopolitics: Tbilisi, Georgia — A globalizing metropolis in a turbulent region*, cit., p. 41.

2 Ibidem, p. 42.

3 R. G. Suny, *Tiflis. Crucible of Ethnic Politics, 1860-1905*, cit., pp. 254.

4 Cfr. J. Salukvadze, O. Golubchikov, *City as a geopolitics: Tbilisi, Georgia — A globalizing metropolis in a turbulent region*, cit., p. 43 e N. Pirtskhalava, *The Model of the Multi-Ethnic City and the Question of a Linguistic-Cultural*

Questa composizione rese la vita della città sempre più cosmopolita e multiculturale: Tiflis sviluppò una cultura urbana distinta che trascendeva le origini etniche dei suoi abitanti<sup>1</sup>. La trasformazione della città in senso europeo attraverso la mediazione politica e culturale russa modificò sensibilmente anche lo stile di vita degli abitanti di Tiflis. Ad esempio, i tradizionali luoghi di incontro come i bazar, i bagni ed i luoghi di festa (quali i giardini di Ortačala) vennero almeno in parte sostituiti da nuovi ritrovi come l'Opera, i salotti letterari ed il teatro<sup>2</sup>.

“In this process of evolution the old and the new not only clashed, but also took from each other. The results were many peculiar, highly specific “Tbilisi” traits and idiosyncrasies in the town’s life unknown elsewhere”<sup>3</sup>.

Dal punto di vista culturale il significato essenziale della presenza russa a Tiflis e più in generale nel Caucaso deve essere riconosciuto nella diffusione di una modernizzazione di tipo europeo. Tiflis costituiva il cuore di questo processo, al quale – oltre ai Russi insediatisi in città dopo il 1801– parteciparono in primo luogo le tre principali popolazioni della Transcaucasia, i Georgiani, gli Armeni e gli Azerbaigiani<sup>4</sup>.

---

*Identity of the Minorities in Georgia*, in S. Schüler (Ed.), *Exchange, dialogue, new divisions? Ethnic groups and political cultures in Eastern Europe*, Lit Verlag, Zürich 2016, pp. 68-69.

1 Cfr. R. Gachechiladze, *Social-geographical problems of a metropolitan region within a Soviet republic (a case study of Tbilisi metropolitan region, Georgia)*, in “Geoforum”, 21 (4), pp. 475-482.

2 Cfr. J. Salukvadze, O. Golubchikov, *City as a geopolitics: Tbilisi, Georgia — A globalizing metropolis in a turbulent region*, cit., p. 43.

3 V. Beridze, introduzione a T. Gersamia, *Dzveli Tbilisi/Stary Tbilisi/Old Tbilisi*, cit., p. 4.

4 Peraltro sarebbe molto importante ampliare il quadro anche alle altre componenti etniche, in particolare agli Ebrei, ai Persiani, ai Tedeschi e così via. In effetti un quadro complessivo della Tiflis ottocentesca è ancora da scrivere, forse persino da concepire.



### *La Tiflis di Georgiani, Armeni e Azerbaigiani*

Sebbene politicamente dominata dall'elemento russo ed economicamente da quello armeno, nel diciannovesimo secolo Tiflis costituì il centro della nuova cultura nazionale georgiana. Una cultura che fu profondamente influenzata da quella russa nonostante le grandi difficoltà che caratterizzarono i rapporti politici della Georgia con Pietroburgo dopo l'annessione del 1801. Di fatto, dopo i primi decenni di profonda contrapposizione politica, caratterizzata anche da numerose rivolte contro il potere zarista, la nobiltà – ancora egemone all'interno della società georgiana – iniziò ad accettare l'inserimento nell'impero russo ed anche a trarne vantaggio da diversi punti di vista<sup>1</sup>. Come è stato osservato,

“While arguably victims of a colonial expansion that they intermittently resisted, many members of the Georgian nobility also served their Russian overlords as officers and administrators, participating vigorously in Russia's prolonged military campaigns of the early and mid-nineteenth century against Georgia's northern neighbors, the mountain peoples of the Northern Caucasus. For this reason, in place of the familiar binary position of colonies and colonized, one might speak of “trichotomy” involving Russia, Georgia, and the Northern Caucasus”<sup>2</sup>.

Un particolare merito in questa conciliazione di buona parte della nobiltà georgiana con le autorità russe appartiene a Michail Voroncov (1782-1856), che dal 1845 al 1854 fu viceré (*namestnik*) del Caucaso e riuscì a realizzare una abile politica di cooptazione delle élites locali<sup>3</sup>. Sotto molti aspetti, infatti, i Georgiani, in

---

1 Su questo aspetto si veda il mio articolo *La nobiltà georgiana e armena nell'Impero russo*, in A. Ferrari, F. Fiorani, F. Passi, B. Ruperti (a cura di), *Semantiche dell'Impero. Atti del Convegno della Facoltà di Lingue e Letterature Straniere*, 21 Febbraio 2007, 14-15 Maggio 2008, Scriptaweb, Napoli 2009, pp. 377-396.

2 Cfr. H. Ram, Z. Shatirishvili, *Romantic Topography and the Dilemma of Empire: The Caucasus in the Dialogue of Georgian and Russian Poetry*, in “Russian Review”, 2004, 63 (1), p. 1.

3 Sul ruolo nel Caucaso di questa importante figura di generale e funzionario si vedano gli studi di L. H. Rhineland, *Viceroy Vorontsov's Administration of the*

particolare la nobiltà, si sentivano intimamente coinvolti in questo processo di espansione verso l'Oriente della moderna civiltà europea:

“Georgians viewed Russia as their bridge to Europe, and themselves as the chief representative of the “West” on the “Eastern” frontier of the Caucasus”<sup>1</sup>.

Questo orientamento è chiaramente visibile soprattutto nell'evoluzione di molti intellettuali georgiani intorno alla metà dell'Ottocento, la cui prima generazione – i cosiddetti “padri”, di estrazione essenzialmente aristocratica – è non a caso chiamata anche “gruppo dei Tergdaleulebi”, vale a dire “coloro che hanno superato il [fiume] Tergi” (più noto con la sua denominazione russa, Terek) per studiare a Mosca e Pietroburgo, quindi per attingere alla moderna cultura europea attraverso la mediazione russa<sup>2</sup>.

Fu prevalentemente a Tiflis che la cultura georgiana conobbe questa modernizzazione. Nella città, infatti, vivevano o passavano gran parte delle loro vite tutti i più grandi rappresentanti della cultura georgiana del XX secolo: gli scrittori Aleksandre

---

*Caucasus*, in R. G. Suny (ed.), *Transcaucasia. Nationalism and Social Change*, The University of Michigan Press, Ann Arbor 1999, pp. 87-104 e *Prince Michael Vorontsov: Viceroy to the Tsar*, McGill-Queen's University Press, Montreal 1990 e quello di N. V. Melikadze, *Michail Semovič Voroncov i evropejskij put' Kavkaza*, in V. S. Tomelleri, M. Topadze, A. Lukianowicz (eds.), Verlag Otto Sagner, München - Berlin 2011, pp. 123-146.

1 A. Jersild, *Orientalism and Empire: North Caucasus Mountain Peoples and the Georgian Frontier, 1845-1917*, McGill-Queen's University press, Montreal 2002, p. 8.

2 Cfr. D. M. Lang, *A Century of Russian Impact on Georgia*, in W. S. Vucinich (ed.), *Russia and Asia. Essays on the Influence of Russia on the Asian Peoples*, Hoover Institution Press, Stanford (Ca.) 1972, p. 225; D. Rayfield, *The Literature of Georgia. A History*, Clarendon Press, Oxford 1994, p. 174 e O. Reisner, *The Tergdaleulebi: Founders of Georgian National Identity*, in L. Löb, I. Petrovics, and G. E. Szony, (eds.), *Forms of Identity. Definitions and Changes*, Attila József University, Szeged 1994, pp. 125-137. Su questo aspetto si veda anche lo studio di D. Laškaradze, *Problema evropeizma v gruzinskoj literature (ot Tejmuraza pervogo do Nikolozs Baratašvili, Mecniereba*, Tbilisi 1987, pp. 53-70.

Č'avč'avadze, Nikoloz Baratašvili, Alexander Orbeliani, Vakhtang Orbeliani, Dimitri Kipiani, Grigol Orbeliani, Ilia Č'avč'avadze<sup>1</sup>, Akaki Cereteli e Alekandre Kazbegi, il commediografo Avkenti Cagareli, la cui commedia *Xanuma* costituisce tra l'altro uno dei simboli del carattere multiculturale di Tiflis<sup>2</sup>, i pittori Romanoz Gvelesiani, Grigol Maisuradze, Aleksandre Beridze e così via. Anche la fondazione a Tiflis della prima Biblioteca pubblica (1848), del teatro nazionale (1850) e di diverse riviste e giornali ha avuto un ruolo significativo nel sorgere di una moderna identità georgiana, formatasi in larga misura grazie al contatto con quella russa, ma al cui interno cominciarono presto a farsi sentire forti rivendicazioni nazionali<sup>3</sup>.

Tiflis fu anche il centro della vita politica, economica e culturale degli Armeni dell'impero russo<sup>4</sup>. La borghesia armena

---

1 Su questa figura di grandissima importanza nella storia politica e culturale della Georgia moderna si vedano gli articoli di L. Magarotto, *L'impegno sociale. Note sull'opera critica e artistica di Ilja Č'avč'avadze*, in "Annali di Ca' Foscari, 1991, XXVII, 3, pp. 21-48 e F. Von Lilienfeld, *Die Heiligsprechung des Ilia Č'avč'avadze durch die Georgische Orthodoxe Kirche am 20.7.1987*, in M. Alexander, F. Kampfer, A. Kappeler (a cura di), *Kleine Völker in der Geschichte Osteuropas*, Franz Steiner, Stuttgart 1991, pp. 66-75.

2Cfr. L. Chkhartishvili, *Khanuma - A Symbol of Multiculturalism in the Caucasus*, <http://lashachkhartishvili.blogspot.it/2016/11/khanuma-symbol-of-multiculturalism-in.html>

3 Su questi aspetti si veda soprattutto l'articolo di A. Jersild, N. Melkadze, *The Dilemmas of Enlightenment in the Eastern Borderlands: The Theater and Library in Tbilisi*, in "Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History", 3.1 (2002) 27-49.

4 Cfr. S. Čchetija, *Tbilisi v XIX stoletii*, cit, p. 145. Occorre tener presente che la presenza armena in Georgia era molto consistente e risaliva almeno all'undicesimo secolo, l'epoca che vide la dissoluzione dei regni nazionali sotto i colpi di Bizantini e Selgiuchidi. Numerosi Armeni migrarono allora a nord, verso il più sicuro regno di Georgia, che si stava avviando verso la sua massima fioritura. Il re David il Costruttore (1089-1125) fece addirittura edificare la città di Gori appositamente per loro. Alcuni di questi Armeni entrarono a far parte dell'aristocrazia georgiana, altri si dedicarono al commercio ed all'artigianato divenendo l'elemento più numeroso ed attivo delle città georgiane. Sui rapporti armeno-georgiani si vedano anche gli articoli di B. L. Zekiyani, *Prémises pour*

rappresentava tradizionalmente l'elemento più dinamico della Georgia e dell'intera Transcaucasia e nel corso del XIX secolo consolidò questa preminenza<sup>1</sup>.

Il centro propulsore di questo sviluppo fu naturalmente Tiflis dove – come abbiamo visto – gli Armeni costituivano al momento della conquista russa circa i tre quarti della popolazione ed egermonizzavano le attività economiche<sup>2</sup>. L'elemento armeno controllava in larga misura anche la vita sociale della città, come divenne palese dopo la concessione, nel 1840, di uno statuto cittadino che prevedeva un consiglio comunale elettivo, al cui interno il suo peso fu subito dominante.<sup>3</sup>

Tiflis fu anche il centro della vita culturale degli Armeni dell'impero russo, con un ruolo paragonabile a quello che Costantinopoli aveva per gli Armeni dell'impero ottomano. Nel 1824 vi fu fondato l'Istituto Nersesean, presto divenuto la principale struttura educativa armena nel Caucaso. A Tiflis nacque anche la prima rivista armena dell'impero russo, "Kovkas", fondata nel 1846, alla quale seguirono molte altre, tra le quali "Meľu Hayastani" ("L'ape dell'Armenia", 1858-1866), "Krunk Hayoc' Ašxarhi" ("La gru

---

*une méthodologie critique dans les études arméno-géorgiennes*, in "Bazmavep", CLXIX (1981), pp. 460-469; *Il contesto storico della presenza armena a Tiflis*, in "Quaderni del Seminario di Iranistica, Uralo-Altaistica e Caucasologia dell'Università degli Studi di Venezia", n. 22, *Georgica I*, Roma 1985, pp. 63-66 e A. Ferrari, *Un regard sur les relations entre les Églises arménienne et géorgienne*, in "Istina", LIV (2009), pp. 137-153. Il volume di S.S. Mamulov, *Armjane v Gruzii*, Izdatatel'stvo Dom Kron-Press, Moskva 1995, ha carattere divulgativo ma contiene molte informazioni utili sul secolare insediamento degli Armeni in Georgia.

<sup>1</sup> Cfr. R. G. Suny, *The Making of the Georgian Nation*, cit., p. 63 e A. Ferrari, *Alla frontiera dell'impero. Gli Armeni nell'impero russo. 1801-1917*, Mimesis, Milano 2011, soprattutto pp. 114-118.

<sup>2</sup> Cfr. S. Čchetija, *Tbilisi v XIX stoletii (1865-1869)*, cit., pp. 208-209.

<sup>3</sup> *Ibidem*, pp. 313-317.

della terra armena", 1860-1863), "Ararat" (1868-1919), "Mšak" ("Il lavoratore", 1872-1892) e "Nor dar" ("Nuovo secolo", 1884-1906).<sup>1</sup>

Tiflis divenne presto sede anche di una intensa vita teatrale armena. Un teatro professionale vi fu fondato nel 1856 ed in questa città visse e scrisse Gabriel Sundukean (1825-1912), il maggior commediografo armeno dell'epoca. Tiflis ebbe lo stesso ruolo per l'arte con le figure di Yakob Hovnat'anean (1806-1881), Step'anos Nersisean (1815-1884), Geworg Basinjadean (1857-1925) e Yarut'iwn Samsinean (1856-1914) e per la musica, al cui interno spiccano le figure di R.Melik'ean e A.Manukean.

Ma è soprattutto nell'ambito letterario che Tiflis ha avuto un ruolo centrale nella vita culturale armena dell'Ottocento. Tra le molte figure di spicco che vi vissero sono da ricordare soprattutto Xaç'atur Abovean (1804-1848), fondatore della letteratura moderna<sup>2</sup>, Raffi (1835-1888), il più famoso romanziere armeno del tempo, e il poeta Yovhannēs T'umanean (1869-1923), la cui casa divenne un importante punto di incontro per gli scrittori caucasici, non solo armeni, ma anche georgiani e azerbaigiani<sup>3</sup>.

La città di Tiflis è stata anche un centro fondamentale per lo sviluppo della moderna cultura azerbaigiana nel XIX secolo<sup>4</sup>. Tra le figure più importanti in questo senso si deve ricordare in primo luogo Abbasqulu Bakıxanov (1794-1847)<sup>5</sup>, notevole figura di

---

<sup>1</sup> Cfr. G. Uluhogian, *La pubblicistica armena a Tiflis intorno alla metà del XIX secolo*, in "Quaderni del Seminario di Iranistica, Uralo-Altaistica e Caucasologia dell'Università degli Studi di Venezia", n. 22, *Georgica I*, Roma 1985, p. 80, n. 14.

<sup>2</sup> Su questa figura si veda il capitolo a lui dedicato nel mio studio *Quando il Caucaso incontrò la Russia. Cinque storie esemplari*, cit., pp. 59-76.

<sup>3</sup> Cfr. A. Ferrari, *Alla frontiera dell'impero. Gli Armeni nell'impero russo. 1801-1917*, cit., pp. 189-205 e 217-235.

<sup>4</sup> Cfr. F. Mostashari, *On the Religious Frontier. Tsarist Russia and Islam in the Caucasus*, I.B. Tauris, New York 2010, p. 130.

<sup>5</sup> Su questa figura si vedano soprattutto lo studio di E. M. Achmedov, *A. K. Bakichanov. Épocha, žizn', dejatel'nost'*, Baku 1986 e l'articolo di Z. Kulizade, *K voprosu ob issledovanii filosofskikh vozzrenij Abbaskuli Aga Bakichanova. Abbaskuli Aga Bakichanov i Prosveščenie*, in idem, *Konceptual'nye problemy*

intellettuale che trascorse parte della sua vita a Tiflis. Qui Bakıxanov incontrò molti rappresentanti della cultura russa ed europea (Aleksandr Griboedov, Friedrich von Bodenstedt e così via) e sviluppò una Weltaanschauung equilibrata, unendo elementi della tradizione islamica con nuove idee provenienti dall'Occidente. Nel 1840 si trasferì a Tiflis anche il poeta Mirzə Şəfi Vazeh, che ha una posizione di primo piano nella modernizzazione della cultura azerbaigiana<sup>1</sup>.

Ma la figura principale della cultura azerbaigiana a Tiflis è sicuramente quella di Mirzə Fətəli Axundov (1812-1878)<sup>2</sup>. Nel 1834 Axundov, nato a Şakı, si trasferì a Tiflis, dove lavorò come traduttore di lingue orientali presso l'amministrazione russa del Caucaso. Nel 1836 cominciò ad insegnare nel Ginnasio di Tiflis, allora diretto da Abovean, del quale condivideva le istanze modernizzatrici e la valutazione positiva dell'influsso culturale russo<sup>3</sup>.

Oltre ad Abovean, tra i suoi conoscenti a Tiflis c'erano i famosi scrittori georgiani Aleksandre Č'avč'avadze e Grigol Orbeliani<sup>4</sup>, il già ricordato commediografo armeno Gabriel Sundukean e i decabristi russi esiliati Aleksandr Bestužev-Marlinskij, Vladimir

---

*issledovanija sociokul'turnogo razvitija (konec XX-načalo XXI vv.)*, II, Teknur, Baku 2009, pp. 216-231.

1 Cfr I. K. Enikopolov, *Poët Mirza-Şafi*, Izdatel'stvo, AzFAN SSSR, Baku 1938 e A.A. Sej-Zade, *Mirza-Şafi-Sydyk Vazech*, Azerbajdžanskoe gosudarstvennoe izdatel'stvo, Baku 1969.

2 A questa figura ho dedicato un capitolo in *Quando il Caucaso incontrò la Russia. Cinque storie esemplari*, cit., pp. 77-95.

3 Secondo H. Algar. "Abovian's views on the need for a simplification of the Armenian literary language and the cultural as well as political subordination of the Caucasian peoples to Russia exercised a strong influence on Ākündzāda. Following Abovian's example, he strove to create a new literary idiom in Azeri Turkish with his celebrated comedies written in the simple language of everyday speech, and like him he unreservedly espoused imitation by the subject peoples of the more vital and advanced culture of Russia". Cfr. *Ākundzāda*, in E. Yarshater (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, v. I, Routledge & Kegan, London 1985, pp. 735-736.

4 Cfr. D. Alieva, *Iz istorii azerbajdžansko-gruzinskich literaturnych svjazej*, Izdatel'stvo Akademii nauk Azerbajdžanskij SSR, Baku 1958, pp. 84-85.

Odoevskij, Jakov Polonskij. Axundov si legò soprattutto a Bestužev-Marlinskij, che lo fece addentrare nella letteratura russa ricevendo in cambio lezioni di turco-azeri. Particolarmente significativo sembra essere stato anche il suo rapporto con Michail Lermontov, che nel corso del suo soggiorno a Tiflis studiò con lui la “lingua tatarà”, cioè il turco-azeri, e che secondo alcuni avrebbe ricevuto da lui il soggetto del celebre poema *Ašik-Kerib*<sup>1</sup>.

In effetti Axundov sfruttò appunto le possibilità culturali offerte dal "... mosaico cosmopolita della Tiflis dell'Ottocento"<sup>2</sup>, approfondendo le sue conoscenze storiche, filosofiche e letterarie, interessandosi a tutto quello che proveniva dall'Occidente, ma senza trascurare l'Oriente, in primo luogo l'Iran, alla cui cultura rimase strettamente legato. In effetti la dimensione culturale persiana era ancora molto forte tra i musulmani della Transcaucasia, e la stessa parabola culturale di Axundov lo dimostra:

"Akhundzada was one of the forerunners of modern Iranian nationalism, and of its militant manifestations at that. [...]. Akhundov is counted as one of the founders of modern Iranian literature, and his formative influence is visible in such major Persian-language writers as **Malkum Khan, Mirza Agha Khan and Mirza Abd ul-Rahim Talibof**. All of them were advocates of reforms in Iran.

If Akhundov had no doubt that his spiritual homeland was Iran, Azerbaijan was the land he grew up and whose language was his native tongue. His lyrical poetry was written in Persian, but his work that carry messages of social importance as written in the language of the people of his native land, Turki. With no indication of split-personality, he combined larger Iranian identity with Azerbaijani - he used the term vatan (fatherland) in reference to both - and in this “fatherland of fatherlands” frame of mind he

---

1 Si vedano al riguardo gli articoli di G. Bellingeri: *M. Ju. Lermontov- Fatali Axundov; in morte di Puškin, divergenze sincroniche e Non solo Ašik-Kerib. Quale altro ašug?*, in idem, *Turco-Russica. Contributi turchi e orientali alla letteratura russa*, Edizioni Isis, Istanbul 2003, pp. 77-89 e 91-177.

2 L. B. Zekiyany, *Il contesto storico della presenza armena a Tiflis*, cit., p. 63.

became a major figure of the Turkic literary renaissance, a process that, ironically, would lead to the emancipation of Russian Azerbaijan from centuries-long Iranian cultural domination<sup>1</sup>.

Al tempo stesso egli comprendeva appieno l'opportunità fornita dalla Russia nel processo di modernizzazione culturale dei musulmani del Caucaso e anche dell'Iran. Un esempio importante di questa triangolazione turco-persiana-russa è costituito dalla prima opera pubblicata da Axundov, il "Poema orientale in morte di Puskin" (*Poema-ye šarqî dar wāfat-e Pūškīn*). Il poema fu infatti composto in persiano nella primavera del 1837 quando la notizia della morte del poeta russo giunse a Tiflis. Axundov stesso realizzò una traduzione prosastica in russo di quest'opera che venne poi messa in versi da Bestužev-Marlinskij nell'autunno di quello stesso anno e pubblicata nella rivista "Moskovskij nabljudatel'"<sup>2</sup>.

Nella sua vasta produzione letteraria un posto importante ha l'attività teatrale. Axundov compose infatti in lingua turco-azeri sei commedie di esplicito orientamento didattico e riformatore, ponendo in questo modo le basi della drammaturgia azerbaigiana moderna: *Molla Ibrahim Khalil, alchimista* (1850)<sup>3</sup>; *Monsieur Jordan, dotto botanico, e il derviscio Mastališah, famoso stregone* (1850); *Le avventure del vizir del khanato di Lankaran* (1851); *L'orso che sconfisse il brigante* (1851); *L'avventura dell'avar* (1852); *Gli avvocati di Tabriz* (1855). Negli stessi anni Axundov tradusse in russo queste commedie, pubblicandole sul giornale "Kavkaz" di Tiflis<sup>4</sup>. Una di esse – *L'orso che sconfisse il brigante* – fu rappresentata a Tiflis nel gennaio 1852, nella versione russa dello stesso Axundov, rivista da N. A. Sollogub<sup>5</sup>.

---

1 Tadeusz Swietochowski, *Russia and Azerbaijan: A Borderland in Transition*, Columbia University Press, New York 1995, p.-28.

2 Cfr. H. Algar, *Ākundzāda*, cit., p. 736 e G. Bellingeri: *M. Ju. Lermontov- Fatali Axundov; in morte di Puškin, divergenze sincroniche*, cit., p. 85.

3 Questa commedia è stata tradotta in italiano nel volume di M. Piemontese e G. Scarcia, *Poesia d'amore turca e persiana*, Edipem, Novara 1973, pp. 269-281.

4 Cfr. N. Mamedov, *Velikij azerbajdžanskij pisatel' i filosof*, cit., p. 264.

5 Cfr. H. Algar, *Ākundzāda*, cit., p. 737.



Alla sua morte Axundov aveva ormai compiuto una impresa di notevole portata, divenendo il principale promotore del rinnovamento culturale azerbaigiano dell'Ottocento<sup>1</sup>. Un'opera compiuta non casualmente proprio a Tiflis, centro di irradiazione della cultura moderna in tutta la Transcaucasia<sup>2</sup>.

L'importante ruolo di questa città nella moderna cultura azerbaigiana è confermato anche dal fatto che qui apparvero anche diverse pubblicazioni periodiche in lingua azeri, quali "Ziya", "Kaşköl", "Şarq-i rus" e la celebre rivista satirica "Molla Nasraddin", pubblicata dal 1906 al 1917<sup>3</sup>. In generale si può affermare che per buona parte dell'Ottocento Tbilisi ebbe un ruolo fondamentale della modernizzazione della cultura azerbaigiana moderna, prima che Baku emergesse definitivamente come il suo centro principale.

### ***Ricomporre il mosaico***

Nel corso dell'Ottocento Tiflis ha dunque avuto un ruolo fondamentale nello sviluppo di una cultura moderna per tutte le principali nazionalità della Transcaucasia. In questa città l'elemento culturale russo ed europeo ha interagito con la variegata società locale per produrre qualcosa di essenzialmente nuovo ed originale. Non dovremmo quindi commettere l'errore di dividere la ricca e complessa cultura della Tiflis ottocentesca secondo le sue

---

1 Per collocare Axundov nel contesto del pensiero modernista azerbaigiano dell'epoca si vedano anche gli studi di F. Georgeon, *Notes sur le modernisme en Azerbaïdjan au tournant du siècle*, in "Le réformisme musulman en Asie Centrale, du premier renouveau à la soviétisation, 1788-1937, numero spéciale des "Cahiers du monde russe", XXXVII/1-2, janvier – juin 1996, pp 97-106, Z. Alieva, *Prosvetitel'skie idei v Azerbajdžsne (konec XIX načala XX vv.)*, Lambert Academic Publishing, Saarbrücken e I. Mamedzade, Z. Gejuševa, *Modern, prosvetitel'skie idei Gsanbeka Zardabi i filosofija prosveščeniya*, Tenkur, Baku 2015.

2 A Tbilisi esiste ancora oggi un museo a lui intitolato ed incentrato sui rapporti culturali azerbaigiano-georgiani: <http://betravel.ge/index.php?hide=mtb20>.

3 Cfr. Z. Gasimov, *Historical Dictionary of Azerbaijan*, Rowman & Littlefield Publisher, Lanham-Boulder-New York-London 2018, p. 220.

componenti nazionali: georgiana, armena, azerbaigiana e così via. In questo modo, infatti, se ne impoverisce e persino tradisce la straordinaria originalità culturale. Solo un approccio che miri a comporre in un quadro complessivo le diverse culture che convivevano e si integravano a consente di comprendere e descrivere adeguatamente la ricchezza multiforme di questa città.

Assolutamente esemplare da questo punto di vista è la storia tragica dell'amore tra il diplomatico e scrittore russo Aleksandr Griboedov e Nino Č'avč'avadze, figlia di Aleksandre Č'avč'avadze, principe, poeta e generale georgiano che dopo aver in gioventù combattuto contro l'impero russo ne era poi divenuto un leale suddito<sup>1</sup>. La figura di Nino Č'avč'avadze è entrata a pieno titolo nell'immaginario russo tanto come simbolo di un amore coniugale idealmente romantico, quanto anche del connubio culturale russo-georgiano, idealizzato in epoca sovietica ed ora visto piuttosto in un'ottica "coloniale"<sup>2</sup>. Ancora oggi, comunque, Nino Č'avč'avadze e Aleksandr Griboedov sono sepolti insieme, nel pantheon di Mtac'minda a Tbilisi<sup>3</sup>.

Esemplare in questa ottica multiculturale è anche la vicenda dei già citati rapporti intellettuali di Mirzə Fətəli Axundov con

---

1 Su questa figura si veda il capitolo a lui dedicato nel mio studio *Quando il Caucaso incontrò la Russia. Cinque storie esemplari*, cit., pp. 37-57. Nell'agosto del 1828 Griboedov sposò nella cattedrale di Sion a Tiflis la sedicenne Nino, che solo quattro settimane prima aveva accettato la sua proposta di matrimonio. La loro breve luna di miele si svolse a Tabriz, nell'Iran settentrionale, che essi raggiunsero dopo una sosta a Erevan, dove Aleksandre Č'avč'avadze era governatore del territorio dell'Armenia orientale, appena conquistato dalle armi russe. Nino rimase a Tabriz, mentre il marito proseguì per la capitale persiana per trattare la pace con lo scià Fath-Ali. Il 30 gennaio 1829 la folla di Tehran assalì l'ambasciata russa massacrando lo scrittore. Su questa tragica vicenda si veda lo studio di L. Kelly, *Diplomacy and Murder in Tehran. Alexander Griboyedov and Imperial Russia's Mission to Shah of Persia*, I. B. Tauris, London 2002.

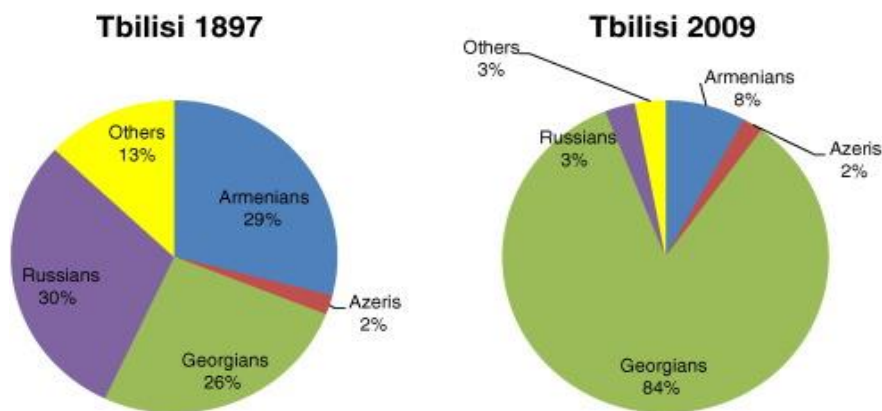
2 Cfr. D. Brower, *Griboedov's piano*, in "Caucasus and Central Asia Newsletter", Issue 7, Spring 2005, pp. 3-6.

3 Cfr. A. Jersild, *Orientalism and Empire: North Caucasus Mountain Peoples and the Georgian Frontier, 1845-1917*, cit., p 113.

Michail Lermontov e Aleksandr Bestužev-Marlinskij; così come quella della sua collaborazione con Xaç'atur Abovean, quest'ultima divenuta peraltro così problematica alla luce del deterioramento dei rapporti interetnici nel Caucaso dei nostri giorni, in particolare tra Armeni ed Azerbaigiani.

E questi esempi potrebbero continuare a lungo, in quanto l'interazione culturale rappresentava la norma, non l'eccezione delle relazioni multietniche nella Tiflis dell'Ottocento. La vita sociale e culturale di questa città dovrebbe pertanto essere vista non come la somma di diversi elementi nazionali a sé stanti, ma piuttosto come un mosaico creato dalla loro quotidiana integrazione.

La politica nazionale nella Georgia sovietica e soprattutto in quella indipendente ha scompigliato le tessere di questo mosaico, che adesso appare molto difficile da ricostruire. Anche la demografia della città è completamente cambiata rispetto alla Tiflis ottocentesca, come mostrano questi grafici, che evidenziano l'odierna schiacciante prevalenza dell'elemento etnico georgiano:



Ciononostante, ancora oggi le pubblicazioni turistiche locali ed internazionali continuano a sottolineare la dimensione multietnica di Tbilisi. Secondo un opuscolo pubblicato dal Dipartimento del Turismo georgiano, "a wide variety of nationalities [have], down through the ages, made their home in

Tbilisi. The old town still has its Jewish, Azeri and Armenian quarters. The mosque, synagogue, Armenian and Georgian orthodox churches are all within a stones throw<sup>1</sup>.

Tutto questo è vero, eppure il discorso sull'odierno multiculturalismo di questa città deve essere inserito all'interno della specificità politica e culturale della Georgia contemporanea, nel complesso poco favorevole alla preservazione di tale carattere tradizionale della società georgiana e di Tbilisi in particolare. Da quando ha ottenuto l'indipendenza nel 1991, il nazionalismo è stato infatti una parte fondamentale della vita politica e culturale del paese. Soprattutto sotto le presidenze di Zviad Gamsaxurdia (1991-1992) e Mixeil Saakašvili (2004-2013) questo forte sentimento nazionalistico ha contribuito notevolmente all'insorgere dei conflitti interetnici all'interno della Georgia, al cui interno le minoranze etniche faticano a trovare un adeguato inserimento politico, sociale e culturale<sup>2</sup>. Alla luce di questa situazione, il tentativo di promuovere Tbilisi come città multietnica e cosmopolita collocandola al tempo stesso all'interno di un discorso politico incentrato su una forte rivendicazione del suo carattere nazionale è di per sé una evidente contraddizione<sup>3</sup>. Come è stato osservato,

“At present, what could be actually be seen as cosmopolitan is often taken locally as an intrusions more than natural parts of the city”<sup>4</sup>.

---

1 Cit. in M. Demant Frederiksen, *A Gate, but Leading Where?*, in C. Humphrey, V. Svirskaja (Eds.), *In Search of Actually Existing Cosmopolitanism in Post-Soviet Tbilisi*, Berghahn Books, New York, 2012, pp. 120-121.

2 Cfr. J. Wheatley, *Managing ethnic diversity in Georgia: one step forward, two steps back*, in “Central Asian Survey”, 28(2), 2009, pp. 119-134 e S. Merlo, *Georgia. Una storia fra Europa e Asia*, Beit, Trieste 2017, pp. 127-156.

3 Su questo aspetto si vedano anche gli articoli di K. Van Assche, *City Culture and City Planning in Georgia: Identities and their Remaking*, in K. Van Assche, J. Salukvadze and N. Shavishvili (eds), *City Culture and City Planning in Tbilisi: Where Europe and Asia Meet*, Edwin Mellen Pres, Lewiston, Queenston and Lampeter, 2009, pp. 1-18 e Z. Shatirishvili, *National Narratives, Realms of Memory and Tbilisi Culture*, ibidem, pp. 59-70.

4 M. Demant Frederiksen, *A Gate, but Leading Where?*, cit., p. 121.

At present, what could actually be seen as cosmopolitan is often taken locally as intrusions rather than natural parts of the city.

At present, what could actually be seen as cosmopolitan is often taken locally as intrusions rather than natural parts of the city.

## EYNULLA MƏDƏTLİ (Azərbaycan)

### İRANDA XALQLAR VƏ DİNİ AZLIQLAR

**Açar sözlər:** *İran, etnik mənzərə, Azərbaycan türkləri, dini azlıqlar, paniranizm*

#### **Xülasə**

Məqalədə farsların (parslar) İran yaylasına köç edərək gəlmələrinin miladdan öncə IX əsrə təsadüf etdiyi bildirilir. Bir sıra tarixi mənbələr İranın tarixi coğrafiyası hüduqlarında türklərin qədim əcdadlarının ariyalıların İran yaylasına köç etməsindən çox əsrlər öncə məskun olduğunu bildirir. Bu gün 80 milyonluq əhaliyə malik İranda Azərbaycan türkləri digər türk toplumları ilə birlikdə ölkə əhalisinin 40 faizindən çoxunu təşkil etməklə bir sıra paniranist ideoloqların iddia etdiyi kimi, etnik azlıq deyildirlər. İran ərəbləri əsasən Xuzistan əyalətində məskundurlar. Bəluclar Sistan-Bəluçistan əyalətində yaşayırlar. İranın yəhudi əhalisi (kəlimi) bu ərazidə qədim zamanlardan, bəzi məlumatlara görə təqribən 2700 il əvvəldən sakin olublar. İndi təqribən 20 min yəhudi İranda qalmaqdadır. İran kürdləri də hind-Avropa əsillidirlər. Təxminən 7 milyon nəfərdirlər. Bu günkü İranda erməni əhalisi faktiki olaraq yüz mindən aşağı olsa da, rəsmi statistikada onların sayı artıq göstərilir. İran əhalisinin 98%-i müsəlmandır, onların 9% sünnidir. Burada digər dini azlıqlar və qruplar da var: Əhle həqq, ermənilər, assurilər (aysorlar), bəhailər, yəhudilər, zərdüştilər.

Beləliklə, İranın müasir etnik mənzərəsi və dini azlıqların vəziyyəti olduqca rəngarəngdir, lakin ölkədə ənənəvi olaraq aparılan paniranizm siyasəti, irançılıq ideologiyası, şiyyəçilik doktrinası ölkə xalqlarını birləşdirməyə, vahid İran “milləti” formalaşdırmağa yönəldilmişdir.

#### **Peoples and Religious Minorities in Iran**

**Key words:** *Iran, ethnic state, Azerbaijani turks, religious minorities, pan-Iranism*

#### **Summary**

In the article it is noted that the arrival of Persians (pars) to the Iranian plateau dates back to the ninth century BC. A number of historical

sources indicate that the ancient ancestors of the Turks settled down within the historical geography of Iran many centuries ago before Aryans immigrated to the Iranian plateau. Today in Iran, with 80 million inhabitants, Azerbaijani Turks, together with other Turkic societies, constitute more than 40 percent of the country's population, as some pan-Iranian ideologists claim, they are not ethnic minorities. The Iranian arabs are mainly inhabited in the province of Khuzestan. The belujis live in Sistan-Belujand province. The Jewish population of Iran inhabited in this area from ancient times, according to some sources, about 2700 years ago. Now approximately 20,000 Jews remain in Iran. The Iranian Kurds are of Indo-European origin. They are approximately 7 million. While the Armenian population in Iran today is actually less than one hundred thousand, official statistics show that their number is even higher. 98% of Iran's population are Muslims, of which 9% are Sunnites. There are also other religious minorities and groups here: Ehl haqq, the Armenians, the Assyrians, the Baha'is, the Jews, the Zoroastrians.

Thus, the state of Iran's modern ethnicity and religious minorities is quite diverse, but the policy of pan-Iranism and ideology of Iranism, the doctrine of Shiism, are aimed at unifying the peoples of the country and forming a single "nation" in Iran.

Farsların (parslar) İran yaylasına köç edərək gəlmələrinin müladdan öncə IX əsrə təsadüf etdiyini bildirilir. Bir sıra tarixi mənbələr İranın tarixi coğrafiyası hüdudlarında türklərin qədim əcdadlarının ariyalıların İran yaylasına köç etməsindən çox əsrlər öncə məskun olduğunu bildirir. Qədim şumerlərdən günümüzədək ötən beş min illik tarix boyunca indi İran adlanan vaxtilə daha böyük coğrafiyanı əhatə edən geniş ərazilərdə bir-birini əvəz edən sülalə hakimiyyətlərində, xüsusilə son minillik tarixdəki bir-birini əvəz edən türk sülalələri hakimiyyətlərində türklərin aparıcı rolu və mövqeyi inkaredilməzdir. Hətta, XX əsrdə türk Qacarlar sülaləsinin süqutundan sonra İranda hakimiyyətə yiyələnmiş türk əsilli Rza şah (1925-1941) və oğlu İranda türklərin bir millət kimi varlığına son qoymaq üçün hər nə qədər çalışsalar da, buna nail ola bilməmişdilər. Türklər ölkədə həm şahlıq istibdad rejiminə, həm də hakim millət elan edilən ariya-

çı fars millətçiliyinə qarşı hər zaman mübarizə aparmış, təbii insani və milli haqlarını tələb etmişlər.

İranda 1979-cu il İslam inqilabının yetişməsi və şahlıq rejimini süpürüb atması da türklərin, xüsusilə Azərbaycan türklərinin ən fəal və həlledici iştirakı və mübarizəsi ilə mümkün olmuşdur. İran İslam Respublikasının ilk müvəqqəti Baş Naziri Mehdi Bazarqanın (1979-1980) ağır və mürəkkəb İran-İraq müharibəsi illərində (1981-1988) ölkənin Prezidentinin və Baş Nazirinin azərbaycanlı olması, Təbrizin İslam inqilabının hazırlanmasındakı gücverici rolu bu həqiqəti təsdiqləyir ki, hər nə qədər paniranizm və panislamizm mövqeyindən İran üçün çalışsalar da, onlar türklərin içərisindən çıxmışdılar. Çünki, türklərin İran siyasi tarixində əsrlər boyu kök salmış, nəsil-dən-nəslə ötürülmüş hakimiyyət ənənəsi olmuşdur. İranın vahidliyi bölünməzliyi üçün daxili və xarici düşmənlərlə fədakarlıqla mübarizə aparanlar da türkəsilli hökmdarlar olmuşdur. Türk hökmdarlarının hər zaman həyata keçirdiyi köçürmə siyasəti İranın əksər məntəqələrində, o cümlədən farsların ilk yerləşdiyi Fars əyalətində də türklərin çoxsaylı cəmiyyət halında daimi məskun olmasına beləliklə də, Cənubi Azərbaycanın hüduqlarından kənarında on milyondan çox türkün varlığına səbəb olmuşdur.

Bu gün İranda türk xalqları ölkə əhalisinin təqribən 40 faizini təşkil etməklə nə qədər təbii milli-mədəni hüquqlardan məhrum edilmiş olsalar da, heç də bir sıra paniranist ideoloqların iddia etdiyi kimi, etnik azlıq deyildirlər və İrani öz doğma Vətəni sayan türk cəmiyyətləri öz layiqli yerlərini tutmağa hər kəsdən çox haqq edirlər.

İran türkmənləri Türkman Səhrada, Mazandaran əyalətinin bir hissəsində və Qolestan əyalətində yaşayırlar. Onların sayı 2 milyondan çoxdur.<sup>1</sup> Bundan başqa İranda kənarında Türkmənistan Respublikasında, İraq və Suriyada da türkmənlər yaşayırlar.

İran ərəbləri əsasən Xuzistan əyalətində məskundurlar. 2007-ci ilin məlumatına görə Xuzistanın ərəb əhalisi 2,1 mln. Nəfərdən çox olmaqla ölkənin 70 milyonluq əhalisinin 3%-ni təşkil edirdi. Xuzi xalqı (dili-semit və ariyayi deyil, sonradan əhəmənilər, ondan sonra

---

<sup>1</sup> Iran Today; s. 489.



isə ərəblər tərəfindən assimilyasiyaya uğramışlar, islamdan əvvəl burada sakin olmuşlar, Rza xanın 1921-ci il çevrilişinədək bu bölgə “Ərəbistan” adlanırdı və şeyxlər tərəfindən idarə olunurdu. Şeyxlərin sonuncusu Mohammareh Cabir Xan idi, Rza xan hələ Baş Nazir və silahlı qüvvələrin komandanı olduğu zaman İranda mərkəzləşmiş dövlət qurumlarını möhkəmləndirəndə onu öz diyarından Tehrana sürgün etdi. Rza şah dönəmində bu bölgə Xuzistan adlandırıldı və yerli əhalinin farslaşdırılması siyasəti həyata keçirildi.<sup>1</sup>

Bəluclar Sistan-Belucistan əyalətində yaşayırlar. Belucislan İranın cənub-şərqini, Pakistanın cənub-qərbi və Əfqanıstanın cənub-qərbi əhatə edən böyük regiondur. Belucların əksəriyyəti indi Pakistanın ərazisinin yarısından bir qədər azını təşkil edən Belucistan əyalətində yaşayırlar. İranın Sistan-Belucistan əyalətinin isə 2,4 mln. əhalisi (2007) vardır. Rza şah Zahidan şəhərini bu əyalətin mərkəzi etdi və buraya qeyri-bəlucların yerləşdirilməsi siyasəti yeridilməyə başlandı.

İranın yəhudi əhalisi (kəlimi) bu ərazidə qədim zamanlardan, bəzi məlumatlara görə təqribən 2700 il əvvəldən sakin olublar. Məhəmməd Rza şahın dönəmi (1941-1979) yəhudilər üçün “Qızıl illər” (Golden Age) idi. Ölkədəki 80 min yəhudinin 60 mini Tehrandə yaşayırdı. İslam inqilabından sonra “sionistlərin” təqib siyasəti nəticəsində yəhudilərin böyük qismi mühacirət etdi, indi təqribən 20 min yəhudi İranda qalmaqdadır.<sup>2</sup>

Erməni tarixçiləri və onlarla həmrəylik edən bir sıra İran tarixçiləri iddia edirlər ki, Urmiya gölü ilə Mesopotomiya düzənliyi arasında eradan əvvəl IX-VI əsrlərdə mövcud olmuş Urartu çarlığı (Kingdom) sonrakı Erməni çarlığının institusional sələfi (institutional predecessor) olmuşdur.” Əslində isə bu bölgəyə eradan əvvəl altıncı əsrdə gələn ermənilər Urartu dövlətinin irsini mənimsəmiş və bölgənin “köklü” xalqı olduqları fikrini yaratmaq istəmişlər. İranda ermənilər əsasən sülh və rifah içində yaşamışlar, xü-

---

<sup>1</sup> Iran Today, s.14.

<sup>2</sup> Iran Today, s.259.

susilə şah Abbası Səfəvinin (1588-1629) hakimiyyəti zamanı İranın paytaxtı İsfahanda daha çox məskun olmuşlar.

İran kürdləri də hind-Avropa əsillidirlər. ≈ 7 milyon nəfərdirlər, 3/5-ü sünnüdürlər, azacıq xristian kürdlər də var. İran Kürdüstanında, Kermənşahda, Həmədanda, Xorasan əyalətlərində yaşayırlar.

İranda 1906-cı il Məşrutə inqilabından sonra ölkədə demokratik ab-havanın yaranması, bir sıra demokratik dəyişikliklərin baş verməsi, o cümlədən çoxsaylı mətbuat vasitələrinin meydana çıxması, regionda və dünyada gedən proseslərin də İrana nüfuz etməsi burada hakim fars millətçiliyinin də inkişafına və daha da genişlənməsinə zəmin yaratmış oldu. Sonuncu Qacar sülaləsinə mənsub Əhməd şahın 1925-ci ildə hakimiyyətindən salınması və Rza xanın şahlıq taxtına çıxması ilə İranda mifik “ariyaçılıq” ideologiyası rəsmi dövlət siyasətinə çevrildi, farslardan başqa bütün digər xalqlar, tayfalar “başqaları” adlandırıldı və onların dillərinə də “xarici” dil kimi baxılmağa başlandı. On il sonra, 1935-ci ildə Rza şah ölkənin dünyada tanınan tarixi “Persiya” adını ariyaləşdirib İran qoydu. Rza şah və oğlu Məhəmməd Rza şah zamanı ölkənin “başqa” sakinlərinə - Azərbaycan türklərinə, ərəblərə, kürdlərə, beluclara, (kiləklərə, mazandaraniyə) türkmənlərə qarşı farslaşdırma siyasətinə rəsmən rəvac verildi.

Erməni tarixçiləri və dilçiləri ermənilərin farslarla qohum xalq olduğunu, hind-avropa qrupuna mənsub olduqlarını, erməni dilinin (aşxarabar) fars dilindən minlərlə söz aldığı irəli sürmüşlər. Ermənilərin Kiçik Asiyaya kiçik qruplar halında gəlişini miladdan öncə VI əsrə aid edirlər. Onlar burada Urartu dövlətinin tarixinə sahiblənməmişlər, yerli xabeylərlə qaynayıb qarışmışlar. Bir sıra mülahizələrə görə onlar hayasazi xalqının frikiyalılar və hititlərlə qarışığından meydana gəlmişlər. Onların yaşadığı bölgəni sonralar ərəblər Ərməniyyə adlandırmışlar.

Erməni əyanlarının həxamanişilərlə, sasanilərlə qohum olduqlarını yazırlar, Sasani şahı II Xosrovun arvadı alban xristian Şirinin erməni olduğunu iddia edirlər. Ermənilər tarixin müxtəlif dövrlərində İran ərazisinə köçmüşlər, xüsusən də Cənubi Azərbaycan ərazi-

sində kök salmışlar. Eyni zamanda, bir sıra Azərbaycan hökmdarları, o cümlədən XV əsrdə Qaraqoyunlu Cahanşah, sonralar isə XVII əsrdə I Şah Abbas zamanı ermənilərin Cənubi Azərbaycanda, həmçinin İrənin mərkəzi bölgələrində yerləşdirilməsi, erməni kilsəsinin bu bölgədə rəsmi fəaliyyət göstərməsi üçün tədbirlər görülmüşdü.

Səfəvi hakimiyyətinin zəiflədiyi XVIII əsrin əvvəllərində ermənilər təbəəsi olduğu hakimiyyətə xəyanət edərək rusları bölgəyə gətirmək, onların köməyi ilə özlərinə dövlət qurmaq xəyalı ilə I Pyotrun gizli dəstəkçisinə çevrilmişdilər. Bu barədə tarixi mənbələrdə kifayət qədər sənədli məlumatlar vardır. Lakin Nadir şah Əfşarın hakimiyyətə gəlişi erməni xəyanətinin genişlənməsinə imkan vermədi. Tacqoyma mərasimində iştirak edən, Üç kilsədən (Eçmiazdindən) gələn erməni katalikosunu qəbul edən hökmdar ona verdiyi təlimatda demişdi ki, Xəlifə, indi isə qayıdıb kilsələrinizdə bizim hakimiyyətimizə dualar edin..... Lakin qüdrətli Əfşarlar dövlətinin süqutundan sonra erməni xəyanətkarlığı daha geniş ölçüdə hərəkətə başladı. Azərbaycan xanlıqlarının Rusiya tərəfindən işğalında ruslara dəstək verən ermənilər və onların liderləri Rus-İran müharibəsindən sonra İran ermənilərinin Azərbaycanın Ruslar tərəfindən işğal edilmiş geniş ərazilərinə köçürülməsinin təşviqatçısı və təşkilatçısı oldular və nəticədə qədim Azərbaycan torpağı olan İrəvan və ətrafında ruslar tərəfindən bir erməni vilayəti qurulmasına nail oldular. Əslində bu günkü Ermənistan ərazisindəki ermənilərin əksəriyyətinin əcdadları Rus-İran və Rus-Osmanlı müharibələrinin nəticəsində 1828-1829-cu illərdən sonra köçürülənlərdir.

Qeyd edilməlidir ki, Rusiyanın strateji maraqları üçün ermənilərdən bu bölgədə bir vasitə kimi istifadə edən, eyni zamanda da onlara dövlət qurmaq üçün vədlər verən yeni rus hakimiyyəti XX əsrin əvvəllərində Rusiyanın ekspansionist siyasətinə xidmət üçün ermənilərin İrana – Gilana və Cənubi Azərbaycana göndərilməsi və orada mühüm vəzifələrə yerləşdirilməsinə xüsusi əhəmiyyət verirdi. Məşrutə hərəkətinə divan tutan və Azərbaycan qəhrəmanı Səttarxanı da ağır yaralayan Tehran şəhərinin polis rəisi erməni daşnakı Yefrem (Yeprem) xan Davidyans idi. Məhz bu dəstəyə arxalanan, eyni

zamanda xristian təəssübkeşliyindən güc alan ermənilər I Dünya müharibəsi zamanı təbəəsi olduğu Qacarlar dövlətini və Osmanlı dövlətini deyil, Fars körfəzinə və İstanbula sahib olmaq iddiasında olan Rusiya imperiyasını dəstəkləyir, bölgədəki rus əsgərləri və aysorlarla birlikdə Azərbaycan türk əhalisinə divan tutmuş, görünməmiş qətlialmlar törətmişlər.<sup>1</sup>

Bu günkü İranda erməni əhalisi faktiki olaraq yüz mindən aşağı olsa da, rəsmi statistikada onların sayı artıq göstərilir və İran parlamentində onlar yenə iki millət vəkili ilə təmsil olunur və bütün firsətlərdə türklərin ermənilərə qarşı qondarma soyqırımı məsələsini qaldırırlar. Onlar fəal surətdə Azərbaycanın Dağlıq Qarabağ və ətrafındakı rayonları işğal edən və bir milyon azərbaycanlıni öz doğma yurdlarından qaçqına-məcburi köçkünə çevirən təcavüzkar Ermənistanı dəstəkləyirlər. Paniranist fars tarixçi və siyasətçiləri ilə birləşib antitürk fəaliyyətlərə davam edirlər.

Təəssüf ki, tarixi saxtalaşdıran erməni və fars tədqiqatçılarında istinad edən bəzi tanınmış araşdırıcılar İran və Osmanlı tarixinə dair elmi əsərlərində bu mənfi təsirin altında öz qiymətli əsərlərinə kölgə salan yanlışlıqlara yol verirlər. Bəzən bu səhvlər sanki texniki xarakter daşıyan xətlər kimi görünsə də, əslində bilərəkdən, məqsədyönlü şəkildə ortaya atılan müddəalardır. Məsələn, Fransanın Elmi Tədqiqatlar Milli Mərkəzinin əməkdaşı olan Jan Pol Ru türklərin və monqolların tarixi ilə ömür boyu məşğul olmuş, dinlərin müqayisəli təhlili və islam incəsənətinə dair maraqlı tədqiqatları ilə tanınmışdır. Onun bir sıra əsərlərində, o cümlədən “Mərkəzin Asiya” kitabında İran ərazisində yaşayan xalqların tarixinə dair məlumatlar və dəyərləndirmələr olduqca maraqlıdır. Lakin Runun “İrannın və iranlıların tarixi: başlanğıcdan günümüzədək” əsəri xüsusi maraq doğurur. Ömrünün ahıl çağında onun “İran dünyasına” müraciət etməsi heç də təsadüfi deyildir. Həm ona görə ki, onun tədqiqat sahəsi heç də bu regiondan kənar deyildir. Həm də İran mövzusu ümumən fransız tədqiqatçılarında həmişə böyük maraq doğurmuşdur. Tarixçilərə

---

<sup>1</sup> Bax: Əhməd Kəsrəvi. “Azərbaycanın 18 illik tarixi “, Tehran, Əmir Kəbir nəşriyyatı, 1978.

Jan-Batist Tavernyenin (1605-1689) və Jan Şardenin (1643-1713) İrana səyahətləri və yazdıqları əsərlər elmi ictimaiyyətə yaxşı məlumdur.<sup>1</sup>

J.P.Runun kitabında işlətdiyi “perslər” kəlməsi “iranlılar” ifadəsi kimi tərcümə edilsə də, heç də İran coğrafiyasında yaşayan bütün xalqları nəzərdə tutmur, yalnız farsları və fars dilliləri nəzərdə tutur və bu əsərdə İranda tarix boyunca sakin olan xalqlar barəsində obyektiv məlumatlarla yanaşı, xeyli ziddiyyətli məqamlar da yer almışdır.

İran əhalisinin 98%-i müsəlmandır, ≈ 9% sünnüdür. Burada digər dini azlıqlar və qruplar da var: Əhl-e həqq, ermənilər, assurilər (ay-sorlar), bəhailər, yəhudilər, zərdüştilər. İslam inqilabından sonra dini azlıqların kütləvi köçündən sonra bu qruplara məxsus əhalinin sayı haqqında məlumatlar ancaq təxminidir. Əhli-həqq (Əliallahi) üzvlərinin sayının 2 mln. çox olduğu, İranın Kürdüstan və Azərbaycan əyalətlərində, xaricdə isə İraq və Türkiyədə yaşadıkları məlumdur.

“Assurilər” (Assyrian) bəzi İran mütəxəssislərinin fikrincə qədim Assuriyalılarla əlaqəli deyillər, bunlar müasir Şərqi Suriyanın xristian ailələridirlər. Qacarlar dövründə Urmiyə onların mənəvi mərkəzi olub, iki əsas kilsələri var: Nestoriyan və Katolik xalkedon (Chaldean). İranda təqribi hesablamalara görə onlar 35 min nəfərdir.<sup>2</sup>

Bəhayilər dini azlıqdırlar, İranda, əsasən Azərbaycanda XIX-əsrin ortalarında meydana gəlmiş, islam mədəniyyəti içində yetişmiş özünəməxsus cəhətlərə malikdirlər. 1979-cu ildə İranda islam inqilabdan sonra ölkədən kütləvi emiqrasiya etmələrinə baxmayaraq, hələ də İranda 300 min nəfər bəhayinin olduğu güman edilir.

Zərdüştilər İranın ən qədim dini azlıqlarındandır. Hökmdar Daryuşun (549-485 e.ə.) yazılarında zərdüştilərin böyük Allahu Ahuramazdanın adı çəkilir, ona müraciət edilir. Zərdüştlük Sasanilərin hakimiyyətində (224-651 b.e.) rəsmi dövlət dini olmuşdu.

---

<sup>1</sup> Ру Жан – Поль. История Ирана и иранцев. От истоков до наших дней / Пер. с франс. Некрасов М.Ю. СПб. ЕВРАЗИЯ, 2016 – 432 с.

<sup>2</sup> Ensilkopediya İranica II P. 817.

Ərəb işğalı ilə əlaqədar bir çox zərdüşt ailələri Hindistana mühacirət etmişlər. İslam inqilabından sonra zərdüştilərin sayı çox azalmış, indi onlar 30 mindən də azdırlar.<sup>1</sup>

Beləliklə, İranın müasir etnik mənzərəsi və dini azlıqların vəziyyəti olduqca rəngarəngdir, lakin ölkədə ənənəvi olaraq aparılan paniranizm siyasəti, irançılıq ideologiyası, şiyəçilik doktrinası ölkə xalqlarını birləşdirməyə, vahid İran “milləti” formalaşdırmağa yönəldilmişdir.

---

<sup>1</sup> Iran Today. An encyclopedia of life in the Islamic Republic. Volume one: A – K, Volume two: L – Z, Edited by Mehran Kamrava and Manochehr Dorraj. Greenwood Press, Westport, Connecticut London, 2008, p.443

**ЗЮМРУД КУЛИЗАДЕ**  
*(Азербайджан)*

**О НЕКОТОРЫХ ПРОБЛЕМАХ СОВРЕМЕННЫХ  
ИССЛЕДОВАНИЙ ПО ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ**

*Z.Kulizade*

**One some problems of modern researches on history of culture**

*Summary*

In the article the author notes actuality of subjects and specifically emphasizes that a modern level of sciences, in particular astrophysics, archeology, genetics et. Conclitions coming of the subsequent stage in the process of scientific cognition and requires for correcting the existing notions of an essence and regularities of phenomena and the process of being.

The situation determines a new vision of the problem and is connected with a choice of general philosophical methology and the concrete methods of making procise the content of the basic conceptual apparatus and philosophical aspects of consciousness.

Выступление д.ф.н. З.Кулизаде на международной конференции по теме «Идентичность и мультикультурализм. Методология, тенденции, перспективы».

Современный уровень развития наук, в частности, астрофизики, археологии, генетики и др., обусловил наступление следующего этапа в процессе научного познания и требует корректирования существующих представлений о сущности и закономерностях явлений и процессов бытия. Ситуация обуславливает новое видение проблем и связана с выбором общефилософской методологии и конкретных методов уточнения содержания основного понятийного аппарата научного и философского аспектов познания.

В свете изложенного, отметим актуальность темы сегодняшней конференции, ориентированной на обсуждение понятий «идентичность» и «мультикультурализм», непосредственно связанных с различными этапами исследования истории культуры, как органической части истории бытия.

Учитывая высокий научный уровень аудитории конференции и представленность в ней профессиональных исследователей отмеченных проблем, изложим свое выступление в тезисном порядке.

Прежде всего отметим многозначность и, возможно, в силу этого нечёткость содержания используемых в процессе обсуждения фундаментальных понятий, выскажем своё понимание некоторых из них и попытаемся направить внимание на размышления и поиски новых решений в отношении других.

Известно, что исследования по истории культуры, представляющей органическую часть изначально материально-идеального бытия, исторически сознательно, либо непроизвольно опирались на материалистическую, идеалистическую, дуалистическую, либо другие философские концепции, порою же, эклектически сочетавших в себе означенные концепции.

Исследования по истории культуры, а также её философии, т.е. о сущности и закономерностях её существования, отличаются как опорой на различные философские методологии, так и корректированием основного понятийного аппарата и истории, и философии культуры.

Известно, что актуализация понятия идентичность в современной науке обусловлена широким использованием данного понятия в современных культурологических исследованиях как синонима «сущности», «качества», а также, возможно, и актуализацией компаративистики, как метода научного познания, поиска истины через сравнение.

Понятие «мультикультурализм» более связано с политикой, нежели с культурой, ибо исторически представляет функцию государств на своей территории через политику и господ-



ствующую идеологию регулирующих отношение к этнонациональным культурам своего населения, т.н. его «титულიной» и «нетитულიной» части. Позитивная, либо негативная роль мультикультурализма в истории мировой культуры – древних цивилизаций, средневековья, Нового и Новейшего времени известна. Известно и то, что несмотря на порою негативное отношение к инокультурам и синтезу культур, мультикультурализм как государственная политика сыграл большую роль в развитии культурной глобализации. Значимость его исследования в настоящее время особо актуальна, ибо современность отличается крайним обострением связанных и с культурой, а также её историей разноуровневных внутригосударственных и региональных – географических, политических, этноязыковых, религиозных и т.д. противостояний и конфликтов.

В свете сказанного создание научной картины причин и следствий, обуславливающих противоположные тенденции в воздействии мультикультурализма через политику правительств на общественное сознание, определяющих через отношение к культуре своих многоэтничных граждан социальную политику в своих государствах, обретает особую, как политическую, так и нравственную значимость.

Следует отметить и влияние мультикультурализма, как государственной политики, на менталитет разноэтничных (разнонациональных) граждан государства, ибо последний органически связан с историей и современностью их этнонациональных культур.

Изложенное выше и связанные с исследованием истории культуры конкретные проблемы, которые мы предлагаем как объекты для будущих размышлений, научных поисков и решений, методологически основаны на философской концепции изначального всеединства материально-духовного бытия в сочетании с принципами диалектики, компаративистики и нечёткой логики Л.Заде.<sup>1</sup>

Данная методология целесообразна, на наш взгляд, и при определении нечётких и дискуссионных в современной научной литературе понятий «этнос», «нация», «национальная культура», корректирования представлений о содержании и границах последних.

Своё понимание отмеченных проблем мы неоднократно публиковали. В предложенном же выступлении хотим ещё раз обратить внимание современных исследователей на вопросы, вне ответа на которые невозможно рассчитывать на научно-объективное решение проблем истории культуры и, в частности, проблем истории этнонациональных культур.

Вынуждены ещё раз отметить, что не определив содержание понятий «этнос», «нация», «народ» в современной научной литературе, которые употребляются часто как и синонимы, невозможно определить содержание понятия «этнокультура», либо «национальная культура» и решать конфликтные проблемы, связанные с этнонациональным культурным наследием.

Понятие «этнонациональная культура» охватывает историю культуры этно-нации, представляющей в истории общества социально-духовную общность и единство, и определяется известным современной науке представлением о этногенезе носителя данной культуры, т.е. включает культуры этнических элементов, исторически составлявших данную этно-нацию.

При освещении изложенных вопросов, возможно, требуется особое внимание к генетической, закодированной в современной культуре исторической памяти этно-нации.

Внимания требует и исследование влияния на историю этнонациональных и региональных культур религиозного фактора.

Претендующие на гуманизм и демократизм научные исследования, рассматривая истории этнонациональных культур при выявлении их идентичности должны обращать особое внимание на исторически реально существовавшую общность в этих культурах, а также на общность, связывающую истории

этнонациональных культур воедино в историях региональных и всемирной культуры.

Ориентированные на гуманизм научные истории культуры, выявляя сущностную общность истории этнонациональных и региональных культур, в силу своих возможностей, воздействуя на общественное сознание, способны влиять на обусловленные и отношением к истории культур разных этносов этнополитические конфликты, а также попытки насильственной ассимиляции этно-наций через ассимиляцию их культур.

Решение изложенных выше проблем связано с корректированием содержания фундаментальных понятий современной культурологии в самом широком понимании её и в силу глобальности своей природы требуют широких обсуждений и различных целесообразных форм координации деятельности исследователей, включая, в частности, и исследователей постсоветского научного пространства с присущими ему (данному пространству) закономерностями и его политико-идеологическим наследием, предполагавшим равное право народов на изучение и пропаганду истории своих культур.

**GIAMPIERO BELLINGERI**  
*(Venice, Italy)*

**I COLORI DI UNA VISIONE: OSSERVAZIONI SUI VERSI IN  
TURCO AZERBAIGIANO DI SAYAT NOVA**

*Abstract*

Sayat Nova (1712?-1795?), the “singer” par excellence of the Transcaucasian peoples, and *ashuq* (“Lover”), follows the hard path of Love of the *ashuqs*/lovers towards the Beloved (or towards the Lord, God, in a sufi, mystical approach). Being based in Tbilisi/Tiflis, siege of the court of the Georgian rulers, he composes in three languages (Armenian, Azerbaijani, Georgian). However, in his trilingual collections (*defter*) of songs, we could hear and feel only one discourse, or *mantiq*, a “logic” used and applied by the *ashuq/gusan*. It is clear enough the evidence of a continuity, in a unique environment/*muhit*, between Sayat Nova, the medieval Armenian tradition, the Muslim *sufi* poets and the Christian Masters.

Sayat Nova organizes and recomposes a common way of expression between not so different traditions. In a sense, this could be considered as an extention, in a larger *muhit*, of the resonances of the forms of that *mantiq*, “language”, “discourse”, once “medieval” and later, at the time of Sayat Nova, more and more fresh and, naturally, intercultural.

*Xülasə*

Cənubi Qafqaz xalqlarının şairi və eyni zamanda sevgi nəğməkarı kimi də tanınan aşiq Sayat Nova (1712?-1795?) Tbilisi/Tiflis şəhərində doğulmuş, orada yaşayaraq fəaliyyət göstərmişdir. O, üç dildə; erməni, azərbaycan və gürcü dillərində yazdığı şeirlərində, Tanrı sevgisi ilə ilhamlanan çox çətin eşq yolunu tutmuş sufi mistikləri və ya aşıqlərtək məşuqunu vəsf etmişdir. Bununla belə, şairin üç dildə yaratdığı toplu və ya dəftəri ilə tanış olduqda aşığın öz yaradıcılığında daima vahid bir məntiqə söykənərək hər zaman ondan çıxış etdiyini də duymaq və hiss etmək mümkündür. Bu fakt da, Sayat Novanı əhatə edən özünəməxsus mühit ilə, orta əsr erməni ənənə-

ləri, müsəlman sufi mütəsəffifləri və xristian mütəfəkkirləri arasında bağlılığın olduğunu sübuta yetirməyə kifayət qədər əsas verir.

Sayat Nova öz yaradıcılığında bir-birindən o qədər də çox fərqlənməyən, bir-biri ilə daima əlaqəli olan ənənələr arasında ümumi, həmahəng ifadə formaları və dialoq üsulları yaratmağa çalışırdı. Eyni zamanda, qeyd olunan zəngin mühitin, eləcə də orta əsrlərdən başla-yaraq davam edən ümumi məntiq, dil, ənənə vəhdətinin, Syat Nova-nın təmsalında onun yaşadığı yeni dövrə daha da yenilənərək, mədəniyyətlərarası miras qismində çatdığını da söyləmək mümkündür.

Saluto e ringrazio tutti – gli amici, gli organizzatori dell'Accademia delle Scienze d'Azerbaijan, e i partecipanti- per il gentile invito al nostro Incontro, nell'augurio di un buon lavoro. In questo intervento vorrei seguire e tenere presenti due concetti, che chiamerò, riconoscendo l'attualità di una terminologia classica (comune a noi tutti), *muhit* e *mantiq*, ossia “ambito/ambiente” e “logos”, collocati in un dato “Clima”, *iqlim*. La regione (o l'area) di cui fa parte la cosiddetta “Transcaucasia” è sempre stata cruciale al nostro mondo, vecchio e nuovo. Da secoli nevralgica, quella zona tra il Ponto e il Caspio resta tuttora al centro delle speculazioni storico-economiche, geo-strategiche. Per noi, invece, restano molto interessanti le sue conformazioni culturali, interculturali.

Venendo dunque al nostro tema, credo che gli aspetti interculturali più marcati della figura, della creatività di Sayat Nova (1712? 1722?-1795? 1780?) siano messi in luce dai riflessi di un “clima”, emananti da uno “specchio”, da un rispecchiarsi di forme di civiltà contrassegnate da stratificati, sommersi e riemergenti tratti riconoscibili, distinti e connessi. Siamo infatti in un'area marcata, e attorniata, dalla forte presenza degli *'aşıql'* *aşuq-gusan*, “poeti d'amore”, “amanti e cantori d'amore”, “trovatori” (e va aggiunto subito che, più in particolare, in queste terre, al tramonto della società feudale, Tiflis ha fornito accoglienza e risonanza a tanti *aşuq* di varie provenienze, soprattutto dal XVIII secolo, per contribuire a mutuarne e riconoscerne gli apporti alla ricca, composita crescita culturale, regionale e urbana).

Il citato “specchio” – fonte di nuove apparizioni, manifestazioni, illusioni (*xäyal*) – rimanda, certo, alle immagini, evanescenti quanto la *surät*, la “figura”, il “viso”, la visione vagheggiata della persona amata, e, per i mistici, dell’Amato Vero (*Haqq*, Dio). Solo che, passando dal senso della vista a quello dell’udito, quello specchio saprebbe rinviare agli echi delle voci degli altri *’aşuq*, degli altri Amanti, dei Grandi, dei Maestri, dei Modelli. Eccoci arrivati all’incontro con una, “appartenenza”, quella di tali poeti/trovatori, i quali con le loro canzoni, le loro note, i loro poemi, o inni, vengono a praticare una “professione di fede”, una scelta accordata, come lo strumento musicale che li accompagna, a un itinerario d’Amore. Un cammino, soggetto agli abbagli di quello specchio e della mondanità, che si svolge e riavvolge tra continue rinunce e ricerche; un indirizzo che diventa essenzialmente il sostegno, la guida all’anelito a un’estrema Ricongiunzione, attraverso una Perdizione provocata dalla perdita del senno, per colpa o per merito di Amore. Lungo quel percorso, che è un travaglio, l’Amante, spaesato (*gärib*) prova a dire e ridire, a ricomporre, come un usignolo ferito da distacco e indifferenza, o da bagliori enigmatici, la propria canzone alla rosa. Fin qui siamo giunti alla identificazione del poeta nell’usignolo (*bülbül*), entrambe creature sperdute nel canto della lontananza dalla meta, dell’aspirazione: la persona amata, o l’Amore supremo, Dio. Sperduti nell’Oceano d’amore, quei poeti si lanciano la voce, nell’eco che è guida al perdersi, al fondersi negli altri, colleghi, viandanti, pellegrini, e nell’umanità intera. Con questo saremmo arrivati davanti a una forma dell’adozione spontanea, e, insieme, a una modalità del superamento e delle barriere, e dell’interculturalità, diretti all’assunzione di una lingua - capace di accomunare, stabilire connessioni per una Cultura unica e accettata. Lingua, la quale, sia pur declinata in varie lingue d’occasione e di elezione, mira a raggiungere una sintonia, un riconoscersi alla luce e nei segreti di quel linguaggio, mistico in diversa, variabile intensità.

Così, le composizioni di Sayat Nova, arrivate a noi, (composizioni che il Cantore stesso provvedeva a fissare, a raccogliere

in “quaderni”/däftär), in varie lingue, quali l’azerbaigiana, l’armena, la georgiana, ma trascritte in alfabeto armeno e georgiano), sembrano ricomporsi, al di là delle contingenze linguistiche, in un “linguaggio”, *mantiq* appunto. È questo un termine arabo-greco che viene a significare anche “logica”, “ragionamento organizzato”, argomentato, munito di accurata, sebbene faticosa, e ricercata espressività, grazie alla strumentazione musicale, alle modulazioni del canto, alle complesse e svariate strutturazioni poetiche.

Avremmo allora un “complesso” di condizioni sociali (ripetiamo che, nel caso specifico, facciamo riferimento a un nostro Settecento, e che ci troviamo più in particolare a Tbilisi, come a dimostrare che la collocazione in quell’età ancora feudale, si fa indice di una ben più ampia validità, potenzialità di espansione e coinvolgimento, radicamento nelle contrade del mondo), e avremmo a che fare con uno dei sistemi delle impostazioni di un discorso d’arte, soggetto alle contingenze, alle epoche e alle terre sotto il Cielo. Lo constatiamo nelle prove poetiche ed esistenziali, nel votarsi a un fine superiore, nel confrontarsi con i compagni e con il pubblico, in occasione di visite ai santuari, di pellegrinaggi, alle feste religiose e popolari, alle corti dei principi:

*Na qädär ki arşa yetsän, ay dädä,  
Zärnişançının näqqaşı deyärlär (...)*

*(...) Çox aşıqlar düşmiş eşqin qahrinä,  
Eşqä düşän dözmüz ağu zährinä  
Gürcistan sämtindä Tiflüz şährindä  
Sayat Nova - eşq yoldaşı deyärlär.<sup>1</sup>*

“Per quanto e come tu, Maestro, ti elevi su all’Empireo,  
Parlano di incisioni, castoni, fregi d’oro (...)

---

<sup>1</sup> -Molla Pänah Vaqif, *Äsärläri*, tärt. Prof. H. Araslı, Bakı, Azärbaycan. Dövlät Nəşriyyatı, 1957

”Tanti sono gli *’aşuq* caduti nelle pene di passione  
E chi cade in amore, ne resta intossicato,  
In contrada di Georgia, nella città di Tiflis,  
Sayat Nova si chiama amico dell’amore”.

È un cammino aspro, quello degli *’aşuq*, sempre in bilico sul precipizio che divide e unisce le pratiche, le credenze, le aspirazioni degli artisti e del pubblico appassionato, lungo il sentiero dove l’amante stende a terra e sacrifica la vita per raggiungere l’Amato, affinando all’estremo, cesellando, incidendo la sostanza, le articolazioni del proprio dire poetico. In tutti i casi (di Poeta e di Amante), siamo in cammino in compagnia di pellegrini, viandanti, dal “cuore folle” (*dāli, divanā kövül*) che palpita convulso al pensiero del traguardo, mai raggiunto, della maturità del Maestro:

*(...) Düşdüm aşkın deryasına dözmäyäräm lānginā,  
Canımda cäsäd qalmamış gālmäyäräm rānginā,  
Yeridim yerişämmädım aşışlıgın dānginā,  
Hala da jenä şagirdäm, pirimä jalvarıram (...)*<sup>1</sup>

“Sono caduto nel mare dell’amore, non resisto alle sue onde,  
In vita il corpo non mi resta, non attingo ai suoi colori,  
Ho camminato tanto, senza poter attingere all’altezza del  
Maestro *’ashuq*,

Ora ed ancora resto un apprendista, e come allievo imploro la mia Guida”.

Può elevare, ma può anche tormentare, umiliare, il bisogno vitale al quale si è votati, in qualità di Amanti. Cioè *’aşuq*, bisognosi sempre di chi li guidi all’altezza morale di Maestro, di chi li sospinga e accolga nella cerchia di chi professa quella stessa fede e disciplina. Essenziale, per gli *’aşuq*, risulta quello stato di *gārib*: strano, straniero, estraniato, esiliato, isolato sempre, nel percorso ricalcato nella ricerca della Patria, quella vera, celeste. Come il

---

<sup>1</sup> -A. Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, İstanbul, Remzi 1961



*gârib bülbül*, si diceva sopra: sfinito, e tuttavia carico della spinta a inerpicarsi sulle irte altitudini ad elevare in una canzone, con la voce ed il sospiro più intimi, il proprio strazio. È questo il racconto –esposto lungo le strofe e i loro movimenti e giri- del desiderio di restare folgorato dalla visione del volto di Dio. Già cantava Imadeddin *Nâsimi* (secoli XIV-XV), tra i massimi poeti in turco d’Azerbaijan:

*Canımı qıldım fâda şol dilberin didarına  
Aşiq oldur canını qıldı fâda didarına*

*Çünkü Mâcnun gördü ol üzündä haqqın surätin,  
Aşığın ma’ şuşqasi Leyli olur didarına...<sup>1</sup>*

“Io l’anima ho votato al volto suo di rubacuori,  
Amante è chi l’anima intera abbia speso al suo semblante

“Quando Mejnun vide in quel volto le sembianze del Signore,  
Amata dell’amante, nel viso suo, si è fatta Leylâ...”

Nella vicina Anatolia, Yunus Emre, sempre nei secoli XIII-XIV, recitava:

*Her nereye döner isem, aşq iledir işim benim,  
Odur gönlümde teşvişim, hem ıktır yoldaşım benim,*

*Işksızlara göynür özüm anınçun faş olur razım  
Görüceğiz aşıkları kaynar içim dışım benim...<sup>2</sup>*

“Dovunque mi rivolga, Amore a me s’affaccia, è lui  
Che mi abbaglia, è lui la luce mia compagna sulla via.

---

<sup>1</sup> -*Sayat Nova*, Târt. – Red. H. Araslı, Bakı, Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı 1963

<sup>2</sup> -G. Şakulaşvili, *I versi azerbaijani di Sayat Nova, secondo il Defter del principe Tejmuraz* (in georgiano), Tbilisi 1970

Ardo nel buio, per chi di amore è privo, e rivelo il mio segreto,

Brucio, riarso e dentro e fuori, alla visione degli amanti....”

Sforzo, tensione e fiamme che inceneriscono, anche in Sayat Nova, il quale rivive – *yana yana*, si dice e si ribadisce in turco: in preda all’ardore, bruciando di continuo)- attraverso tali impulsi, o marchi roventi, una tradizione intrecciata all’altra. Pensiamo ai poeti musulmani or ora citati, al sospiro/lamento del *sufi*, nel ricordo del lagno del *ney*/flauto, alle *Lamentazioni* di Gregorio di Narek, a San Giovanni Battista, uno dei più alti e antichi Protettori degli *’aşuq*, ai quali il santo concede di realizzare il desiderio così intenso, *murat*).<sup>1</sup> Sui passi intersecati di simili peregrinazioni viene a instaurarsi il dialogo dell’artista con la storia, con il percorso della propria arte, coltivata nel terreno sul quale le civiltà si incontrano e si ritrovano. Dialogo avviato, per statuto, pure con i cultori di quei generi poetici, con i rivali, i concorrenti (non i nemici):

*Saz (säs) tut, gir mäydana, ägär başarsan,  
Çixma pir yolundan, joxsa çaşarsan,  
Özgäjä quj qazsan, özün düşärsän,  
Oğul, o säbäti hörücü olma...<sup>1</sup>*

“(Leva la voce), con il saz, entra nell’arena, se hai le forze,  
La via segnata dal Maestro non lasciarla, ti smarrisci,  
Se scavi ad altri un pozzo, tu stesso poi ci cadi,  
Figliolo, non tessere mai trame a panieri di quel tipo...”.

Sembra di assistere a un torneo di cavalieri, nell’arena delle giostre che qui segnano il trionfo della canzone ineccepibile di chi celebra la lealtà, l’onore, l’amore. Continuiamo il cammino con i nostri *’aşuq*, sulle strade dell’esilio, nelle tappe che avvicinano a

---

<sup>1</sup> -Firdun Bay Köçärli, *Azərbaycan Ädəbiyyatı*, (İki cildä), I, Tärt. R. Qänbär Qızı, Red. A. Mirähmäöv, Bakı, Elm Nəşriyyatı 1978

una meta, instabile all'estremo, con soste presso le fonti d'acqua benedetta. Un'acqua, la quale, talvolta, in luogo di risanare i malati, i folli d'amore, ne riattizza il fuoco, travolgendo, rovesciando, affondando nella piena, o bruciando nelle fiamme gli standardi più superbi.

Un decisivo aspetto del dialogo perenne che si apre tra i cultori di questa disciplinata e bruciante poesia, è quello avviato con la "figura" vagheggiata, disegnata, pulsante nel proprio cuore, riecheggiante nelle parole pronunciate. Parole tratte, è vero, dall'immenso repertorio, ma ricollocate continuamente in un ambito che le dischiude (pari a conchiglie e perle) a nuovo splendore, a nuove risonanze, riassimilate, soppesate nelle scelte, stilistiche e filosofiche. Scelte, dedizioni, che portano al lungo, doloroso cammino del rimpianto, sulle tracce, sui riverberi di una voce, di una immagine nelle quali identificarsi e smarrirsi, perdersi assolutamente, nell'intricata, equivoca, sfuggente eppur vera definizione di quella visione; non dissimile dalle pieghe di un ventaglio fluttuante, dalle trame di un tessuto di seta e fili d'oro. Né sarebbe fuori luogo (non sarebbe cioè *mantıqsız*), nella continuità delle opposizioni, delle contraddizioni che tormentano Sayat Nova, un richiamo a *xälvät*, vale a dire al suo "isolamento, ritiro", non tanto per scelta, bensì per adesione forzata al monachesimo, dopo l'espulsione del Poeta dal palazzo di Eregli/Eraclio II, seguita poi dalla clausura in un convento, nel 1759, all'apice della sua creatività.

Sulle stratificazioni di questo "dire criptico", e grazie a quelle falde di vesti (*ätäk*), alle quali si tendono le mani in cerca di un appiglio, spunta e cresce vigoroso, ramificato, l'albero della poesia *aşuq*, mistica, gnostica, giocosa persino, o, all'apparenza, illogica. A innalzarsi è la voce, inconfondibile, di Sayat Nova, nelle varie lingue, negli accenti, nei disegni dei vari alfabeti e codici, compenetrati, nel complesso eppure "unificato", ricomposto, accordato canto dei "Folli d'amore". Portatori, quegli *aşuq*, nella loro follia farneticante e nondimeno regolata, di parole e parabole sapienti, esemplari, come le seguenti:

*Di gäl, däli könlüm, qulaq as mänä,  
Dilindän badduva verici olma.  
Nä sän yamanı gör, nä yaman säni,  
Şeytan damarına girici olma...<sup>1</sup>*

“Forza, mio cuore folle, prestami l’orecchio,  
Che la tua lingua non abbia mai a maledire,  
Tu, in te, non essere malvagio, né il male abbia a toccarti,  
Vigila attento, non entrare nella vena di Satana maligno”

A questo punto delle citazioni, che costituiscono una base per il nostro discorso, saremmo giustificati se tentassimo un azzardo. Vorremmo insomma sostenere che personaggi e protagonisti di quelle espressioni culturali, interculturali, riconsiderate nel loro insieme, quali *Aşuq Gärîb* (“L’Amante Spaesato”), e il *Gärîb Bülbül* (quell’Usignolo “Straniero”, ritenuto estraneo dalla sua amata Rosa, indifferente), non sono nomi a tal punto anonimi, o generici. Potrebbero ben essere questi, al contrario, i nomi, autentici, propri, distinti, ben più di un *täxällüs*, “nom de plume”), applicabili ai Ricercatori e ai Trovatori/inventori/continuatori delle formulazioni poetiche, capaci di rievocare, riecheggiare, riadattare le voci nei tempi. Ancora: *Aşuq Gärîb* e *Gärîb Bülbül* sono le personificazioni dei compagni che con la loro ombra e la loro voce accompagnano gli Amanti/*aşuq* lungo la strada che mena all’incontro d’Amore, (e di morte). Modelli, che danno luogo e stimolo alle creazioni d’arte in perenne movimento, nella ricerca di quelle che diremmo nuove “pronunce” di quel discorso- *mantiq*- linguaggio. Sono queste le imprese, le proiezioni delle storie delle differenze, ricomposte, accomunate dall’intesa, dalla comprensione e reinterpretazione dei segni, delle allusioni, dei cenni, degli enigmi, sul passo misurato da metri e pesi (*vâzn*) e rime/*qafiyä*, e i *rädif* (cioè la parola o i gruppi di parole che si ripetono dopo le rime).

---

<sup>1</sup> G. Bellingeri, *Molla Pänah Vaqif, Vita e Qoşma*, in “Quaderni del Seminario di Iranistica, Uralo-altaistica e Caucasologia dell’Università degli Studi di Venezia”, n. 21, Venezia 1983

Riprese, rimesse in sintonia, come negli *Ädäbi/Poetik Meclislär*, i risonanti “Salotti letterari” raccolti intorno al “Sole” di Xurşid Banu *Natävan*, Xan Qızı (1832-1897).<sup>1</sup>

Saranno intonazioni, elevazioni di versi, inni e canti, in assonanza con la stessa varietà che ci lascia intravedere, e udire, la dinamica della vita urbana di Tiflis/Tbilisi, nella sua concretezza, e nella sua valenza di simbolo sbalzato, distinto in quel *muhit*/ambito del mondo; nella agilità dei passaggi che non rompono gli schemi, che anzi li arricchiscono, li rendono flessibili, sinuosi, come la figura amata. Tali sono le testualità e le testimonianze di Sayat Nova che si schiudono, alla maniera condivisa, sotto il titolo, naturalmente in turco-azeri, di *ögütlämä, ilahi, divani, üçlämä*, e si voglia prestare ascolto anche solo alla terminologia specialistica, ai nomi dei variegati generi. Di tali “triadi”, triplicità (*üçlämä*) sentiamo una breve sequenza, tradotta dall’armeno in lingua turca azerbaigiana, e ritradotta quindi in italiano:

*Gäl, mäni dinlä, ej divanä könül,  
Heyanı sev, ädäbi sev, arı sev!  
Dünya senin olsa, ne apararsan,  
Allahı sev, pak ruhu sev, jarı sev!*<sup>2</sup>

“Vieni, mio cuore folle, e presta ascolto:  
Ama il pudore, ama il garbo nei modi, ama l’onore,  
Foss’anche il mondo intero tutto tuo, che cosa alla fin fine ne trarresti?!”

Ama il Signore, ama lo spirito puro, ama la tua compagna”.

Dunque, una delle caratteristiche del dire poetico di Sayat Nova è quella di ritrovarsi, anche in traduzione, nell’aria, nell’acustica, nelle sonorità, nel lessico proprio di un vasto ambito

---

<sup>1</sup> Imadeddin Näsimi, *Saçılmış Äsärleri*, Ön söz, tært. A. Säfärli, Bakı, Ma’rif 1985

<sup>2</sup> -Sajat Nova, *Qulaq as sözüümä, Şe’rler*, Tert. T. Ähmädoğ, Red. Miräli Seyyidov, Baky, Jazıçı 1988

“familiare”. Effettivamente, qui di sopra non troviamo solo una bella traduzione, in turco d’Azerbaijgian, dall’armeno. Ritroviamo anche una assidua rammemorazione, in armeno intessuto di termini specialistici, interculturali, una insistita riproposta di motivi determinati, convenuti, collaudati. E noi siamo presi tra gli anelli di simili reminiscenze, sollecitazioni (quasi fossero, metaforicamente, delle *zincirlämä*/concatenazioni della tradizione *’aşuq*). Siamo quindi sempre esposti, chiamati a un riecheggiarsi- *’aqs*, emanato da quegli specchi evocati all’inizio di questo intervento, in un mutuo rispecchiarsi, proiettato all’infinito della Creazione. Sottolineiamo: non si tratta poi di una generica “poesia” *’aşuq*, bensì di generi e modi poetici coltivati, ripresi, assunti, valorizzati, impreziositi, in lingua azerbaijgiana, in lingua georgiana, in lingua armena, ma più ancora, dicevamo, in un “linguaggio”. Sayat Nova pratica pure la forma *divanı* (da *Dîvân* /Canzoniere”? o da *Dîvân*/Consiglio? quasi un *vücudnamä*?) Segue uno stralcio:

56) *Divanı*

*Dedilär ki, Şah Xatai, çağırırım şahi-şah,  
Qalxar bu divanä könlüm, düşär dördä gahi-gah...*<sup>1</sup>

“Shah Khatai hanno detto, e io lo chiamo shah e shah,  
Sobbalza il cuore folle, cade e ricade nel dolore...”

Sono i segni del conforto che reca la citazione di Scià Xatai (1487-1524, il fondatore della dinastia Safavide di Persia, 1501-1736, poeta egli stesso, in turco d’Azerbaijgian, e altro celebre, formidabile protettore degli *’aşuq*), e al medesimo tempo vediamo, sentiamo i segni dello sconforto che recano i momenti dell’esistenza, bisognosi del sostegno invocato. Non andrebbero neppure dimenticati i giochi istituiti tra parole, che altre parole ancora riecheggiano, nella loro apparente ripetitività fonica:

---

<sup>1</sup> -*Dar Sejd-i Nava*, in G. Bellingeri, G. Vercellin (a c. di), *Studi eurasiatici in onore di M. Grignaschi*, "Eurasistica 5", Venezia, 1988

*Qäm, qähär älinä aldı yaşımı,  
Könül istär mina su, Sayat Nova.  
Gözlärimdän axıdıram yaşımı,  
Bir dejäni joxdur su, Sayat Nova...<sup>1</sup>*

“Pena e dolore raccolgono nei palmi il pianto mio,  
Il cuore anela a fresco smalto d’acqua, Sayat Nova,  
Lascio scorrere il pianto a fiumi dai miei occhi,  
Nessuno che mi salvi dalla piena del mio pianto...”

Saranno questi colori, questi ricami incisi, sofferti e variopinti (*zärnişançı...*, leggevamo sopra, e *rängâräng*) delle iridescenze azerbaigiane, intrecciate con quelle armenne e georgiane, a ispirare a Sayat Nova, nella stretta delle corde di *saz* e *kämänçä*, le scelte lessicali, multiple e armonizzate, capaci di accogliere, nella loro aura semantica, consolidata e vibrante, il trovatore-*’aşuq* alla ricerca di un’ardua, forse irraggiungibile, eppur sempre anelata riunione. La nostalgia che pervade la poesia del sufismo, islamico, è accolta, riproposta da Sayat Nova, aperto alle maniere di esprimere quel pensiero mistico, declinandolo in tre lingue e in un unico linguaggio, si ribadisce, combinato nei versi, nelle strofe. Riappare quindi la poesia, ritrovata, reinventata, recitata secondo quella “logica” *discorsiva*: resa comprensibile appunto dal linguaggio ordinato anche in azerbaigiano, nei suoi canzonieri/*däftär*.

Un unico linguaggio/*mantiq* verrebbe quindi a riproporsi, nella nostra ipotesi, per intonare, contestualizzare le lingue, percorse dal “motivo” adottato, inventato, trovato e ritrovato cioè, ed eseguito nel linguaggio messo a disposizione -dai tempi, dagli usi, dalle maniere più diffuse e accolte- di autori, ascoltatori, lettori, e colleghi (per esempio Xastä Qasım, Saili, Virani, e poi Vaqif, Vidadi, Saleh).<sup>2</sup> Al di là dell’etimologia delle parole, si dovrebbe

---

<sup>1</sup> -Z. Medulaşvili, *Sayat Nova*, Tbilisi... 2005

<sup>2</sup> -G. Bellingeri, «Dar Sejd-i Nava», in G. Bellingeri, G. Vercellin (a c. di), *Studi eurasiatici in onore di M. Grignaschi*, "Eurasistica 5", Venezia, 1988, pp. 215-232.

considerare quanto a Sayat Nova (e ai grandi *’aşuq*) stessero a cuore il suono, la voce applicata alla “frase”, l’alimento della radice più profonda dell’umanità, e del canto. “Frase” –sorretta da archi, come i ponti, come le sopracciglia della compagna- che in arabo e turco e persiano si dice *cümlâ*: “l’insieme”, un modo cioè di mettere insieme i sintagmi, per stare insieme ad intendersi, ad ascoltare, a meditare sullo “stupore”/*xäyrät* (diceva Füzuli: *xäyrät, ey dil...*), *cümlätän*. Tale stupore, in Sayat Nova (come nei famosi poeti azerbaigiani, quali i succitati Vaqif, Vidadi, e poi la signora/Domina/Fata *Aşiq Peri*)<sup>1</sup> sa vincere usanze e abitudini, nel momento in cui viene a confermarne il sentito, vissuto e sempre rinnovato linguaggio d’amore: inesauribile, quanto la Divina Creazione, quanto il processo creativo, dei quali il linguaggio/*mantıq* è riflesso, eco, estensione, eredità recepita e messa a frutto, nella condivisione, nelle forme delle interculturalità.

Certo, va ricordato che la pratica della costituzione di raccolte, di canzonieri/*dîvân* distinti in più lingue, era diffusa da tempo presso i grandi poeti classici, turcofoni, soprattutto. Sappiamo che il culmine della creazione veniva toccato dal poeta attraverso la scrittura di tre canzonieri, in persiano, arabo, e turco. Ancora, è opportuno ricordare, sia pur di sfuggita, che il fenomeno della turcofonia è ampio, profondo, antico, come si sapeva bene, per esempio in Karamania e nella cerchia degli *’aşuq*, dove tanti erano i cantori armeni che cantavano e componevano in turco.

Tuttavia, va anche precisato che nell’incontro e nell’uso delle varie lingue, il Poeta in questione, ben più che l’esibizione di una maestria virtuosistica (esibizione che pure si evidenzia), dimostra il coraggio, o l’impudenza, dell’apertura alla fede degli altri, alla celebrazione delle *Guide* altrui, ma anche proprie, riconosciute tali anche dal Nostro. Si riascoltino -tra i seguenti versi in armeno, tradotti in azerbaigiano, e poi da noi in italiano-. i motivi della *croce*, delle *huri* del Paradiso islamico, e del *vin*o, dei miscredenti,

---

<sup>1</sup> -Sayat-Nova, *Canzoniere armeno*, Ed. bilingue, a c. di P. Mildonian, Milano, Ariele 2015



o dei mistici, o degli *ʿaşuq*, magari al momento della iniziazione (*nasib*) da parte del Pîr:

*Öpüp asarlar xaçı,  
Yardan alarlar maçı (...)*

*Huri sänä ad verär,  
Sävginä qanad verär.  
Min cür dürlü jemäjä  
A'la şarab dad verär...<sup>1</sup>*

86) “...Le danno un bacio e poi si appendono la *croce*,  
Prendono baci e baci dall'amica (...)

Sono le *huri* che danno il nome a te,  
Le *huri* che all'amor tuo danno le ali,  
A mille e mille piatti e cibi succulenti  
I vini eccelsi danno un gusto”.

Qui, in fatto di esaltazione delle bellezze e delle qualità dell'Amata, e di *häsrät*/nostalgia, sarebbe il caso di inserire qualche strofa, *ʿashughanä*, dello squisito e già rammentato e celebrato Vaqif, considerato il fondatore della moderna letteratura d'Azerbaijan:

*Bir sänämin sinäsinä müştagam,  
Çox çäkiräm ahü zarı şamama!  
Män ha qaldım häsrät, älim yetişmüz,  
Sän get, gör cananı barı, şamama  
(...)Qurbanam Vaqifin bu xamäsinä  
Ki yazar därdini dost namäsinä,*

---

<sup>1</sup> -M. J. Rozbicki, «Intercultural Studies: the Methodological Contours of an Emerging Discipline», Introduction to M. J. Rozbicki (ed.), *Perspectives on Interculturality. The Construction of Meaning in Relationships of Difference*, New York, palgrave macmillan 2015, pp. 1-23

*Jetä bilmâz yarın şamamâsinä  
Olsa bu dünyanın varı şamama.<sup>1</sup>*

“Ho voglia di un bel seno,  
Mi lamento e lo chiamo, meloncino,  
Sono lontano, la mano non ci arriva,  
Da lei, fallo tu un salto, meloncino.  
(...)

Vaqif, la tua cannuccia mi commuove,  
scrive all’amica la pena dell’amore;  
Foss’anche il mondo intero un gran melone,  
Non sarebbe mai pari al melone d’amica, meloncino!”

Sono gli annunci, i segnali continui di uno sviluppo storico e culturale interattivo, avvenuto in queste terre, e grazie a quel linguaggio/*mantıq*, di cui stiamo parlando, e di cui Sayat Nova si serviva con dimestichezza e maestria. Quando venga ammesso che una simile apertura sia stata condivisibile ed effettiva (e quel “linguaggio” interverrebbe a confermarcelo), la multiculturalità, tema del nostro incontro, potrebbe recepire nelle proprie manifestazioni anche quella di una virtù elusiva, trasgressiva delle differenze: grazie alla corporalità lirica (*la voce*), che imprime un tono al linguaggio. Vale a dire ai pensieri, i quali possono esprimersi nelle più varie lingue, ma secondo quella “logica” che trasgredisce le frontiere, scegliendo un campo d’azione dilatato all’umanità, oltre la Transcaucasia, nel lancio ardito di ponti: nelle quotidiane scelte di un’arena più vasta, di un auditorio degno della Piazza del Mondo, nella geografia fisica e politica, terrena e celeste; e, soprattutto, nella voce della propria coscienza, morale, creativa. A conferma di un agire artistico che entra decisamente nella storia, si potrebbe ammettere che sarebbe stata la lingua “tatarà” (=

---

<sup>1</sup> Sajat Emirzade, Sarra Sarably, *Sajat Nova. Ja s xidžroj druga probudilsja*, Tbilisi, Meridiani 2017.

azerbaigiana) a svolgere un importante ruolo nello snodarsi di quel linguaggio/*mantıq*.

Sono esempi forse validi a dimostrare quanto l'etica degli *'aşuq* e l'arte di Sayat Nova, abbiano esercitato un notevole ruolo di rinnovamento e di apertura intellettuale nella storia delle lettere azerbaigiane (e prima ancora, si pensi ai capolavori di Füzuli). Viene da ribadire: nelle espressioni d'arte che implicano una scelta di campo, non contano tanto le lingue, quanto il condiviso linguaggio/*mantıq* profuso in quelle opere. Linguaggio che nasce dalla condivisione di "clima", ambiente, *muhit*, e logos, ossia la impostazione del discorso -quello degli *'aşuq*, come qui si è cercato di illustrare. Lingue differenti -a volontà, e a seconda di contingenze, occasioni di lavoro, appartenenza del pubblico-, ma parlate, scritte, cantate, interpretate secondo quell'unico linguaggio d'Amore A costo di pesanti ripetizioni, si direbbe che Sayat Nova ha saputo attraversare i generi e le lingue percorrendo il cammino aspro e logico di un linguaggio d'amore, nell'ascolto e nell'apprendimento sottile e intimo delle cadenze, degli impulsi dati da una "lingua franca". Lingua azerbaigiana – veicolo di motivi islamici a loro volta attinti a tradizioni religiose e culturali precedenti- scelta anche dagli *'aşuq* allofoni per le sue capacità di emanare i propri riverberi sull'armeno e sul georgiano, come a riattivare i ricordi antichi ancora vivi in epoca cosiddetta "medievale", ma in realtà decisamente avviata alla modernità quanto alla evoluzione condivisa del linguaggio d'arte.

**İSAXAN VƏLİYEV**  
*(Azərbaycan)*

**AZƏRBAYCAN KONSTITUSİYASI MULTİKULTURAL  
DƏYƏRLƏRİN İNKİŞAFINA REAL HÜQUQİ TƏMİNAT  
YARATMIŞDIR**

**Key words:** *Constitution of Azerbaijan, the Declaration of Independence states, human rights, political pluralism*

**Summary**

In the article it is stated that the Constitution of the country which is the national strategic document, embodies human rights, political pluralism, multi-types and equality of the property forms, legal restriction of the power, freedom of speech, thought, press, conscience and the other democratic values by defining the conceptual beginning of organizing of state power. In this sense, the Constitution of Azerbaijan also implements the ideological function. However, this ideology is not intended to protect the positions of any group or political force as in the totalitarian regimes, but generally serves to the assurance of the legal-democratic development of society.

It is important for the Constitution of the country to have a very important integrative-connecting function in society. The modern world realities make important demands for the national constitutions such as struggling with the sharp forms of political, national-ethnic and religious radicalism that divides the society into opposite parties, ensuring the unity and indivisibility of the state. In this sense, it should be also emphasized that the Constitution of Azerbaijan is a high-level document promoting political consensus, ethnic-national and religious tolerance and multiculturalism in society.

The location of our country historically in the necessary geo-political area and owning a rich hydrocarbon reserves have had a decisive impact on the development of the thought of tolerance in Azerbaijan. Especially in the 19th century, drilling of the first oil fields by industrial method in Baku created an incentive for Azerbaijan to gain oil magnates from different countries. An obvious example of this is the important projects in Baku carried out by Nobel Brothers at that time.

The complicated socio-political processes and the struggling of the united nations within empire for the freedom that took place in the tsarist Russia in the beginning of the 20th century gave an opportunity to Azerbaijan to proclaim its independence on May 28, 1918. The Declaration of Independence states that the attributes belonging to a democratic state - the belonging of the power to the public, the providing of civil-political rights of citizens, the creation of available conditions for the free development of all peoples and persons regardless of their nationality, religion, class, secularity and sexuality, and ultimately, reflecting the principles such as the division of the power truly incarnate the desire for a sovereign, democratic, legal state, as well as tolerance. However, during the period of existence from 23-months the People's Republic of Azerbaijan did not achieve the creation of legal guarantees of freedom of conscience, but in the Constitutions adopted during the former Soviet Union, this norm was of declarative kind.

The Constitution of the Republic of Azerbaijan, adopted on November 12, 1995, does not only define the country's future development priorities as well as sets up forefront the provision of human rights and freedoms as a supreme goal of the state. In the Article 18 of the Constitution, regulating direct religious and state relations, is stated: "I. Religion in the Republic of Azerbaijan is separate from the state. All religious beliefs are equal before the law. II. Sharing and promoting religions that are opposite to the principles of humanity or humiliate human dignity are prohibited. III. The state education system is secular. "

In Article 48 of the Basic Law, the freedom of conscience has been stated: "I. Everyone has the right to freedom of conscience. II. Everyone has the right to independently determine his / her attitude to religion, profess to any religion alone or with others, or not to profess to any religion, to express and share his or her convictions regarding his/her religion. III. Religious rituals are free, in case of not violating public order or contradicting public morality. IV. Religious belief and conviction do not justify the violation of law. "

Over the past 25 years, the Republic of Azerbaijan has successfully worked to realize total freedom of conscience in the country fulfilling its obligations under its Constitution, as well as the international conventions and treaties to which it has joined. The establishment of the State Committee for Religious Affairs in 2001 for the purpose of implementing a unique state policy in the religious sphere has opened a qualitatively new

stage in the regulation of state-religion relations. The Committee worked on the civil regulation of religious relations, based on the normative-legal Acts that provide for the freedom of conscience in the country, including the Law on Freedom of Religion, dated to August 20, 1992.

At present, there are 3 Jewish communities in the country - mountainous, adjacent and georgian jewish communities. There are several jewish synagogues, cultural centers and schools in Baku, Oguz and Guba. On March 9, 2003, Europe's largest synagogue was put into function in Baku. The Red settlement in Guba is the only place where the mountain jews compactly live in the post-Soviet area.

In 1999, the Catholic community was registered, favourable condition was created for the community members who had previously conducted religious ceremonies at home. In 2000, a specific building was turned into a church with the purpose of worship. In the following years, according to the agreement between the Government of Azerbaijan and the Vatican, the Roman Catholic Church was built on Nobel Avenue in Baku. The head of the Church, Iohann Paul II, visited Baku in May 2002, met with state officials, public representatives and highly appreciated the existed tolerance in the country. "Tolerance relations between religions can be a good example for many countries in the world," he said.

As the President of the country said in his speech at the 4th Baku International Humanitarian Forum: "We are talking about dialogue among civilizations. But at the same time, some statements stating that multiculturalism has collapsed and multiculturalism has no future dissappoint us. These are very dangerous statements. I should note that multiculturalism does not have alternative in modern world. Because the absolute majority of countries in the world are multinational. If multiculturalism (including the dialogue of civilizations, as well as religious cooperation) has failed, what can be alternative of this? This is discrimination, racism, xenophobia, islamophobia, and anti-semitism".

All this reaffirms that the existence of inter-religious cooperation in the Republic of Azerbaijan is connected with the political predicament of the republic's leadership. Over the only past five years, public and political figures and Nobel laureates from more than 100 countries have taken part in the forum that serves to inter-religious dialogue and settlement of the nations in the tolerant condition.

It is not accidental that the first multi-cultural organization established in the world by the Order of the President of the country is the

International Baku Multicultural Center. The Center has signed agreements with a number of states on religious cooperation and teaching of Azerbaijani model, which does not have analogues of multiculturalism in higher education institutions of different European countries.

The author rightly points out that during the period such as the democratic processes in Azerbaijan are gradually deepening, legal state and civil society are developing, the implementation of the basic provisions of the Constitution, the comprehensive use of the opportunities that has been created for the renewal of all areas of the republic's life, require great effort and responsibility from every citizen. The most important task that lies ahead is to deeply absorb the basic principles of the Constitution, to apply it to the life of the republic and to realize its guarantees.

Müstəqil Azərbaycanda hüquqi dövlət quruculuğu prosesinin, eləcə də cəmiyyətin iqtisadi və sosial-siyasi sisteminin fundamental əsaslarını müəyyən edən ilk milli Konstitusiyanın qəbulundan 23 il ötür. 1995-ci il noyabrın 12-də ümumxalq referendumu yolu ilə qəbul olunmuş Konstitusiyamız müasir dünyanın sivil dəyərlərinə və qanun yaradıcılığı təcrübəsinə, xalqımızın çoxəsrlik dövlətçilik ənənələrinə, milli və ümumbəşəri prinsiplərə söykənərək demokratik, hüquqi və dünyəvi dövlət quruculuğu üçün möhkəm təməl yaratmışdır.

Hüquqi dövlət quruculuğu yolunda inamla irəliləyən, Avratlantik məkana inteqrasiya kursunu inamla həyata keçirən Azərbaycanda Konstitusiya ən ali qüvvəyə malik olan, insan, dövlət və cəmiyyət münasibətlərinin əsaslarını nizamlayan hüquq normaları sistemidir. Azərbaycan Konstitusiyası xalqın dövlətçilik iradəsini, suverenliyi ifadə edən əsas qanun olmaqla, insan və vətəndaş hüquq və azadlıqlarını, ictimai-siyasi institutların fəaliyyətini, hakimiyyət bölgüsü prinsipini tənzimləyir, vətəndaş cəmiyyətinin formalaşmasının hüquqi əsası qismində çıxış edir.

Milli strateji sənəd olan ölkə Konstitusiyası dövlət hakimiyyətinin təşkilinin konseptual başlanğıcını müəyyən etməklə, insan hüquqları, siyasi plüralizm, mülkiyyət formalarının çoxnövlüü və bərabərliyi, hakimiyyətin qanuni məhdudlaşdırılması, söz, fikir, mətbuat, vicdan azadlıqları və digər demokratik dəyərləri özündə

cəmləşdirir. Bu mənada, Azərbaycan Konstitusiyası həm də ideoloji funksiyanı həyata keçirmiş olur. Lakin bu ideologiya totalitar rejimlərdə olduğu kimi, hər hansı qrupun və ya siyasi qüvvənin mövqələrinin qorunmasına deyil, ümumilikdə cəmiyyətin demokratik-hüquqi inkişafının təminatına yönəlmişdir.

Ölkə Konstitusiyasının cəmiyyət üçün çox mühüm integrativ – birləşdirici funksiyaya malik olması mühüm şərtlərdəndir. Belə ki, müasir dünya reallıqları milli konstitusiyalar qarşısında cəmiyyəti qarşı tərəflərə bölən, ziddiyyət yaradan siyasi, milli-etnik və dini radikalizmin kəskin formaları ilə mübarizə aparmaq, dövlətin vahidliyini, bölünməzliyini təmin etmək kimi vacib tələblər qoyur. Bu mənada, Azərbaycan Konstitusiyasının cəmiyyətdə siyasi konsensusu, etnik-milli və dini dözümlülüyü, multikulturalizmi təşviq edən ali sənəd olması da xüsusi vurğulanmalıdır.

Ümummilli lider Heydər Əliyevin müstəqil dövlətçilik qarşısında tarixi xidmətlərindən biri kimi ərsəyə gəlmiş müstəqil Azərbaycan Respublikasının Konstitusiyasında vətəndaşların vicdan azadlığı da qırmızı xətlə keçir. Bu da təsadüfi deyildir – vicdan azadlığının təmin olunması demokratik cəmiyyətlərin və dövlətlərin ümumi inkişafının təməl şərtlərindən biri sayılır. Əsrlər boyu mövcud olmuş dini və etnik-milli tolerantlığa verilən konstitusion hüquqi status dünyəvi dövlət modelini seçmiş respublikamızda insanların müqəddəs inanclarına necə böyük həssaslıqla, hörmətlə yanaşıldığını bir daha sübuta yetirmişdir.

Azərbaycanda tolerantlıq düşüncəsinin inkişafına tarixən ölkəmizin mühüm coğrafi-siyasi məkanda yerləşməsi və zəngin karbohidrogen ehtiyatlarına malik olması da həlledici təsirini göstərmişdir. Xüsusən də XIX əsrdə Bakıda sənaye üsulu ilə ilk neft mədənlərinin qazılması Azərbaycana müxtəlif ölkələrdən neft maqnatlarının gəlməsinə stimül yaratmışdır. Nobel qardaşlarının həmin dövrdə Bakıda həyata keçirdiyi mühüm layihələr buna əyani misal göstərilə bilər.

XX əsrin əvvəllərində çar Rusiyasında cərəyan edən mü-rəkəb ictimai-siyasi proseslər, imperiya daxilində bir araya gətirilmiş



xalqların azadlıq uğrunda mübarizəyə qalxması 1918-ci il mayın 28-də Azərbaycana istiqlaliyyətini elan etmək fürsəti yaratmışdır. İstiqlal Bəyannaməsində demokratik dövlətə məxsus atributların – hakimiyyətin xalqa məxsusluğu, vətəndaşların mülki-siyasi hüquqlarının təmini, bütün xalqların və hər bir kəsin milli, dini, sinfi, silki və cinsi mənsubiyyətindən asılı olmayaraq, azad inkişafı üçün şəraitin yaradılması, ən nəhayət, hakimiyyət bölgüsü kimi prinsiplərin əksini tapması suveren, demokratik, hüquqi dövlət yaradılması istəyinin, habelə toleranlığın həqiqi təcəssümü olmuşdur. Bununla belə, Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti 23 aylıq mövcudluğu dövründə vicdan azadlığının hüquqi təminatlarının yaradılmasına nail olmamış, keçmiş Sovetlər Birliyi dönəmində qəbul edilmiş konstitusiyalarda isə bu norma deklarativ xarakter daşmışdır.

Rusiyanın hərbi müdaxiləsi nəticəsində AXC-nin süqutundan sonra mərkəzin “vahid sovet xalqı” formalaşdırmaq məqsədinə xidmət edən beynəlmiləçilik ideologiyası, digər respublikalarda olduğu kimi, Azərbaycanda da etnik toleranlığın güclənməsinə təkan vermişdir. Lakin ateizm siyasəti yürüdən imperiya ayrı-ayrı xalqların mental dəyərlərinin, mədəniyyətinin, dininin inkişafına yol verməmiş, milli identikliyə qarşı dözümsüzlük nümayiş etdirmişdir. Yalnız ötən əsrin 70-80-ci illərində – ulu öndər Heydər Əliyevin sovet Azərbaycanına rəhbərliyi dövründə totalitar rejim xalqımızın toleranlıq düşüncəsinə hakim kəsilə, onu öz milli-mənəvi, dini dəyərlərindən, adət-ənənələrindən ayıra bilməmişdir. Bu illərdə məhz Heydər Əliyevin himayəsi altında onlarca məscid tarixi abidə adı altında qorunub saxlanılmış, əsaslı təmir edilmiş, xalqa qaytarılmışdır.

Azərbaycan 1991-ci ildə dövlət müstəqilliyini bərpa etdikdən sonra ölkədə hüquqi dövlət ideyasının reallaşmasına zəmin yaradılması, ölkədə milli-mənəvi dəyərlərə qayıdış, mənəvi intibahın başlanması xalqın gələcək taleyi ilə bağlı bir sıra aktual problemlərin həlli zərurətini də ön plana çıxarmışdı. 1991-ci il oktyabrın 18-də qəbul edilmiş “Azərbaycan Respublikasının Dövlət müstəqilliyi haqqında Konstitusiya Aktı”nda isə vicdan azadlığı ilə bağlı konkret tənzimləyici hüquqi normalar yer almamışdı. Eyni zamanda, müstə-

qilliyin ilk illərində respublikamızda milli, etnik və dini zəmində se-paratçılıq meyilləri baş qaldırmışdı.

Yalnız 1993-cü ilin iyununda tanınmış ictimai-siyasi xadim Heydər Əliyevin xalqın tələbi ilə siyasi hakimiyyət rəhbərliyinə qa-yıdılarından sonra ölkədə qanunçuluğun və hüquq qaydalarının bər-pası istiqamətində kompleks tədbirlərin həyata keçirilməsi prosesi geniş vüsət almışdır. Azərbaycanda xaos və anarxiya mühitinə son qoyulmuş, hüquqi, siyasi və iqtisadi islahatlara start verilmişdir.

Ulu öndər Heydər Əliyev dövlətin təməlinin möhkəm siyasi-hüquqi əsaslar üzərində qurulması üçün, ilk növbədə, müstəqil Azərbaycanın ilk Konstitusiyasının hazırlanaraq qəbul edilməsini vacib saymışdır. Ümummilli liderin rəhbərliyi altında 6 ay müddə-tində hazırlanan və 1995-ci il noyabrın 12-də ümumxalq səsverməsi yolu ilə qəbul olunan Konstitusiya ölkənin gələcək inkişaf prioritet-lərini müəyyənləşdirməklə yanaşı, insan hüquq və azadlıqlarının tə-minatını dövlətin ali məqsədi kimi ön plana çıxarmışdır. Konstitusi-yanın bilavasitə din və dövlət münasibətlərini tənzimləyən 18-ci maddəsində göstərilir: “I. Azərbaycan Respublikasında din dövlət-dən ayrılır. Bütün dini etiqadlar qanun qarşısında bərabərdir. II. İn-san ləyaqətini alçaldan və ya insanpərvərlik prinsiplərinə zidd olan dinlərin yayılması və təbliği qadağandır. III. Dövlət təhsil sistemi dünyəvi xarakter daşıyır”.

Göründüyü kimi, dinin dövlətdən ayrı olması, eyni zamanda, bütün dini etiqadların qanun qarşısında bərabərliyi, dövlət təhsil sis-teminin dünyəvi xarakter daşması ilk milli Konstitusiyada konkret şəkildə təsbit olunmuşdur. Ümummilli lider Heydər Əliyev dövlətlə dini qurumlar arasındakı münasibətləri şərh edərkən demişdir: “Azərbaycan öz Konstitusiyasına görə, həm də dünyəvi bir dövlət-dir. Dövlət ilə dini qurumlar arasındakı münasibətlər Azərbaycan Respublikası Konstitusiyasının müvafiq müddəaları ilə, “Dini eti-qad azadlığı haqqında” Qanunla və digər qanunvericilik aktları ilə tənzimlənir. Biz dini, ilk növbədə, mədəniyyətin, tarixi irsin, milli

mentalitetin bir fenomeni və ayrılmaz hissəsi kimi qəbul edirik”.<sup>1</sup> Əsas Qanunumuzun 48-ci maddəsində isə vətəndaşların vicdan azadlığı təsbit olunmuşdur: “I.Hər kəsin vicdan azadlığı vardır. II. Hər kəsin dinə münasibətini müstəqil müəyyənləşdirmək, hər hansı dinə təkbaşına və ya başqaları ilə birlikdə etiqad etmək, yaxud heç bir dinə etiqad etməmək, dinə münasibəti ilə bağlı əqidəsini ifadə etmək və yaymaq hüququ vardır. III. Dini mərasimlərin yerinə yetirilməsi, ictimai qaydanı pozmursa və ya ictimai əxlaqa zidd deyildirsə, sərbəstdir. IV. Dini etiqad və əqidə hüquq pozuntusuna bəraət qazandırmır”.<sup>2</sup>

Azərbaycan Konstitusiyasında dini azadlıqlarla bağlı yer almış müddəalar həm də respublikamızın qoşulduğu beynəlxalq konvensiyaların mahiyyətindən irəli gəlmişdir. Ağır müharibə və münafişlər əsri kimi dəyərləndirilən XX yüzilliyin gerçəklikləri təsdiqləmişdir ki, toleranlığı inkişaf etdirmədən ayrı-ayrı xalqların vahid solum kimi sivil birgəyaşayışı, habelə insan hüquq və azadlıqlarının etibarlı şəkildə qorunması mümkün deyildir. Tolerantlıq düşüncəsinin inkişafında Birləşmiş Millətlər Təşkilatının 1948-ci il 10 dekabr tarixli “İnsan hüquqlarına dair Ümumi Bəyannamə”si mühüm əhəmiyyətə malik olmuşdur. Bəyannamədə göstərilir ki, “İnsan ailəsinin bütün üzvlərinə məxsus ləyaqətin etirafı və onların bərabər, ayrılmaz hüquqları azadlıq, ədalət və ümumi dünyanın əsasını təşkil edir”.

Avropa Şurasına üzv dövlətlərin rəhbərlərinin 1993-cü il oktyabrın 8-9-da Vyanada keçirilmiş zirvə toplantısında isə irqçiliyin yüksəlişi; xaricilərə qarşı qərəzli münasibət və antisemitizm; dözümsüzlük mühitinin inkişafı; əsasən, mühacirlərə və mühacir mənşəli insanlara qarşı zorakılıq aktlarının artması; aqressiv millətçilik və etnomərkəzcilik formasında xaricilərə qarşı yeni qərəzli münasi-

---

<sup>1</sup> "Demokratik cəmiyyətdə dinin və əqidənin rolu: terrorizm və ekstremizmə qarşı mübarizə yollarının araşdırılması" mövzusunda beynəlxalq konfransın açılış mərasimində Heydər Əliyevin nitqi.10.10.2002. [http://files.preslib.az/projects/toplu/v2/f3\\_12.pdf](http://files.preslib.az/projects/toplu/v2/f3_12.pdf)

<sup>2</sup> Azərbaycan Respublikasının Konstitusiyası.<https://www.president.az/azerbaijan/constitution>

bətin inkişafı ilə bağlı həyəcan təbili səslənmişdir. Bunun nəticəsi olaraq irqçilik, xaricilərə qarşı qərəzli münasibət, antisemitizm və dözümsüzlüyə qarşı mübarizə üzrə Fəaliyyət Planı qəbul olunmuşdur. Bu sənəd cəmiyyətin səfərbərliyi, belə hallarla mübarizəyə yönəlmiş təminat və siyasətlərin təkmilləşdirilməsi, habelə səmərəli icrası üçün görüləcək tədbirləri özündə əks etdirmişdir.

Azərbaycan Respublikası ötən 25 ildə, həm öz Konstitusiyasından, həm də qoşulduğu beynəlxalq konvensiya və sazişlərdən irəli gələn öhdəlikləri uğurla reallaşdıraraq ölkədə vicdan azadlığının tam bərqərar olmasına çalışmışdır. Dini sahədə vahid dövlət siyasətinin həyata keçirilməsi məqsədilə 2001-ci ildə Dini İşlər üzrə Dövlət Komitəsinin yaradılması dövlət-din münasibətlərinin tənzimlənməsində keyfiyyətə yeni mərhələ açmışdır. Komitə ölkədə vicdan azadlığının təminatına xidmət edən normativ-hüquqi aktları, o cümlədən 20 avqust 1992-ci il tarixli “Dini etiqad azadlığı haqqında” Qanunu əsas tutaraq dini münasibətlərin sivil şəkildə tənzimlənməsinə çalışmışdır.

Qeyd edək ki, sözügedən qanun dövlət və dini qurumlar; din və məktəb; dini icma, dini idarə və mərkəzlər; dini təhsil; dini qurumların dövlət qeydiyyatına alınması, onların ləğvi; dini qurumların mülkiyyəti, istehsal və təsərrüfat fəaliyyəti; dini ayin və mərasimlərin keçirilməsi; ümumiyyətlə, din və onunla əlaqəli olan təsisatlar arasındakı münasibətləri tənzimləyir. Qanuna əsasən, Azərbaycan Respublikasında fəaliyyət göstərən bütün dini qurumlar bərabər hüquqlara malikdir.

Azərbaycanda din dövlətdən ayrı olsa da, ulu öndər Heydər Əliyev cəmiyyətin saflaşmasında, insanların mənəvi kamilləşməsində İslamın müstəsna rolunu daim önə çəkmiş, həmçinin müqəddəs kitabımız olan “Qurani-Kərim”in əxlaqi-tərbiyəvi əhəmiyyətini xüsusi qeyd etmişdir. Heydər Əliyev qeyd etmişdir ki, İslam dini ümumbəşəri mənəvi dəyərlərin mühüm tərkib hissələrindən biri olub Şərqdə sivilizasiyanın inkişafının, insan təfəkkürü və onun təkamülünün müəyyən mərhələsində meydana gələn planetar miqyaslı sosial, tarixi hadisə və fenomendir.

Ulu öndər Heydər Əliyev ölkədə mövcud olan dini ziyarətgahların təmiri və bərpaşına, qorunmasına da xüsusi diqqət ayırmışdır. Ulu öndər hələ 1994-cü ildə Bibiheybət məscidini ziyarət etmiş, onun təmiri və bərpası ilə bağlı göstərişlərini vermişdir. 1997-ci ildə Heydər Əliyevin göstərişi ilə Bibiheybət məscidinin bərpasına vəsait ayrılmış, 1998-ci il iyulun 12-də ümummillli liderin iştirakı ilə ziyarətgahın böyük bir hissəsinin açılışı olmuşdur.

Ümummillli lider Heydər Əliyev ölkədə mütərəqqi İslam dəyərlərinin inkişafına xüsusi diqqət yetirməklə yanaşı, başqa dinlər üçün də tolerant mühitin yaradılmasını təmin etmiş, dini konfessiya-lar arasında qarşılıqlı hörmətə söykənən münasibətlərin formalaş-masına çalışmışdır. 1999-cu ildə katolik icması dövlət qeydiyyatına alınmış, əvvəllər dini ayinləri evlərdə icra edən icma üzvlərinə lazı-mi şərait yaratmışdır. 2000-ci ildə ibadətlərin yerinə yetirilməsi məqsədi ilə xüsusi bina ayrılaraq kilsəyə çevrilmişdir. Sonrakı illər-də Azərbaycan hökuməti ilə Vatikan arasındakı razılığa əsasən, Ba-kının Nobel prospektində Roma katolik kilsəsi inşa olunmuşdur. Kilsənin başçısı II İohann Pavel 2002-ci ilin may ayında Bakıda sə-fərdə olmuş, dövlət rəsmiləri, ictimaiyyətin nümayəndələri ilə görüş-şərək ölkədəki mövcud tolerantlığı yüksək qiymətləndirərək, – “Azərbaycanda dinlər arasındakı tolerantlıq münasibətləri dünyanın bir çox ölkələri üçün yaxşı nümunə ola bilər”, – demişdir.

Hazırda Azərbaycanda 3 yəhudi icması - dağ, əşkinazi və gürcü yəhudi icmaları mövcuddur. Bakı şəhərində, Oğuz və Quba bölgələ-rində bir neçə yəhudi sinaqoqu, mədəni mərkəzi və məktəbi fəaliyyət göstərir. 2003-cü il martın 9-da Bakıda Avropanın ən böyük sinaqoqu istifadəyə verilmişdir. Qubadakı Qırmızı qəsəbə isə postsovet məka-nında dağ yəhudilərinin kompakt yasadıqları yeganə məkandır.

Hələ 2003-cü ilin oktyabr ayında andiçmə mərasimində “Mən hər bir azərbaycanlının Prezidenti olacağam” deyən Azərbaycan Prezidenti cənab İlham Əliyevin milli mədəniyyətin və dini dəyərlə-rin qorunması, inkişaf etdirilərək gənc nəsillərə çatdırılması ilə bağlı siyasəti də çağdaş dövrün reallıqları ilə şərtlənir. Dövlət başçısı he-sab edir ki, müasir qloballaşma dövründə elmi-texniki tərəqqinin

sürətli inkişafı real həyatda fantastik nailiyyətlərə, mütərəqqi dəyişikliklərə yol açsa da, bu prosesin mədəni və dini-mənəvi irsə müəyyən təhlükə meyilləri də özünü qabarıq göstərir.

Azərbaycan Prezidenti bu fikirdədir ki, müasir dünyada qloballaşma prosesinin nəticəsi kimi ortaya çıxan sivilizasiyalararası toqquşma və ziddiyyətlər hər bir xalqın dini dəyərlərinin qorunması məsələsini çağdaş zamanın aktual məsələlərindən birinə çevirmişdir. Dövlət başçısı total mədəniyyətin mütərəqqi cəhətlərinin mənimlənməsi tərəfdarı kimi çıxış etməklə yanaşı, xalqın özünəməxsusluğunu şərtləndirən milli və dini dəyərlərin qorunmasını da vacib məsələ kimi önə çəkir.

Cənab İlham Əliyev son illərdə tarixi-mədəni irsin, milli-mənəvi dəyərlərin dirçəldilməsinə, xüsusən də dini ziyarətgahların əsaslı təmirinə və yenidən qurulmasına xüsusi diqqət ayırmışdır. Azərbaycan Prezidentinin İslam mədəniyyəti nümunələri olan tarixi-memarlıq abidələrinin, məscidlərin, ziyarətgahların, müqəddəs dini sitayiş və inanc yerlərinin təmiri, bərpaı ilə bağlı sərəncamlar imzalaması və bu işi şəxsi nəzarətinə götürməsi deyilənləri bir daha təsdiqləyir. Son 10 ildə Bibiheybət, Təzəpir, Əjdərbəy, Nardaran, Mir Möhsün ağa və digər məscid və ziyarətgahlar əsaslı təmir olunmuş, onların təchizatına lazımı diqqət ayrılmışdır. Ötən ilin dekabrında Bakının Binəqədi rayonu ərazisində Cənubi Qafqazın ən böyük ibadətqahının – Heydər Əliyev məscidinin istifadəyə verilməsi də bu baxımdan xüsusi vurğulanmalıdır.

Azərbaycan Prezidentinin cəmiyyətin mühüm təbəqəsi olan dindarlarla mütəmadi görüşləri, onların dini-mənəvi ehtiyaclarına həssaslıqla yanaşması, müxtəlif dini bayram və mərasimlərdə şəxsən iştirak etməsi cəmiyyətdə etnik-dini dözümlülüyn təbliğində mühüm rol oynayır. Dövlətin bu sahəyə diqqət və qayğısı Azərbaycandakı bütün mövcud milli-etnik qrupları, dini-mənəvi təşkilatları əhatə edir. Bu gün respublikamızda dünya dinləri ənənəvi olaraq qarşılıqlı etimad və əmin-amanlıq şəraitində fəaliyyət göstərir, yüzlərlə İslam və qeyri-islam dini icmaları öz etiqadlarını azad və sərbəst şəkildə icra

edirlər. Son illərdə ölkədə 500-dən artıq dini icmanın dövlət qeydiyyatından keçməsi də tolerantlığın bariz təcəssümü sayıla bilər.

Ölkədə vicdan azadlığının təmini istiqamətində həyata keçirilən ardıcıl dövlət siyasəti, bununla bağlı yaradılmış hüquqi təminatlar Azərbaycanın həm də multikultural məkan kimi tanınmasını təmin etmişdir. Təsadüfi deyildir ki, son illər bir sıra iqtisadi, siyasi və humanitar beynəlxalq tədbirlərin keçirilməsi məkanı kimi Bakı şəhərinə üstünlük verilir. Bu, əhalisinin böyük qismi müsəlman olan Azərbaycanda multikulturalizm sahəsində əldə edilmiş təcrübənin, dinlərarası dialoq mühitinin bəşəri miqyasda yüksək dəyərləndirildiyini göstərir. Yəni nisbətən yeni anlayış olmasına baxmayaraq, multikulturalizm əsrlər boyu xalqımıza xas olan keyfiyyətdir.

Azərbaycan Konstitusiyası özünün demokratik mahiyyəti ilə cəmiyyət həyatının bütün sahələrində tolerantlıq düşüncəsini təsbit və təşviq edir. Çünki ictimai münasibətlər sisteminin sivil şəkildə tənzimlənməsi, ilk növbədə, insanların əks-fikrə dözümlülük səviyyəsindən asılıdır. Bu mənada, insanlar təkcə dini, irqi və milli məsələlərdə deyil, həm də ailədaxili münasibətlərdə, işgüzar-iqtisadi, habelə siyasi fəaliyyətdə tolerant olmağa çalışmalıdırlar. Məsələn, ailədə tolerantlıq ailə üzvlərinin hüquqlarına hörmətlə yanaşılmasını, hər hansı səbəbdən məişət zorakılığına yol verilməməsini nəzərdə tutur. Şübhəsiz, bu tolerantlıq xalqın tarixən formalaşmış ailə dəyərləri çərçivəsində olmalı, etik normaları aşmamalıdır.

Bazar iqtisadiyyatı şəraitində iqtisadi tolerantlıq da işgüzar əlaqələrin və təsərrüfat münasibətlərinin sivil məcrada qurulmasını təmin edir. Yəni hər bir bazar subyekti iqtisadi rəqabətin mövcudluğunu və zəruriliyini dərk edərək iqtisadi fəaliyyətini müəyyən qaçılmaz reallıqlara uyğun qurmağa çalışır. Eyni zamanda, siyasi fəaliyyətdə də dözümlülük ən vacib şərtlərdən biridir.

Əslində, bu gün dünyada mövcud olan problemlərin böyük əksəriyyəti də məhz tolerantlıq prinsipinə riayət olunmamasından irəli gəlir. Bəzi hallarda terrora, qarşıdurmalara, münaqişələrə rəvac verən başlıca amillərdən biri də milli-etnik və dini tolerantlığın lazımı səviyyədə inkişaf etməməsidir. Bu problem təkcə dövlətlərin de-

mokratik inkişaf səviyyəsi ilə deyil, həm də ayrı-ayrı millətlərin, xalqların milli yaşam tərzini, psixologiyası ilə bağlıdır. Dini, siyasi, irqi və s. dözümsüzlüyün zəifləməsi son nəticədə bəşəriyyətin tarixən can atdığı sivil dəyərləri sarsıdır. Sivilizasiyaların toqquşması isə son nəticədə sivil dünyanın təhlükəsizliyinə potensial təhlükə meyillərini artırır. Problem burasındadır ki, dünyanın bəzi aparıcı dövlətlərində insanları irqi, dini, milli qarşıdurmalara sürükləyən leqal və yaxud qeyri-leqal qurumlar fəaliyyət göstərir. Bu sırada neofaşistləri, skinxədləri və digər millətçi təşkilatları göstərmək olar. Həmin qurumların fəaliyyəti son nəticədə tolerantlıq düşüncəsinə böyük zərbə vurur.

Azərbaycan Prezidenti cənab İlham Əliyevin IV Bakı Beynəlxalq Humanitar Forumundakı çıxışında söylədiyi kimi: “Biz sivilizasiyalararası dialoqdan söhbət açırıq. Amma, eyni zamanda, bəzi bəyanatlar bizi məyus edir ki, multikulturalizm iflasa uğradı, multikulturalizmin gələcəyi yoxdur. Bu, çox təhlükəli bəyanatlardır. Qeyd etməliyəm ki, multikulturalizmin müasir dünyada alternativini yoxdur. Çünki dünya ölkələrinin mütləq əksəriyyəti çoxmillətli ölkələrdir. Əgər multikulturalizm (sivilizasiyaların dialoqu, o cümlədən dini əməkdaşlıq) iflasa uğrayıbsa, onda bunun alternativini nə ola bilər? Bu, ayrı-seçkilikdir, irqçilikdir, ksenofobiya, islamofobiya, antisemitizmdir”<sup>1</sup>.

Müşahidələr göstərir ki, bu gün tolerantlıq prinsipinə ən böyük təhlükə Şərqdən deyil, məhz Qərbdən gəlir. Bir zamanlar belə bir təhlükəni qərəzli şəkildə İslamla əlaqələndirməyə çalışan bəzi Avropa dövlətləri getdikcə özləri tolerantlıq prinsipinin ən böyük düşmənlərinə çevrilirlər. Fərqli fikir və düşüncəyə qarşı başlanmış “səlib yürüşü”, ilk növbədə, bu geosiyasi arealda sivilizasiyalararası qarşıdurma meyillərini gücləndirir.

---

<sup>1</sup> Bakıda IV Beynəlxalq Humanitar Forum işə başlayıb: Azərbaycan Prezidenti İlham Əliyev Forumun rəsmi açılış mərasimində iştirak edib: Azərbaycan Prezidenti İlham Əliyevin nitqi. 2 oktyabr 2014-cü il. <http://files.preslib.az/site/ia-liyev/2014.pdf>



Azərbaycanın bütün dünyada tolerant və multikultural məkan kimi tanındılmasında ölkəmizdə keçirilmiş qlobal musiqi, mədəniyyət və idman tədbirlərinin əhəmiyyətini xüsusi qeyd etmək lazım gəlir. Azərbaycanın yüksək təşəbbüskarlığı ilə Bakıda təşkil edilən çoxsaylı mötəbər beynəlxalq tədbirlər Bakını artıq regionun təkcə diplomatik deyil, həm də multikulturalizm mərkəzinə çevirmişdir. Respublikamız son illərdə Beynəlxalq Humanitar Forumu, İslam Əməkdaşlıq Təşkilatına üzv dövlətlərin mədəniyyət nazirlərinin konfransına, Ümumdünya Mədəniyyətlərarası Dialoq Forumuna, Dünya Dini Liderlərinin Zirvə görüşünə, Krans Montana Forumuna, Davos Forumuna, III Qlobal Bakı Forumuna və digər beynəlxalq tədbirlərə uğurla ev sahibliyi etmişdir. Şübhəsiz, beynəlxalq forumlar, konfranslar vasitəsilə sivil dialoqların qurulması, ideyalar, nəzəri və praktiki bilik mübadiləsi, konstruktiv debat və müzakirələr üçün platformanın formalaşdırılması deməyə əsas verir ki, Bakı şəhəri həm də multikultural ideyalar ətrafında intellektual müzakirələr məkanına çevrilir.

Hələ 3 il əvvəl “Evrovizion-2012” kimi qlobal musiqi yarışmasını yüksək təşkilatçılıqla keçirən Azərbaycan bu ilin iyun ayında daha bir mötəbər idman tədbirinə – “Bakı-2015” birinci Avropa Oyunlarına uğurla yekun vurmuş, bütün dünya ölkəmizin necə tolerant olduğunun bir daha əyani şahidi olmuşdur. Azərbaycan həmin günlərdə ümumən Avropanın favoritinə çevrilməyi bacarmışdır. Beynəlxalq ictimaiyyət qibtə və heyranlıq ovqatında Bakı şəhərinin sülh və sabitlik paytaxtı olduğunun, respublikamızın qısa zamanda ciddi uğurlara imza atdığıнын əyani şahidinə çevrilmişdir. Azərbaycan xalqının yüksək qonaqpərvərliyə, qədim mədəniyyətə, ecazkar musiqiyə, zəngin incəsənətə malik polietnik məkan olduğu, bu multikultural məkanda ən müxtəlif xalqların tolerantlıq şəratində dinc yanaşı yaşadıkları bir daha təsdiqini tapmışdır.

Bütün bunlar bir daha təsdiqləyir ki, Azərbaycan Respublikasında dinlərarası əməkdaşlığın mövcudluğu respublika rəhbərliyinin siyasi uzaqgörənliyi ilə bağlıdır. Yalnız son beş ildə respublikamızda dinlərarası dialoqa, millətlərin tolerant mühitdə yaşamasına xid-

mət edən forumlarda dünyanın 100-dən artıq dövlətinin ictimai, siyasi xadimləri, Nobel mükafatı laureatları iştirak etmişdir.

Bu da təsadüfi deyildir ki, ölkə başçısının sərəncamı ilə dünyada yaradılmış ilk multikultural qurum – Beynəlxalq Bakı Multikultural Mərkəzidir. Mərkəz dini əməkdaşlığın, multikulturalizmin analoqu olmayan Azərbaycan modelinin müxtəlif Avropa dövlətlərinin ali təhsil müəssisələrində tədrisi ilə bağlı bir sıra dövlətlərlə müqavilələr bağlamışdır.

Azərbaycan Respublikası Prezidentinin 7 may 2015-ci il tarixli sərəncamı ilə yaradılmış Azərbaycan Respublikasının Prezidenti yanında Bilik Fondu isə qısa müddətdə hüquqi maarifləndirmə istiqamətində xeyli işlər görmüşdür. Azərbaycan Respublikasının ilk milli Konstitusiyasının 20 illiyinə həsr edilmiş tədbirlər də bu baxımdan xüsusi qeyd edilməlidir. Heydər Əliyev Mərkəzi, Bilik Fondu, Azərbaycan Respublikasının Konstitusiya Məhkəməsi və Azərbaycan Respublikasının Prezidenti yanında Dövlət İdarəçilik Akademiyası tərəfindən təşkil olunmuş konfransda Azərbaycanın görkəmli hüquqşünas alimləri, Konstitusiya Məhkəməsinin hakimləri maraqlı məruzələrlə çıxış etmişlər.

Ümumiyyətlə, Bilik Fondunun fəaliyyətində maarifləndirmə xüsusi yer tutur. Bu məqsədlə respublikanın bir sıra ali məktəbləri ilə gələcək fəaliyyətlə bağlı müqavilələr imzalanmış, hüquqi maarifləndirmə işinə tanınmış elm adamları, təcrübəli hüquqşünaslar cəlb edilmişdir. Yaxın günlərdə bu cür tədbirlər Azərbaycan Turizm və Menecment Universitetində, Bakı Slavyan Universitetində, Sumqayıt Dövlət Universitetində və digər ali təhsil ocaqlarında da keçiriləcəkdir.

Azərbaycanda demokratik proseslərin getdikcə dərinləşdiyi, hüquqi dövlət və vətəndaş cəmiyyətinin inkişaf etdiyi bir mərhələdə Konstitusiyanın əsas müddələrinin həyata keçirilməsi, respublika həyatının bütün sahələrinin yeniləşməsində onun açdığı geniş imkanlardan hərtərəfli istifadə olunması dövlətlə yanaşı, hər bir vətəndaşdan böyük səy və məsuliyyət tələb edir. Qarşıda duran ən mühüm vəzifə Konstitusiyanın əsas prinsiplərini dərindən mənimsəmək, respublika həyatına tətbiq etmək və onun verdiyi təminatları reallaşdırmaqdan ibarətdir.

**FÜZULİ QURBANOV**  
**(Azərbaycan)**

**BÖHRAN ŞƏRAİTİNDƏ İDENTİKLİK AXTARIŞLARI:  
XXI ƏSRİN ÇAĞIRIŞLARI FONUNDA**

*Açar sözlər: identiklik, identiklik böhranı, eqo-identiklik, qloballaşma, intersosial mühit, autopoetik yanaşma, sinergetika, xaos, özünüyaratma*

**Xülasə**

Müasir dünya üçün identiklik problemi daha da aktuallaşıb. Qloballaşma prosesinin meydana gətirdiyi yeni sosial, siyasi, mədəni və geosiyasi dinamika digər faktorlarla yanaşı, identikliyin də məzmun dəyişikliyinə səbəb olmaqdadır. Bunun fonunda identiklik anlayışının fəlsəfi refleksiya-sı da kifayət qədər aktual məsələ olaraq qarşıya çıxır. Məqalədə bu problemə müasir elmi yanaşma prizmasında nəzər salınır. Müəllif identikliyin fərdi, cəmiyyət və bəşəri səviyyələrdə hansı transformasiyalara uğradığını analiz edir. Sistemli-nəzəri yanaşma əsasında məqalədə göstərilir ki, hazırda identikliyin hər üç səviyyəsində məzmun axtarışları müşahidə edilir. Bu proses identikliyin böhranı ilə müşayiət olunur. İdentikliyin böhranı probleminə məqalədə sistem-ətraf mühit kontekstində sistemin özünüyaratması bağlılığında diqqət yetirilir. Bunun üçün E.Eriksonun “identiklik böhranı” ifadəsindən istifadə edilir. Həmin ifadə “eqo-identikliyin” itirilməsi, identikliyin tarixiliyi və böhranı haqqındakı təsəvvürlər işığında analiz edilir.

Məqalədə belə qənaətə gəlinir ki, fərdi, cəmiyyət və bəşəri səviyyələrdə identikliyin böhranı prosesi yeni özünüyaratma mərhələsi ilə əvəz oluna bilər. Lakin hələlik, bu istiqamətdə axtarışlar gedir. Bəşəri miqyasda özünü göstərən ziddiyyətlərin həll edilməsi ilə bu anlayışın fərqli məzmun kəsb etməsi mümkün hal kimi qəbul edilir. Həmin aspektdə fransız tədqiqatçısı Bertran Badinin müasir dünyada “intersosial” mühitin yaranması fonunda özünü göstərən qlobal çağırışlar haqqında irəli sürdüyü fikirlər təhlil olunur.

**Identity searches in crisis situations:  
With the challenges of the XXI century**

**Key words:** *Identity, Identity Crisis, Ego-Identity, Globalization, Intersocial Environment, Autopoietic Approach, Synergetics, Chaos, Self-Regulation*

**Summary**

Identity problem for the modern world has become more actual. The new social, political, cultural and geopolitical dynamics created by the globalization process, along with other factors, also lead to change in identity. On the other hand, the philosophical reflection of the concept of identity is also quite actual. The article focuses on the problem of modern scientific approach. The author analyzes the transformation of identity in the individual, community, and human level. Based on a systematic theoretical approach, article shows that content searches are currently being observed on all three levels of identification. This process is accompanied by the crisis of identification. The issue of the problem of crisis management is paid attention to the system-environment-related system self-reliance. To that end, E. Erikson's "identity crisis" is used. This statement is analyzed in the light of the loss of "ego-identity", the history of identification and the views of the crisis.

The article concludes that the crisis of identification can be replaced by a new self-regulation phase at individual, community and human levels. But now, searches are being made in this direction. By solving the self-contradictions, this concept is perceived to be a different matter. In that aspect, the French researcher Bertrand Bادهen analyzes the ideas of global challenges that are reflected in the background of the emergence of a "social" environment in the modern world.

Hələ keçən əsrin 60-70-ci illərində Erik Erikson identikliyin tarixiliyi və böhranı haqqında fikir irəli sürmüşdü (1, s. 155-178). Onu “identiklik böhranı” ifadəsinin müəllifi kimi qəbul edirlər. E.Erikson identiklik böhranına əsas olaraq fərdin sosial təşəkkülü kontekstində nəzər salırdı və yeniyetmənin identiklik böhrandan

bəhs edirdi. Cəmiyyət çərçivəsində identikliyin sosial-psixoloji aspektləri və nəyə görə böhranın yaranması baxımından son dərəcə maraqlı fikirlər irəli sürürdü. Biz identikliyin böhranına daha geniş kontekstdə yanaşıyıq. Yəni bizim üçün identiklik fərdi, cəmiyyət və bəşəri səviyyədə maraqlı doğurur. Bunları vahid identiklik anlayışının fərqli səviyyələri kimi qəbul etsək, onda müasir dövrdə identikliyə sistemli yanaşma prizmasında təhlili nəzər sala bilərik. Bu cür yanaşma özlüyündə müasir tarixi mərhələdə identiklik barədə maraqlı təsəvvürlərə yol açır.

Əvvəlcə, identiklik anlayışının hansı mənalarda işləndiyinə diqqət yetirək. Qəbul edilmiş tərifə əsasən, identiklik (lat. *Identitas*, ing. *Identity* – eynilik, bərabərlik) insanın özünün müxtəlif sosial, iqtisadi, milli, peşə, dil, siyasi, dini, irqi və başqa qruplara mənsubluğunu və ya digər insanla eyniliyini necə təsəvvür etdiyinin yığcam ifadəsidir.

Psixozanalizdə identikliyə emosional bağlantılar sayəsində özünün bağlantısı olduğu subyektlə eyni davrandığının ifadəsi – “özünü onun yerinə qoymaq” prosesinin nəticəsi olaraq yanaşılır.

Sosial psixologiyada identiklik fərdin özünü başqa insanla eyniləşdirməsi, subyektin birbaşa bu və ya digər dərəcədə özünün obyektlə bərabərliyini yaşaması kimi dərk edilir.

Identiklik həm də fərdin qiymət verdiyi başqası ilə (məsələn, valideynlə) davranış nümunəsi qismində özünü eyniləşdirməsidir ki, (bir qayda olaraq dərk edilməyən) bu da yenə emosional əlaqə əsasında ola bilər.

Seçdiyimiz bu təriflər identikliyə 3 aspektin vəhdəti kimi yanaşmağa imkan verir; fərdi psixoloji-emosional durum, sosial təsiri olan psixoloji faktor və kommunikativ prosesdə identikliyin təsdiqini tapması. Onları sinergetik yanaşma çərçivəsində özünüyaradan sistem (auto poetik sistem) kimi təsəvvür etmək olar. Xüsusilə, qloballaşma şəraitində identikliyin bütün səviyyələri bir-biri ilə sıx əlaqədə mövcud ola bilərlər.

Sonra, identikliyi E.Erikson mənasında tarixi qəbul etsək, onda onun özünüyaradan sistem olaraq inkişafı məsələsini qoymaq

mümkündür. Bu inkişaf sinergetik (həm də autopoetik) təsəvvürlərə görə zaman-zaman böhranlı situasiyalara düşməlidir. Bir növ böhranları aşaraq identiklik özü ilə “ətraf mühit” arasında informasiya, mənəvi, psixoloji və s. tarazlığı təmin etməlidir. Deməli, bizim yanaşmada identikliyə sistemli-nəzəri yanaşma, sistem-ətraf mühit münasibətlərinin kommunikativ aspekti ilə bağlıdır. Bu, sosioloji nəzəriyyədə T.Parsons yanaşması ilə eynidir. Lakin sistem-ətraf mühit konteksti autopoetik yanaşma (N.Luman) prizmasında analiz edilir.

Lakin bu cür yanaşmada identikliyin təkamül mexanizmi də müəyyən olunmalıdır. Bunun üçün biz E.Eriksonun fikirlərinə müraciət edirik. Konkret olaraq onun eqo-identiklik terminindən çıxış edirik. Bu termin şəxsiyyətin bütövlüyünü, zamandan asılı olmayaaraq “Mən”in özəlliyini, özünə eyniliyini və kəsilməzliyini ifadə edir. Eqo-identikliyin itirilməsi identiklik böhranıdır. Bu zaman insanın mənəvi-psixoloji bütövlüyü pozulur, özünə inamı və sosial rolu ya tam itir, ya da əhəmiyyətli dərəcədə azalır.<sup>1</sup>

Qloballaşma mərhələsi üçün fərdə aid olan bu fikri genişləndirmək olar. Yəni biz cəmiyyətin və bəşəriyyətin şərti olaraq “eqo-identikliyi”ni itirmək ehtimalından danışa bilərik. O halda identiklik böhranının üç səviyyəsini ayırmaq olar:

- Fərdi;
- Cəmiyyət;
- Bəşəriyyət.

Bu səviyyələrin hər birini xarakterizə edən əlamətlər vardır. Fərdi səviyyədə eqo-identiklikdə qeyri-müəyyənlik getdikcə artır. Bu, şəxsiyyətin sosiallaşmasında, etnik, dini, milli, mədəni identikliyin qarşılıqlı əlaqəsində özünü göstərir. Müasir cəmiyyətlərdə fərdlər cəmiyyətə inteqrasiya olmaqda ciddi çətinliklər çəkirlər. Onlar bir növ sosial mühitdən təcrid olunurlar. Tənhalıq və ünsiyyətsizlik (qeyri-kommunikabellilik) insanların psixoloji vəziyyətinə və sosiallaşma miqyasına böyük təsirlər edirlər. Bunun əsasında fərdlə sosial mühit arasında uçurumlar yaranır. Psixoloji araşdırmalara gö-

---

<sup>1</sup> E.Erikson. Identity youth and crisis. W.W.NORTON & COMPANY. New York-London, 1968, 338 p.

rə, müasir dövrdə xəstəliklərin bir çoxu məhz ünsiyyətsizlik sindromundan qaynaqlanır.

Cəmiyyət səviyyəsində eqo-identikliyin itirilmə təhlükəsi yeni texnologiyaların daha geniş tətbiqinin emosional və sosial-mədəni səviyyədə fərqli problemlər meydana çıxarması ilə bağlıdır. Təsadüfi deyil ki, NBİCS-konvergensiyanın tətbiqi ilə 4 mümkün təkamül variantından (Unwelt-layihələr, ideal həyat dünyası) 3-də insanlığa ciddi təhlükələri özündə daşıyan əlamətlər göstərilir.<sup>1</sup> Birinci, Umwelt-1.0-ə görə təbii-texno-antropoloji reallıq yarana bilər. Bunun hansı məzmun kəsb edəcəyini proqnozlaşdırmaq çətindir. Çünki o, özlüyündə çox mürəkkəb prosesdir və çoxlu sayda parametri özündə cəmləşdirir. İkinci, Umwelt-2.0-ə görə, özünüinkişafətdirən və zəkavi texnodünya antroposferanı “uda” bilər. Üçüncü, Umwelt-3.0-ə görə, insanlar material reallıqla kontaktdan qaçaraq neyrodün-yaya üz tuta bilərlər ki, bununla insan subyektliyi virtual dünyada yaygınlaşa bilər. Konkret olaraq, insanın emosional yoxsulluğu, süni yaradılmış intellektə tabeçiliyi, klonlaşdırma ilə təbii emosiyaların təhrif olunması, ifrat rasionallıq və pragmatizmin sosial tənhalığı gücləndirməsi və s. meydana gələ bilər. Dördüncü, Umwelt-4.0-ə görə, insan özünü mənəvi yeniləşdirməklə Noosfera ilə çulğalaşa bilər, kamilləşər və bütövləşər.

Nəhayət, bəşəriyyət səviyyəsində qlobal geosiyasi, maliyyə, iqtisadi, sosial-mədəni böhranın ayrı-ayrı cəmiyyətləri bir-birindən uzaqlaşdırır, xalqların və dövlətlərin bir-birinə inamı sarsılır, fərqli dini və irqi mənsubluq ifrat dərəcədə qabarıq. Nəticədə bəşəriyyət bir tam orqanizm olaraq özünü identifikasiya etməyin meyarlarını itirməkdədir. Hazırda qlobal böhranlar bu tendensiyanın əlamətləri kimi dərk edilə bilər. Bu baxımdan fransız tədqiqatçısı B.Badinin qlobal dünyanın geosiyasi düzəni ilə bağlı irəli sürdüyü fikirlər maraqlıdır. B.Badi hazırda “intersosial” mühitin formalaşmaqda olduğunu vurğulayır və bu prosesin xeyli ziddiyyətlərlə müşahidə

---

<sup>1</sup> Аршинов В.И., Буданов В.Г. Парадигма сложности и социо-гуманитарные проекции конвергентных технологий // Вопросы философии. 2016, № 1, с. 59-70

olunduğunu qeyd edir. Həmin ziddiyyətlər ölkələrarası münasibətlərə qeyri-müəyyənliklər gətirir ki, bu da transmilli identiklikdə böhranlar yaradır. B.Badi yazır: “qlobal dünyada daxili sosial problemlər çox mühüm beynəlxalq çağırışlara çevrilərək getdikcə daha çox beynəlmiləlləşmiş xarakter alıb...”<sup>1</sup>

Bütün bunlardan belə qənaətə gəlmək olar ki, müasir dövrün çağırışları fonunda identiklik axtarışları yeni məzmun kəsb etməyə başlayıb. Ancaq bu proses hələlik ciddi və dərin böhranlarla müşayiət olunur. Böhran şəraitindən konkret cazibə sahəsinə istiqamətlənmək mərhələsi, yəni identikliyin bütün səviyələrinin qarşılıqlı harmoniyada təşəkkül etməsi prosesi isə hələ başlamayıb.

---

<sup>1</sup> Бертран Бади. Возобновление истории?/ Международные процессы, Том 14, 2016, № 2, с. 6-22.



**CARLO FRAPPI**  
*(Venice, Italy)*

## **IL NESSO TRA IDENTITÀ E POLITICA ESTERA. IL CASO DEL MULTICULTURALISMO IN AZERBAIGIAN**

### ***Abstract***

*Over the last few years, and particularly after the end of the Cold War, International Relations scholars devoted a growing degree of attention to the role played by states' national identity over their behavioral patterns and foreign policy. That is, the process of formation of states' identity became a relevant factor in order to appraise their interests, perceptions and expectation in the international arena and, therefore, in order to decipher the inputs impinging upon respective foreign policy making processes. Against this backdrop, the present work aims at appraising the nexus between the processes of identity formation and foreign policy making in contemporary Azerbaijan, with a view to highlight the dynamics which determined and fostered over time a process of reciprocal influence.*

### ***Xülasə***

Son bir neçə il ərzində, xüsusi ilə də Soyuq müharibənin sona çatdığı dönmədən başlayaraq beynəlxalq əlaqələr üzrə ixtisaslaşan tədqiqatçılar diqqətlərini daha çox dövlətlərin milli identikliklərindən irəli gələrək formalaşan davranış qaydaları və dövlətlərin xarici siyasətdə oynadığı rollar üzərində cəmləməyə çalışırlar. Belə ki, dövlətlərin milli identikliyinə formalaşması prosesi beynəlxalq arenada da dövlətlərin öz maraqlarını, perespektivlərini və gözləntilərini qiymətləndirmək üçün zəruri faktordur. Məhz buna görə də, müvafiq xarici siyasi proseslərə təsir edə biləcək məlumatların əsaslı şəkildə sərf-nəzər edilməsi də son dərəcə vacibdir. Bu zəmində təqdim olunan araşdırma müasir Azərbaycanda milli identikliyin formalaşması prosesi ilə xarici siyasətin formalaşması prosesləri arasındakı əlaqələri qiymətləndirməyə və eləcə də zaman daxilində bu proseslərin qarşılıqlı təsirlərinə zəmin yaradan əsas müəyyənədicə və başlıca təsir edicə dinamikəni təyin etməyə yönəlmişdir.

L'intervento mira a declinare il tema del multiculturalismo in funzione dello studio della politica estera dell'Azerbaijan contemporaneo. Vuole cioè evidenziare il nesso tra la declinazione del paradigma identitario data e promossa dal decisore politico nazionale, da una parte, e le strategie e gli obiettivi di politica internazionale del Paese, dall'altra. In questa prospettiva, il caso studio dell'Azerbaijan acquista valore tanto in relazione al complesso scenario regionale all'interno del quale il decisore politico è chiamato a effettuare le proprie scelte, quanto come diretta conseguenza delle peculiarità proprie del Paese – ovvero della sincreticità della cultura che lo contraddistingue, così come della essenza “bilanciata” che caratterizza la pratica della sua politica estera. Scopo precipuo dell'intervento è, dunque, di valutare il ruolo di premessa logica e di strumento di politica estera attribuibile alla declinazione multiculturale del paradigma identitario nazionale dell'Azerbaijan contemporaneo.

Nonostante l'elemento culturale abbia costituito una variabile importante della riflessione classica sulle relazioni internazionali,<sup>1</sup> il tema dell'influenza dell'elemento identitario sulla conduzione della politica estera di un attore della comunità internazionale si è (ri)affermato solo di recente e non senza difficoltà nelle Relazioni Internazionali e nell'Analisi della Politica estera. Razionalità e pragmatismo sono stati infatti i tradizionali pilastri sui quali scienziati politici e analisti hanno fondato i modelli di analisi della politica estera, marginalizzando la valutazione di elementi soggettivi quali la declinazione dell'identità nazionale – o, peggio, presentando

---

<sup>1</sup> Lapid, Y. (1996). *Culture's Ship: Returns and Departures in International Relations Theory*. In Y. Lapid, & F. Kratochwil (a cura) *The Return of Culture and Identity in IR Theory*. Boulder: Lynne Rienner.

Stark Urrestarazu, U. (2015). 'Identity' in *International Relations and Foreign Policy Theory*. In G. Hellmann & K. Jørgensen (a cura), "Theorizing Foreign Policy in a Globalized World", Basingstoke e New York: Palgrave Macmillan: 126-149.

quest'ultima come “uno scoppio di irrazionalità destinata a cedere il passo al ritorno alla razionalità”.<sup>1</sup>

Al contrario – seguendo in ciò un approccio costruttivista – si concorda qui con chi sostiene che l'analisi del processo di formulazione della politica estera di un attore internazionale non possa prescindere dalla valutazione dell'evoluzione del paradigma identitario del soggetto di riferimento, così come dai parametri intellettuali promossi o interiorizzati dallo stesso.<sup>2</sup> Come sostiene John Ikenberry<sup>3</sup> da una prospettiva neo-liberale, ciò non equivale a negare che la distribuzione di potere nell'ambiente internazionale e gli interessi vitali degli stati rappresentino i “parametri strutturali” che ne influenzano la politica estera e che, di conseguenza, essi formino le fondamenta delle relazioni internazionali. Piuttosto, si afferma qui l'idea che gli stati siano portatori di un bagaglio culturale – ideologie nazionali, esperienze storiche, credenze, ecc. – che necessariamente influenza le percezioni e le preferenze dei decisori politici e che, dunque, separare gli elementi oggettivi e soggettivi che contribuiscono a determinare le scelte di politica estera sia un esercizio artificioso che rischia di non dare pienamente conto delle dinamiche che informano il processo di formulazione della stessa, producendo letture solo parziali del processo stesso. D'altra parte, mentre la letteratura internazionalistica incentrata sul *soft power* ha contribuito a evidenziare come il potere non sia riconducibile meramente a risorse materiali,<sup>4</sup> per l'economia del presente intervento è determinante rimarcare come la stessa

---

<sup>1</sup> Prizel, I. (1998). *National Identity and Foreign Policy: Nationalism and Leadership in Poland, Russia, and Ukraine*. Cambridge: Cambridge University Press.

<sup>2</sup> Fawn, R. (2003). *Ideology and national identity in post-communist foreign policies*. “Journal of Communist Studies and Transition Politics”, Vol. 19(3): 1-41.

<sup>3</sup> Ikenberry, J. (2014). *Culture and Foreign Policy: The American Liberal Tradition and Global Order Building*. in J. Huang (a cura) “The Impact of National Cultures on Foreign Policy Making in a Multipolar World” (forthcoming).

<sup>4</sup> Nye, J. (1990). *Soft Power*. “Foreign Policy”, Vol.90(8):153-171.

Nye, J. (2004). *Soft power, the means to success in world politics*. New York: Public Affairs.

definizione dei contorni dell'interesse nazionale sia tutt'altro che lineare e, piuttosto, intimamente legata al paradigma identitario.

Come sottolinea Suny<sup>1</sup> (2000), gli interessi, le aspirazioni o le percezioni di rischio propri di un attore statale sono infatti necessariamente legati ai contorni della sua identità e, di conseguenza, investigare il processo di formazione di quest'ultima è prerequisito indispensabile per comprendere i primi. Se si accetta questo postulato, se si accetta cioè che la definizione dell'interesse nazionale non possa prescindere da una preliminare definizione dei contorni identitari, allora anche l'analisi razionalistica dell'azione degli attori statali non può che presupporre l'analisi delle modalità secondo le quali le identità sono create, stabilite e sostenute.<sup>2</sup> D'altra parte, così come il senso e la portata dell'interesse nazionale non possono che essere valutati in termini contingenti e storicamente connotati,<sup>3</sup> allo stesso modo e nella medesima prospettiva bisognerà guardare alla definizione di un paradigma identitario e nazionale. Muovendo dunque dal postulato hobsbawmiano per il quale «non sono le nazioni a fare gli Stati e a forgiare il nazionalismo, bensì il contrario»,<sup>4</sup> l'approccio alla questione nazionale muove qui dall'assunto che, anziché essere un elemento organico o primordiale, la nazione rappresenti piuttosto una costruzione “artificiosa”<sup>5</sup> o meglio “immaginata”, frutto cioè della produzione di simboli, dell'invenzione di tradizioni e della creazione di un immaginario comune e di un orizzonte di memorie

---

<sup>1</sup> Suny, R. G. (2000). *Provisional Stabilities: The Politics of Identities in Post-Soviet Eurasia*. “International Security”, Vol. 24(3): 139-178

<sup>2</sup> Ringmar, E. (2002). *The Recognition Game: Soviet Russia Against the West*. “Cooperation and Conflict: Journal of the Nordic International Studies Association”, Vol. 37(2): 115-136.

<sup>3</sup> Wolfers, A. (1952). *National Security as an Ambiguous Symbol*. “Political Science Quarterly”, 67(4): 481-502.

<sup>4</sup> Hobsbawm, E. (1993). *Nazioni e nazionalismi dal 1780: programma, mito, realtà*. Torino: Einaudi.

<sup>5</sup> Gellner, E. (1997). *Nazioni e nazionalismo*. Roma: Editori Riuniti.

collettivamente condivise.<sup>1</sup> La nazione e l'identità nazionale altro non sarebbero, da questa angolatura, che il prodotto di una consapevole attività di matrice politico-intellettuale, naturalmente limitata dalle esperienze collettive e dalle possibilità a disposizione in un dato contesto storico e spaziale.<sup>2</sup> Limitato da elementi oggettivi e soggettivi, il processo di formulazione dell'identità nazionale è, d'altra parte, dinamica tipicamente relazionale fondata sull'interazione con gli altri soggetti del sistema internazionale<sup>3</sup> e sulla dicotomia appartenenza/alterità<sup>4</sup> – o, più nello specifico, sulla triade “sé stesso”, “sé stesso esteso”, “altro da sé”<sup>5</sup> – che, intimamente legata alla percezione di rischio-opportunità delle *leadership* nazionali, finisce per rappresentare premessa e strumento delle relazioni internazionali di un attore statale.

D'altra parte, benché tale dimensione esuli dalla prospettiva del presente intervento, se si accetta l'assunto che la nazione rappresenti una costruzione piuttosto che un dato immutabile e, dunque, che essa promani principalmente dall'azione delle élite intellettuali e istituzionali, allora l'identità nazionale non rappresenta soltanto la premessa e uno strumento della politica estera, ma ne è a sua volta influenzata.<sup>6</sup> Tra identità nazionale e politica estera si viene cioè a

---

<sup>1</sup> Anderson, B. (1996). *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*. Roma: Manifestolibri.

<sup>2</sup> Suny, R. G. (2000). *Provisional Stabilities: The Politics of Identities in Post-Soviet Eurasia*. “International Security”, Vol. 24(3): 139-178

<sup>3</sup>Wendt, A. (2003). *Why a World State is Inevitable*. “European Journal of International Relations”, Vol.9(4): 491-542.

<sup>4</sup> Hopf, T. (2002). *Social Construction of International Politics. Identities and Foreign Policies, Moscow, 1995 & 1999*. Londra: Cornell University Press.

<sup>5</sup> Naskidashvili, M. & L. Kakhishvili (2016). *National Identity of Georgian Political Elites and Population and its Impact on Foreign Policy Choices*. In K. Kakachia & A. Markarov (a cura). “Values and Identity as a Source of Foreign Policy in Armenia and Georgia”, Tbilisi: Universal.

<sup>6</sup> Ayoob, M. e Ismayilov, M. (a cura) (2015). *Identity and Politics in Central Asia and the Caucasus*, New York e Londra: Routledge.

Mylonas, Harris (2013). *The politics of nation-building: making of co-nationals, refugees, and minorities*. Cambridge: Cambridge University Press.

instaurare una relazione dialettica e un rapporto di reciproca influenza, una condizione di “mutua derivazione”, «che rende il prodotto di una dinamica incorporata negli effetti strutturali dell'altra».<sup>1</sup>

### *I parametri e la rilevanza della declinazione del paradigma identitario azerbaigiano*

In questo contesto, il caso dell'Azerbaigian contemporaneo presenta numerosi spunti di interesse e di riflessione, legati in prima battuta alla complessa realtà regionale e sub-regionale nel quale è esso collocato. Il processo di “costruzione” dell'identità nazionale e l'influenza esercitata da quest'ultima sulla politica estera sono cioè dinamiche che assumono particolare rilevanza in un'area, quella del Caucaso meridionale, che, collocata nel cuore della massa eurasiatica, ha da sempre costituito un crocevia per le migrazioni di popoli così come un punto di attrito e conflitto tra le più rilevanti esperienze imperiali succedutesi nello spazio vicino e medio orientale, ciascuna delle quali ha lasciato tracce profonde nella matrice storico-culturale dell'area stessa – che, come sottolineato, delimita il campo semantico del processo di costruzione dell'identità nazionale. Inoltre, la peculiare conformazione morfologica del territorio caucasico ne ha profondamente influenzato la geografia umana, favorendo la formazione e la cristallizzazione del caratteristico mosaico etno-linguistico che lo contraddistingue e la parallela commistione di differenti e in parte sovrapposti modelli socio-culturali ed economici – quello nomade e sedentario, quello dei montanari e degli abitanti delle pianure, quello dell'elemento indigeno e delle tribù e popolazioni giunte nella regione con il passare dei secoli (O'Loughlin et al. 2007).

---

Prizel, I. (1998). *National Identity and Foreign Policy: Nationalism and Leadership in Poland, Russia, and Ukraine*. Cambridge: Cambridge University Press.

<sup>1</sup> Ismayilov, M. (2015). *Postcolonial Hybridity, Contingency, and the Mutual Embeddedness of Identity and Politics in Post-Soviet Azerbaijan: Some Initial Thoughts*. “Caucasus Analytical Digest”, Vol. 77

Accanto alla matrice storico-culturale dell'area sub-caucasica, a conferire rilevanza al caso azerbaigiano è poi la circostanza che il nesso tra declinazione del paradigma identitario e sviluppo della politica estera è stato tanto più forte nei paesi emersi dall'esperienza socialista a seguito della fine del confronto bipolare e della dissoluzione dell'Unione sovietica nell'ampio spazio che dall'Europa centro-orientale raggiunge le steppe centro-asiatiche. La riacquisizione dell'indipendenza dopo la pluridecennale parentesi sovietica per le ex-Repubbliche dell'URSS o, analogamente, della piena sovranità nazionale per i paesi afferenti al “blocco socialista” ha aperto una complessa e multiforme fase di transizione, dipanatasi a livello istituzionale così come a livello politico, economico e, non meno significativamente, identitario. La necessità di ricostruire sulle ceneri del patto sociale sovietico un nuovo vincolo di appartenenza nazionale e di partecipazione civica si è cioè sovrapposta e confusa con la parallela esigenza di dare sostanza alla piena sovranità appena riguadagnata. In questa prospettiva, i processi di *state-* e *nation-building* non solo si sono andati cronologicamente sovrapponendo, ma si sono evidentemente nutriti l'uno dell'altro,<sup>1</sup> in un contesto reso più complesso dalla profonda crisi sociale, istituzionale ed economica lasciata in eredità alle tre Repubbliche del Caucaso meridionale dalla dissoluzione sovietica – che di fatto influenzava e limitava lo spettro delle soluzioni praticabili e delle scelte possibili da parte dei decisori politici locali. D'altra parte, come evidenziato dai primi studi che, sul finire degli anni Novanta, hanno guardato all'influenza esercitata dal paradigma identitario sulla politica estera, in paesi giunti all'indipendenza con una società civile fragile l'identità nazionale ha rappresentato il primo e fondamentale elemento di identificazione politica,<sup>2</sup> con ciò determinando un ulteriore fattore di saldatura della diade *state-* e *nation-building*.

---

<sup>1</sup> Van Schendel, W. & Zurcher, E. (a cura) (2001). *Identity Politics in Central Asia and the Muslim World. Nationalism, Ethnicity and Labour in the Twentieth Century*. Londra e New York: Tauris.

<sup>2</sup> Prizel, I. (1998). *National Identity and Foreign Policy: Nationalism and Leadership in Poland, Russia, and Ukraine*. Cambridge: Cambridge University Press.

L'Azerbaijan rispecchia e incarna perfettamente gli elementi di interesse sub-regionali e regionali appena citati, sia che si faccia riferimento alla complessa matrice etnica e storico-culturale dell'area caucasica, sia che si guardi alla complessità dei processi di transizione inaugurati dopo il 1991 nello spazio ex-comunista. Ciò vale anzitutto per la tipica collocazione del Paese su una “faglia di civiltà”, che ha tradizionalmente agito – in maniera più profonda che nel caso degli altri attori sub-caucasici – generando uno dei più inestricabili nodi identitari con i quali l'Azerbaijan indipendente e le sue élite intellettuali hanno dovuto fare i conti, nel 1918 come nel 1991.<sup>1</sup> Al peculiare e spesso richiamato posizionamento tra Est e Ovest, tra Cristianità e Islam proprio dell'area caucasica, l'Azerbaijan somma infatti il dato di una cultura spiccatamente sincretica, che risente e rispecchia i legami etno-linguistici con il mondo turco, i legami culturali con quello iranico e, infine, l'influenza di un processo di modernizzazione prodottosi in un ambiente russo – in guisa imperiale prima e sovietica successivamente. A fronte di tale complessità – e, almeno in parte, come portato di essa – il concetto di nazione in senso moderno si è affacciato in territorio azerbaijano solo tardivamente, a cavallo tra il XIX e XX secolo,<sup>2</sup> conferendo con ciò maggior significatività allo sforzo compiuto dalle élite intellettuali di ieri e di oggi nella “costruzione” dell'identità nazionale e nel promuovere un rinascimento culturale che potesse sostenere e sostanziare un senso comune di appartenenza.

---

Smith, G., V. Law, A. Wilson, A. Bohr & E. Allworth (1998). *Nation-Building in the Post-Soviet Borderlands. The Politics of National Identities*. Cambridge: Cambridge University Press.

<sup>1</sup> Altstadt, A. (1998). Azerbaijan's First and Second Republics: The Problem of National Consciousness. “Caspian Crossroads Magazine”, Vol. 3(4).

<sup>2</sup> Badalov, R. (1996). *Language and the Search for Identity*. “Caspian Crossroads Magazine”, Vol. 2(2).

Swietochowski, T. (2004). *Russian Azerbaijan 1905–1920. The Shaping of National Identity in a Muslim Community*. Cambridge: Cambridge University Press.



Come sostiene Badalov,<sup>1</sup> l'Azerbaijan è tradizionalmente percepito, tanto dall'esterno quanto dall'interno del Paese, come il fulcro, non solo geografico, degli assi Est-Ovest e Nord-Sud, con rilevanti ricadute su entrambi i versanti. Su quello interno, ciò ha prodotto un conflitto culturale tra le diverse tradizioni che hanno influenzato la cultura nazionale, laddove sul versante esterno ciò ha spesso reso il Paese oggetto di manipolazione da parte delle potenze regionali. In questa prospettiva, ad allacciare e rendere più intricato il nodo tra declinazione del paradigma identitario e formulazione della politica estera ha contribuito la circostanza che sin dai primi anni Novanta la stessa proiezione regionale delle medie e grandi potenze attive sullo scacchiere eurasiatico raramente è stata esente da connotazioni identitarie, spesso tra loro incompatibili se non opposte. Tale dinamica si è manifestata naturalmente con maggior chiarezza nella definizione della politica caucasica delle tre potenze regionali – Russia, Turchia e, in parte, l'Iran – tanto in ragione della magnitudine dei legami etnici, confessionali e culturali che le legavano all'Azerbaijan quanto in conseguenza del tentativo, da esse esperito, di influenzare la politica estera di Baku «manipolando il sentimento nazionale azerbaijano attraverso l'utilizzo strumentale dei legami condivisi».<sup>2</sup> A ben guardare, tuttavia, la medesima dinamica è rintracciabile anche nel caso della politica regionale statunitense, tradizionalmente centrata sull'allargamento dell'ordine liberale secondo la logica dell'*engagement* o della stessa Unione europea, la cui essenza di “potenza civile” implica per definizione uno stretto legame tra dimensione identitario-normativa e politica estera e di sicurezza. Per questa via, in un gioco di influenze reciproche, non soltanto le scelte di politica estera

---

<sup>1</sup> Badalov, R. (2011). *The Likelihood of the Unlikely: Democracy in Azerbaijan at the turn of the 21<sup>st</sup> Century*. In A. Iskandaryan, “Identities, Ideologies and Institutions. A Decade of Insight into the Caucasus: 2001-2011”, Yerevan: Caucasus Institute: p.48-67.

<sup>2</sup> Mehdiyeva, N. (2003). *Azerbaijan and its foreign policy dilemma*. “Asian Affairs”, Vol.34(3): 271-285

dell'Azerbaijan venivano ad assumere una significativa dimensione identitaria ma, al contempo, lo stesso processo di ridefinizione identitaria delle potenze attive sullo scenario eurasiatico post-bipolare trovava nello scenario sub-caucasico un terreno di applicazione e un banco di prova tanto più significativo quanto più prossimo geograficamente risultava l'attore in questione.

Infine, ma non meno significativamente, sullo sfondo del duplice e connesso processo di *state-* e *nation-building*, l'incerta collocazione di civiltà dell'Azerbaijan e il sincretismo tipico della sua cultura hanno interagito pericolosamente con il dato del transnazionalismo tipico dell'area sub-caucasica, rendendo più complesso il processo di declinazione identitaria e il legami di quest'ultimo con la formulazione della politica estera. Difatti, la peculiare natura transfrontaliera che caratterizza la distribuzione territoriale delle minoranze etniche, linguistiche e confessionali caucasiche e azerbaijane, unitamente alle lealtà spesso transnazionali delle singole comunità, ha generato rilevanti interconnessioni tra gli attori statali dell'area, influenzandone naturalmente le percezioni di condizionamento-opportunità, la riflessione sulla sicurezza e, non da ultimo, le relazioni bilaterali.

### ***Dal nazionalismo etnico al nazionalismo civico: il percorso dell'Azerbaijan verso il multiculturalismo***

La rilevanza del caso studio azerbaijano per l'analisi dell'influenza esercitata dal fattore identitario sulla formulazione della politica estera deriva anche, *ex post*, dalla stessa evoluzione del processo di *nation-building* post-sovietico, da un percorso di creazione dell'identità nazionale che è cioè proceduto, non senza difficoltà, nel tentativo di conciliarne dimensione interna ed esterna.

In senso non difforme a quanto andava verificandosi in Armenia e Georgia, nella fase immediatamente successiva all'acquisizione dell'indipendenza il processo di costruzione dell'identità nazionale in Azerbaijan è stato declinato in chiave spiccatamente etno-nazionalista, in un quadro influenzato e

delimitato dalla multiforme eredità del federalismo sovietico, dalla memoria collettiva delle rispettive comunità e, non da ultimo, da un contesto interno e regionale definitosi principalmente attorno all'andamento delle tensioni e dei conflitti etno-territoriali – nella fattispecie al conflitto armeno-azerbaigiano per il controllo del Nagorno-Karabakh. L'aggressione armena e la successiva occupazione di porzioni sempre più estese del territorio nazionale ha cioè presieduto – in senso non difforme da quanto successo a inizio Novecento a seguito della guerra armeno-tatara<sup>1</sup> – a un processo di ridefinizione identitaria fondato sul senso di alterità rispetto al vicino armeno e sulla memoria delle violenze subite nel corso del secolo per mano armena e russa. (Henze 1991) Su iniziativa delle élite intellettuali e istituzionali del Fronte Popolare dell'Azerbaigian (FPA), si affermava così una declinazione del paradigma nazionale dai tratti spiccatamente etno-linguistici, facente perno sulla dimensione turca della matrice storico-culturale della comunità azerbaigiana.<sup>2</sup>

A evidenziare lo stretto legame tra questione identitaria e andamento delle relazioni internazionali, la declinazione etno-linguistica data al nazionalismo azerbaigiano dal FPA e la connessa adesione a una piattaforma pan-turca promossa da Ankara, mentre mancò di generare quella mobilitazione nazionalista che avrebbe potuto contribuire a rovesciare le sorti del conflitto in Nagorno-Karabakh,<sup>3</sup> si è tradotta in un pericoloso cortocircuito tra dimensione interna ed esterna dei processi di *state-* e *nation-building*. In un ambiente multietnico e multiconfessionale come

---

<sup>1</sup> Swietochowski, T. (2004). *Russian Azerbaijan 1905–1920. The Shaping of National Identity in a Muslim Community*. Cambridge: Cambridge University Press.

Altstadt, A. (1992). *The Azerbaijani Turks: Power and Identity under Russian Rule*. Stanford: Hoover Institution Press.

<sup>2</sup> Cornell, S. (2010). *Azerbaijan Since Independence*. New York: M.E. Sharpe.  
Mehdiyeva, N. (2003). *Azerbaijan and its foreign policy dilemma*. “Asian Affairs”, Vol.34(3): 271-285

<sup>3</sup> Suny, R. G. (2000). *Provisional Stabilities: The Politics of Identities in Post-Soviet Eurasia*. “International Security”, Vol. 24(3): 139-178

quello azerbaigiano, la declinazione esclusiva del senso di appartenenza nazionale ha infatti generato spinte uguali e contrarie dal basso, tra le minoranze etniche e confessionali – Talisci e Lesghini *in primis* – stanziati sul territorio nazionale. Queste, a loro volta, si traducevano in tendenze centrifughe incoraggiate e sostenute quelle potenze regionali affini – Iran e Russia – che guardavano con sospetto alla deriva pan-turca della politica estera del FPA e che si ritagliavano, per questa via, rilevanti margini di influenza e ingerenza nella politica interna del Paese.

È in questo contesto che, a fianco di una interpretazione primordialista della nazione – che pur sopravvive in Azerbaigian come eredità degli schemi interpretativi e rappresentativi di matrice sovietica – e in luogo di una connessa declinazione etno-linguistica del nazionalismo, si è fatta progressivamente strada una interpretazione civica dello stesso. A far segnare il passaggio a una declinazione civica della nazione è stato il paradigma dell'Azerbaigianismo (*Azərbaycançılıq*), elevato a partire dalla seconda metà degli anni Novanta a ideologia di Stato con la Presidenza di Heydar Aliyev (1993-2003). L'Azerbaigianismo definisce cioè un paradigma identitario fondato su una lettura civica della appartenenza nazionale che, fondata sulla cittadinanza e sul rispetto delle norme e dei valori fondativi dello Stato risulta naturalmente inclusiva di tutte le componenti etniche e confessionali stanziati sul territorio *nazionale*.<sup>1</sup>

Opponendosi esplicitamente all'azione potenzialmente disgregante del pan-turchismo e del pan-islamismo, il paradigma azerbaigianista – che, nelle parole del suo promotore, «*integrates the multilayer ethnic culture of Azerbaijanism, including the Turkic roots, Caucasian realities, national-democratic traditions and Islamic sources*»<sup>2</sup> – è risultato funzionale al conseguimento di obiettivi

---

<sup>1</sup> Cornell, S., Karaveli, H. & Ajeganov, B. (2016). *Azerbaijan's Formula. Secular Governance and Civic Nationhood*. Central Asia-Caucasus Institute & Silk Road Studies Program, Silk Road Paper, 46.

<sup>2</sup> Andriyanov, V. & Miralamov, G. (2005). *Heydar Aliev*. Mosca: Molodaya Gvardia.

strategici, tanto sul versante interno che su quello regionale e internazionale. Sul versante interno, esso ha contribuito al consolidamento della società attorno agli obiettivi del ristabilimento dell'ordine socio-istituzionale e della ripresa economica. Al contempo, e sul versante esterno, l'ottica inclusiva del paradigma identitario ha rappresentato, da una parte, lo strumento per ridimensionare il rischio legato al nazionalismo di stampo irrendentista<sup>1</sup> promosso dalle potenze regionali e, dall'altra, è assunto a logico presupposto per lo sviluppo di una politica estera multi-vettoriale e bilanciata – pilastri di quella politica estera “indipendente” che ha costituito la pietra angolare della visione e della pratica delle relazioni internazionali comunemente ascritta a Heydar Aliyev.<sup>2</sup>

L'inclusività – tratto distintivo e *trait-d'union* della declinazione del paradigma identitario e della conduzione della politica estera – si è concretizzata in una pratica di relazioni internazionali attenta a non imbrigliare il Paese nel gioco di polarizzazioni strategiche regionali ruotanti attorno allo stato dei rapporti con la Federazione russa e avente un tipico connotato identitario. La declinazione civica del nazionalismo azerbaigiano e la connotazione inclusiva data al paradigma identitario hanno rappresentato cioè il presupposto di una politica di *non-allineamento costruttivo*, incarnata dalla dottrina di “Politica Estera Bilanciata” e culminata simbolicamente con l'ammissione al Movimento dei Paesi Non-Allineati nel 2011.

Collocandosi in una prospettiva costruttivista,<sup>3</sup> si possono d'altra parte legare al paradigma identitario e nazionale anche le stesse scelte compiute dall'Azerbaigian in materia di sviluppo del

---

<sup>1</sup> Woodwell, D. (2007). *Nationalism in International Relations. Norms, Foreign Policy, and Enmity*. New York e Basingstoke: Palgrave Macmillan.

<sup>2</sup> Habibbeyli, A. (2017). *Reconsidering Azerbaijan's Foreign Policy on the 25th Anniversary of Restored Independence*. “Perceptions”, Vol. 22(1): 29-48.

<sup>3</sup> Abdelal, R. (2005). *National purpose in the world economy: post-Soviet states in comparative perspective*. Ithaca: Cornell University Press.

Tsygankov, A. (2001). *Pathways after empire: national identity and foreign economic policy in the post-Soviet world*. Lanham: Rowman & Littlefield.

comparto energetico a partire dal 1994. L'elemento della inclusività contribuisce cioè a spiegare una strategia di politica energetica – inclusiva, per l'appunto – fondata su una percezione di rischio-opportunità che, ridimensionando il peso delle minacce di natura identitaria portate all'interesse *nazionale* azerbaigiano, ha potuto svilupparsi prescindendo da considerazioni legate a queste ultime. La logica, inclusiva, che ha presieduto alla stipula del “Contratto del Secolo” del settembre 1994<sup>1</sup> e alla concessione di licenze di esplorazione e sfruttamento nel quinquennio successivo incarna perfettamente questa logica. Alla medesima logica, d'altra parte, può essere riportata l'attiva promozione di meccanismi triangolari di cooperazione,<sup>2</sup> di recente perseguita da Baku in una prospettiva che taglia trasversalmente e in un'ottica trans-regionale le locali faglie di civiltà, promuovendo una cooperazione pragmatica fondata sulla convergenza degli interessi nazionali degli attori coinvolti – Georgia e Turchia, da una parte, Russia e Iran, dall'altra.

Il rapporto di reciproca influenza tra declinazione identitaria e formulazione della politica estera si evidenzia, nel caso dell'Azerbaigian, anche in considerazione dell'ulteriore passaggio effettuato sul percorso di costruzione dell'identità nazionale, ovvero nella transizione dal paradigma dell'Azerbaigianismo a quello del Multiculturalismo – progressivamente assunto, nel corso dell'ultimo decennio, a pietra angolare della auto-percezione e auto-rappresentazione del Paese, tanto al suo interno quanto all'esterno. A differenza del primo, quest'ultimo sembra fondarsi non soltanto sul riconoscimento e sull'inclusione nella comunità nazionale azerbaigiana di tutte le sue diverse componenti ma, piuttosto, sull'attiva salvaguardia e sulla promozione statale delle diverse

---

<sup>1</sup> Pashayev, H. (2009). *Azerbaijan-US relations. From Unjust Sanctions to Strategic Partnership*. In F. Ismailzade & A. Petersen (a cura), “Azerbaijan in Global Politics. Crafting Foreign Policy”, Baku: Azerbaijan Diplomatic Academy.

<sup>2</sup> Weitz, R. (2015). *Caspian Triangles: Azerbaijan's Trilateral Diplomacy. A New Approach for a New Era*. In F. Mammadov & F. Chiragov (a cura), “Trilateral Dimension of Azerbaijan's Foreign Policy”, Baku: SAM: 6-30.

componenti etiche, culturali e confessionali che contribuiscono a formare la composita identità nazionale. In questa prospettiva, il multiculturalismo appare come la naturale evoluzione dell'Azerbaigianismo, che ne universalizza i valori costituenti e ne promuove la diffusione, non soltanto la tutela. Laddove quest'ultimo nasceva e si affermava in un una prospettiva eminentemente reattiva e difensiva, il Multiculturalismo, al contrario, manifesta una nuova e pro-attiva postura.

Quest'ultima considerazione ha un peso tutt'altro che irrilevante in un'ottica di politica estera. La declinazione multiculturale del paradigma identitario azerbaigiano funge in questa prospettiva, oltre che da pragmatica premessa per la conduzione di una politica estera inclusiva, anche da suo fondamentale strumento. Tale dinamica emerge con chiarezza in relazione a quella istanza di riconoscimento internazionale che rappresenta uno degli obiettivi cardine dell'azione degli attori statali, qui intesa come il processo attraverso il quale gli stati acquisiscono piena dignità di attori del sistema internazionale e attraverso il quale assumono una particolare identità all'interno del sistema stesso.<sup>1</sup> Così rappresentata, l'istanza di riconoscimento si compone di due dimensioni parallele: l'una meramente giuridica, l'altra più spiccatamente strategica – *thin* e *thick* nella teorizzazione di Wendt.<sup>2</sup> Mentre la prima si fonda sul riconoscimento da parte degli attori della comunità internazionale della natura di attore sovrano e pienamente legittimo della stessa, la seconda muove dalla essenza universale della prima per affermare e legittimare i tratti peculiari dell'attore in questione – le caratteristiche, cioè, che rendono l'attore medesimo “speciale o unico” (Ibidem). Per questa via, dunque, la declinazione e la rappresentazione del paradigma

---

<sup>1</sup> Greenhill, B. (2008). *Recognition and Collective Identity Formation in International Politics*. “European Journal of International Relations”, Vol. 14(2): 343–368

<sup>2</sup> Wendt, A. (2003). *Why a World State is Inevitable*. “European Journal of International Relations”, Vol.9(4): 491-542.

identitario diventa uno strumento di fondamentale importanza per l'azione internazionale di un Paese.

Declinato rispetto alla realtà azera, questo assunto evidenzia una volta di più il legame che intercorre tra la affermazione e promozione del paradigma multiculturale, da una parte, e la rappresentazione e affermazione del Paese come attore responsabile della comunità internazionale – al di là della mera necessità di Baku di presentarsi ai propri interlocutori esteri come partner affidabile e prevedibile.<sup>1</sup> Il Multiculturalismo assurge cioè a pilastro del perseguimento, della affermazione e della legittimazione di una “*good international citizenship*”, che si estrinseca nel perseguimento di una linea di politica estera costruttiva e responsabile, che trova attuazione in comportamenti e azioni che acquistano valore in sé e non siano, al contrario, mera espressione di interessi specifici, economici o di sicurezza.<sup>2</sup> Il legame tra la promozione della *good international citizenship* – per comprendere la quale è necessario far riferimento alla auto-rappresentazione di una comunità e a quelli che essa ritiene essere i suoi principi guida<sup>3</sup>– e la promozione del Multiculturalismo si estrinseca principalmente nella rappresentazione del Paese quale fattore di stabilità nel volatile scenario vicino- e medio-orientale. Una postura, questa, perseguita attraverso un'ottica inclusiva delle relazioni internazionali che, muovendo dai valori propri della propria comunità, promuove cooperazione e interdipendenza al di là delle barriere storico-culturali e identitarie. Nel complesso e conflittuale scenario regionale determinatosi dopo il 2011 attorno alla crisi siriana, il Multiculturalismo azera ha voluto rappresentare, cioè, anche una ricetta di sicurezza, un antidoto

---

<sup>1</sup> Makili-Aliyev, K. (2013). *Azerbaijan's Foreign Policy: Between East and West*. Istituto Affari Internazionali, Working Papers, 13(05), 3

<sup>2</sup> Hanson, M. (1999). *Australia and nuclear arms control as good international citizenship*. Australian National University, Department of International Relations, Working paper, Num. 1/1999, 4

<sup>3</sup> Evans, G. (1990). *Foreign Policy and Good International Citizenship*. Address by the Minister for Foreign Affairs, Senator Gareth Evans, Canberra, 6 March 1990. In [www.gevans.org/speeches/old/1990/060390\\_fm\\_fpandgoodinternationalcitizen.pdf](http://www.gevans.org/speeches/old/1990/060390_fm_fpandgoodinternationalcitizen.pdf)



contro i rischi derivanti dai dilaganti fenomeni del particolarismo etnico e del settarismo religioso che infiammano il Vicino e Medio Oriente.<sup>1</sup> Ciò, a sua volta, contribuisce al tentativo dei decisori politici nazionali di marcare il passaggio dell'Azerbaijani da mero *consumatore* a *produttore* di sicurezza in un'ottica trans-regionale e, di conseguenza, serve a delimitare il campo semantico di una istanza di riconoscimento *thick* che ne rafforza l'identità e la legittimità tanto su un piano esterno quanto, seppur indirettamente, su quello interno.

La rappresentazione e diffusione del “modello multiculturale dell'Azerbaijani” serve, seppur indirettamente, un altro e fondamentale obiettivo della politica estera nazionale, tradizionalmente costituito dalla volontà di riaffermare la piena sovranità sul territorio del Nagorno-Karabakh e dei distretti limitrofi, sottratti da ormai un quarto di secolo al legittimo controllo delle autorità azerbaigiane dalla occupazione armena. Il paradigma multiculturale serve cioè a sottrarre fondamento alla percezione internazionale del conflitto come scontro confessionale e di civiltà tra l'Azerbaijani musulmano e la cristiana Armenia, che – nell'ottica dei decisori politici nazionali<sup>2</sup> – contribuisce a determinare, tra le grandi potenze, posizioni simpatetiche all'occupante armeno, in contraddizione con le norme del diritto internazionale. Vista da questa prospettiva, la promozione e rappresentazione del pilastro multiculturale delle politiche interna e estera azerbaigiane costituisce l'ultima tappa di un percorso di diplomazia pubblica avviato con l'inizio stesso dei processi di *state-* e *nation-building* post-sovietici.

### **Conclusion**

L'Azerbaijani rappresenta un caso di assoluta rilevanza nel decifrare i complessi legami che intercorrono tra la declinazione del

---

<sup>1</sup> Mammadyarov, E. (2017). Remarks by Elmar Mammadyarov, Minister of Foreign Affairs of the Republic of Azerbaijan at the 4th World Forum on Intercultural Dialogue. In [www.mfa.gov.az/en/news/909/4895](http://www.mfa.gov.az/en/news/909/4895).

<sup>2</sup> Habibbeyli, A. (2017). Reconsidering Azerbaijan's Foreign Policy on the 25th Anniversary of Restored Independence. “Perceptions”, Vol. 22(1): 29-48.

paradigma identitario di una nazione e la formulazione della politica estera di un attore statale. In maniera non difforme da altri e rilevanti attori dell'area – Federazione russa e Turchia *in primis* – la collocazione su una faglia di civiltà ha avuto rilevanti ripercussioni sul tentativo di ripensare l'identità nazionale e la collocazione internazionale del Paese all'indomani della cesura del 1991.

L'Azerbaijan vive in un contesto regionale complesso e potenzialmente pericoloso. Un vicinato instabile cui il Paese è legato da fili multiformi di carattere etnico, linguistico, confessionale e culturale. Benché la collocazione geo-politica del Paese rappresenti evidentemente un dato immutabile, i multiformi legami di cui sopra non agiscono tuttavia in senso deterministico: essi possono rappresentare tanto una risorsa che un rischio, tanto un'opportunità che una minaccia, nella misura in cui ciò che influisce sulla scelta del decisore politico non è l'ambiente in senso stretto, ma piuttosto il modo in cui esso viene immaginato, concettualizzato e rappresentato. In questa prospettiva, la declinazione dell'identità nazionale in senso multiculturale rappresenta uno degli elementi cardine per scongiurare il rischio che la ricchezza etnica, confessionale e culturale si tramuti in una minaccia per la stabilità e la sicurezza del Paese e per farne, al contrario, un punto di forza, un fattore di dialogo e cooperazione.

Su questo sfondo, è l'elemento della inclusività che tiene assieme la formulazione della politica estera azerbaijana e la "creazione" dell'identità nazionale del Paese, determinando un rapporto osmotico e di reciproca influenza in base al quale ciascuno dei due elementi influenza e rafforza l'altro. Per questa via, l'elemento identitario e quello strategico si fondono assieme in un corso multi-vettoriale di politica estera che vede oggi l'Azerbaijan proporsi come fulcro di una serie di meccanismi di dialogo e cooperazione bilaterali e triangolari, che valorizzano, da un lato, l'ottica inclusiva delle relazioni internazionali di cui Baku si fa portatore e, dall'altro, il ruolo di cerniera non solo culturale, ma anche politico/diplomatica che il Paese va assumendo sul piano regionale.

**ЗОХРА АЛИЕВА**  
*(Азербайджан)*

**О РОЛИ ФРАНЦУЗСКИХ ИДЕЙ  
В ФОРМИРОВАНИИ НАЦИОНАЛЬНОЙ ЛИТЕРАТУРНО  
ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ**

*Zohra Aliyeva*

**About the role of French enlightener ideas in formation  
of national literature and philosophy**

**Key words:** *Enlightenment, citizen of the world, kingdom of mind, progress of society, natural mind*

**Ключевые слова:** *просвещение, гражданин мира, «царство разума», прогресс общества, естественный человек*

**Summary**

The most characteristic moment for the XVIII century is “The Age of Enlightenment”- the phenomenon of not only scientific and technical, but also social and political cultural life. This fact says a lot: about the huge influence ideas of Enlightenment ideas to contemporaries, the regular interest in them of future generations, their severity and importance in nowadays. In the eighteen century the Enlightenment ideas, the necessity for the development of science became the main factor in the social consciousness of many nations. They were associated with the progress of society, because it was assumed that only educated people can change the world for the better, the spread of knowledge and education can lead the humanity to create the better way of life than they have at which justice, freedom and equality will triumph. The article studies the development of enlightener’s ideas in public and philosophic though of Azerbaijan in the XIX century. It is mentioned that in the process of making the national literature of Enlightenment along with Eastern Traditionalism a special role belongs to ideas that in scientific way are usually treated as “purely European» ones. The publication also underlines the factors that predetermined the specific character and uniqueness of the phenomenon of the Azerbaijan philosophy of Enlightenment.

Для XVIII столетия самым характерным моментом оказывается "Эпоха Просвещения" – явление не столько научно-технической, сколько общественно-политической и культурной жизни. Этот факт говорит о многом: об огромном влиянии идей Просвещения на современников, о постоянном интересе к ним последующих поколений, об их остроте и важности в сегодняшние дни. Идеи просвещения, необходимости развития науки стали в восемнадцатом столетии одними из главных в общественном сознании многих народов. С ними связывался прогресс общества, ибо предполагалось, что только образованные люди способны изменить мир к лучшему, что само распространение знания, образованности уже может привести человечество к созиданию лучшего, чем есть, образа жизни, при котором восторжествуют справедливость, свобода, равенство.

Философия и идеология Просвещения, утвердившиеся в XVIII веке в Англии, Франции, Германии и других странах Европы, представляют собой особый этап в истории общечеловеческой философской и общественно-политической мысли. Как влиятельное общекультурное движение эпохи перехода от феодализма к капитализму, Просвещение было неотъемлемой составной частью той борьбы, которую молодая тогда буржуазия и народные массы вели против феодального строя и его идеологии. Деятели Просвещения желали устранить все препятствия на пути общественного прогресса, утвердить на земле «царства разума», в котором люди будут совершенными во всех отношениях, восторжествует гармония интересов свободного индивида и справедливого общества, гуманизм станет высшей нормой социальной жизни. Основные надежды они связывали с вытеснением из массового сознания суеверия, религиозных предрассудков, с ликвидацией реакционных феодально-аристократических установок, традиций, нравов. Главная ставка делалась на энергичное распространение рационального знания, преодоление темноты и невежества масс, на внедрение в общественную жизнь ценностей, базирующихся на уважении человечес-

кого достоинства. Исключительно важная роль отводилась процессу политического, морального, эстетического воспитания индивида, утверждения прав и свобод человека, привития ему потребностей в добре, истине, красоте, качеств истинного человека и гражданина.

Этими же причинами объясняется распространение просветительских идей в конце XVIII – начале XIX вв. и в Азербайджане. По сравнению со странами Запада и Россией в Азербайджане просветительские идеи возникли несколько позже, что было связано с конкретными политико-экономическими и социокультурными условиями страны. Так, если в XVIII в. на Западе и в России необходимые материальные и научно-культурные предпосылки для возникновения и распространения философии Просвещения были уже налично, то в Азербайджане в этот период такие факторы и предпосылки были еще только на этапе становления. Уже во второй половине XIX века развитие буржуазных отношений в Азербайджане приводит к постепенному вытеснению феодальных порядков. Одновременно с этим растут и научные знания, необходимые для формирования и распространения интеллектуально-просветительской среды. В этот период в стране наблюдается и духовно-нравственный рост. Все это говорит о том, что азербайджанское просветительство возникло не на пустом месте. Вместе с тем Просвещение не есть нечто совершенно чуждое, перенесенное в Азербайджан из России и Запада. В противном случае азербайджанское Просвещение было бы простым повторением западного и русского Просвещения. Независимо от места и периода возникновения, сущность, основные принципы, цели и задачи философии Просвещения во всех странах в основном идентичны.

Вместе с тем необходимо отметить, что азербайджанское Просвещение, во-первых, возникло в условиях азербайджанской среды, во-вторых, вобрало в себя прогрессивные философские идеи не только Запада и России, но и Востока. Поэтому азербайджанское Просвещение обладало специфичностью,

имело свой собственный оригинальный путь развития и оказало мощное влияние на национальное возрождение, культурный прогресс азербайджанского народа. Общенациональный лидер азербайджанского народа Г.Алиев отмечал, что корни реализующейся в современную эпоху национальной идеи необходимо искать именно в той интеллектуально-культурной среде, которая созрела в XIX в. Он писал: «Корни наших достижений в XX веке, корни нашего стремления построить независимое государство необходимо искать в нашей далекой и недалекой истории, в особенности в условиях, сформировавшихся и утвердившихся в XIX веке. Эти условия нашли свое отражение как в плодотворной деятельности отдельных личностей, таких, как Аббасгулу ага Бакиханов и Мирза Казым бек, так и в непосредственной реализации национально-просветительских идей. Именно в этот период в Азербайджане возникли демократическая печать, школы с преподаванием на родном языке, светский театр, что дало мощный толчок формированию национального сознания».<sup>1</sup>

Азербайджанское Просвещение занимает важное место в истории общественной и философской мысли нашего народа. Изучение богатого литературно-художественными, философско-духовными идеями просветительства всегда было в центре внимания исследователей. В Азербайджане написано немало работ, посвященных концептуальным вопросам азербайджанского Просвещения. Опубликовано также большое количество научных статей и монографий, посвященных художественно-теоретическому и научно-философскому творчеству ряда видных его представителей, защищены диссертации. Научные поиски и исследования в этом направлении продолжаются. Одна

---

<sup>1</sup> Əliyev H.Ə. XXI əsrin 3-cü minilliyin ayrıcında. Yeni 2001-ci il, yeni əsr və 3-cü minillik münasibəti ilə Azərbaycan xalqınna müraciət // Respublika, 30 dekabr 2000-ci il. s.1-5.

из написанных на эту тему работ принадлежит проф. З.А.Кулизаде.<sup>1</sup>

Как известно, литературно-художественная мысль и культура Азербайджана представляет собой синтез рациональных духовных ценностей Востока и Запада. Как страна восточная, усвоившая исламские духовные ценности, Северный Азербайджан, будучи в составе Российской империи, приобщился к новой системе духовных ценностей, через Россию усвоил передовые общественно-политические, литературно-художественные и просветительские идеи Европы, совместив в себе тем самым как западную, так и восточную системы ценностей. Значительная часть азербайджанской интеллигенции XIX века играла роль духовного моста между восточной и западной цивилизациями. Очевидно, что свою великую историческую миссию национально-идеологического движения Просвещение выполнило и на Ближнем и Среднем Востоке, в том числе и в Азербайджане. Именно в просветительский период развития общественной и художественной мысли в Азербайджане возникает собственно национальный тип антифеодальной идеологии и реалистического метода. В этот период, то есть в середине XIX века завершается процесс становления общенационального литературного языка, формирования демократизма как идеологии, усиливаются связи с русской и западной культурой, созревает художественно-эстетическая почва для становления классической романтической поэзии и литературы «нового времени» в лице Вагифа, Закира, Вазеха, Бакиханова, Зардаби, Ахундзаде, Ширвани, Н.Б.Везирова. Следует отметить, что Конт де Сюзанев в изданной в Париже в 1846 г. книге «Воспоминания о путешествиях» впервые во французской прессе дает информацию о деятельности Бакиханова.

Среди важнейших интеллектуальных фигур того периода следует уделить особое место М.Ф.Ахундзаде, («азербайджанс-

---

<sup>1</sup> Кулизаде З.А. Из истории азербайджанской философии VII-XVI вв. Баку: Азернешр, 1992. – 236 с.

кому Мольеру») получившему мировую известность своими пьесами, написанных на родном языке. Творчество писателя знаменует собой начало литературного ренессанса, отмечает французский исследователь Ф.Жоржон.<sup>1</sup>

Со второй половины XIX столетия произведения Ахундзаде были переведены на европейские языки, в том числе и на французский. Исследователи Франции, пресса не остались равнодушными к литературе и культуре Азербайджана XIX-XX вв. В XIX веке Барбье де Майнер, Люсьен Бува, Луи Базен, Луи Арагон, Франсуа Жоржон в многочисленных статьях неоднократно касались темы просветительской идеологии. Люсьен Бува публикует в Париже пьесу Ахундзаде «История Мёсье Журдана и дервиша Местели шаха», в предисловии которой отмечает, что пьеса переведена с оригинала. В переизданной позже пьесе, предисловие которой было составлено Луи Базеном, великолепным знатоком азербайджанского языка, отмечалось значение комедий в истории современной азербайджанской литературы, представивших западному читателю реалистическую картину духовной и социальной жизни мусульман Кавказа.

Поэт и педагог Сейид Азим Ширвани (1835-1888) издает учебник на азербайджанском языке для детей, предназначенном для учеников созданной им же современной школы.

Гасан Зардаби (1837-1907), видный просветитель эпохи, после завершения образования в русской школе Тифлиса, впоследствии лица в Тбилиси и университета Москвы издает в 1875 году в Баку национальную газету «Экинчи». Азербайджанская интеллигенция придавала огромное значение педагогике, Следует подчеркнуть, что термин «педагогика» был впервые употреблен Гасаном Зардаби в газете «Экинчи». Азербайджанская Интеллигенция прекрасно осознавала, что модерни-

---

<sup>1</sup> Georgeon F. « Note sur le modernisme en Azerbaïdjan au tournant du siècle » dans « Le réformisme musulman en Asie Centrale, du « premier renouveau à la soviétisation, 1788-1937, numéro spécial des cahiers du Monde Russe, XXXVII/1-2, janvier – juin 1996, p.97-106.



зация общества неразрывно связана с развитием современной школы.

На первых порах движение за развитие национального языка поддерживалось царской администрацией, которая была заинтересована в уменьшении иранского влияния. Новаторские идеи М.Ф.Ахундзаде защищались в политических целях в газете «Экинчи». С целью распространения своих идей интеллигенция прибегала к традиционным методам, таким как литературные кружки и театр (Зардаби 1873 г. впервые в Баку поставил на сцене пьесы Ахундзаде). А со второй четверти XIX века невероятным успехом стала пользоваться национальная пресса.

Воспитание гражданской гордости и чувства свободы как историческая задача, всегда и везде решавшаяся подлинным Просвещением, на Востоке, в то время зависимом и обреченном, было особенно актуальным. Поэтому Просвещение в Азербайджане «могло превратиться в учение, не только указывающее пути спасения от фанатизма и религиозного невежества, но и способствующее возрождению национального самосознания».<sup>1</sup>

Идеи французских просветителей XVIII-XIX вв. нашли отражение в литературно-теоретической мысли Азербайджана XIX – начала XX веков. Это выражалось, во-первых, в том, что в Азербайджане распространялась и излагалась французская литература, во-вторых, в азербайджанской художественной литературе и публицистике широко обсуждалась тема Франции, и, в-третьих, французская литература все чаще переводилась на азербайджанский язык.<sup>2</sup>

Конкретные особенности просветительства, возникшего в Англии и достигшего наивысшего этапа своего развития во Франции, определяет «уровень политического, общественного

---

<sup>1</sup> Kõçərli F. Üzeyir Hacıbəyovun ictimai-siyasi görüşləri. Bakı: Azərb.SSR.EA Nəşriyyatı, 1965. s.160

<sup>2</sup> Bayramov B.D. 1920-1980-cı illər Azərbaycan-fransız əlaqələri. Nam.diss. Bakı, 1989. 150s. c.17.

и экономического развития страны, где оно возникло». Азербайджанские просветители посредством русских просветителей устанавливали связи с европейскими, в частности, французскими просветителями.

Будучи по сравнению французским Просвещением на более низком уровне развития, азербайджанское Просвещение не смогло вобрать в себя все особенности данной идеологии.

Для просветителей Востока также было характерно выдвижение на передний план просвещения, европеизации. Просвещение предполагало не только культурное процветание, но и обновление общества в целом.

В творчестве азербайджанских просветителей конца XIX-начала XX вв. нашли отражение многие идеи французских просветителей, в том числе идеи борьбы против феодализма, изменения общества с помощью разума, учение о «естественном праве», идеи свободы личности, роли среды и условий в формировании нравственности человека и т.д. Если французские просветители излагали свои идеи в художественно-философских произведениях, то в Азербайджане эту функцию взяла на себя художественная литература, публицистика, театр.

Идеи «естественного права», «естественного человека», выдвинутые французскими просветителями, нашли отклик в творчестве и азербайджанских просветителей. Суть этих теорий заключается в апелляции к свободе личности, справедливому обществу, в котором не будет классового неравенства, гуманизм станет нормой социальной жизни. «Азербайджанские просветители, считавшие главной задачей реалистического искусства решение проблемы человека и его места в обществе, подобно французским просветителям и, в первую очередь, Ж.Ж.Руссо, решали ее, исходя из естественных законов». В понятие «естественный человек» просветители вкладывали прежде всего антропологический смысл, подразумевая при этом качества, оправдывающие его естественное право на жизнь. Под понятием же «искусственный человек» они понимали качества, не имеющие ес-

тественных основ, управляемые созданными на определенной стадии развития общества законами.<sup>1</sup>

Если во французском Просвещении идеи «естественного права» и «естественного человека» были направлены против существующего строя, то в азербайджанском Просвещении эти идеи были направлены против религиозного суеверия и мракобесия.

Как и французские просветители, азербайджанские просветители пытались решить проблему государственного устройства на основе естественных законов. Подобно французским просветителям, азербайджанские просветители связывали концепцию естественного человека с проблемой свободы человека, гражданина.

Как и французские просветители, азербайджанские просветители считали человека продуктом природы. Они защищали идею равенства всех людей.

Видный просветитель, драматург Н.Б.Везиров высоко ценил французскую культуру. Идеи французских просветителей, французской литературы и драматургии оказали сильное влияние на его творчество. Под впечатлениями пьесы «Скупой» видного представителя французской классической литературы, драматурга Мольера Н.Б.Везиров написал пьесу «Ага Керимхан Ардебилли». Идея другого его произведения – пьесы «Мошенник» также взята из произведения «Адвокат Пантелен», являющегося примером французской народной литературы. Заимствовав идеи из французской литературы, просветитель-демократ Н.Б.Везиров разоблачил в этом произведении двуличие и алчность. Используя сюжеты из французской комедии, Н.Б.Везиров критиковал испорченные нравы общества.

Художественно-теоретические, научно-философские и эстетические воззрения французских просветителей оказали сильное влияние и на представителей просветительского романтизма XX века А.Саххата, М.Хади, Г.Джавида.

---

<sup>1</sup> Мəммədov X. “Əкинçi”дən “Molla Nəsrəddin”ə gədər. Bakı: Yazıçı, 1987.c.42.

Жизнь во Франции, в Париже, и знание французского языка сыграли важную роль в формировании взглядов А.Саххата. Так, в романтических размышлениях и творчестве А.Саххата нашли свое отражение идеи переведенного им и посвященного тайнам природы и общества стихотворения французского поэта-сентименталиста Ж.Прудона.

Чувствуя духовную близость с французским баснописцем Лафонтеном, просветитель-романтик А.Саххат перевел на родной язык его басни. В 1905 г. он перевел на азербайджанский язык и понравившееся ему стихотворение французского поэта Жана Рамона «Песнь весны». В нем воспевалась красота человеческих чувств. А.Саххат также перевел на азербайджанский язык стихотворения таких великих романтиков, как В.Гюго и А.Мюссе.

Гражданский пафос, самоотверженный призыв к борьбе за прогресс и справедливость, которыми наполнены стихотворения А.Мюссе, оставили глубокий след на творчестве А.Саххата. Эти переводы, являющиеся свидетельством уважения и бесконечного интереса Саххата не только к французской, но и к европейской культуре в целом, имеют важное литературно-художественное и идейно-политическое значение.

А.Саххат одним из первых анализировал творчество великого просветителя-демократа, поэта-сатирика М.А. Сабира сквозь призму той большой роли, которую он сыграл в художественно-теоретической мысли и литературе Азербайджана. «Все творчество А.Саххата является олицетворением этой художественно-эстетической концепции. Активная гражданская позиция литературы составляет пробный камень художественно-теоретических взглядов писателя. Именно поэтому А.Саххат считал М.А.Сабира в высшей степени народным поэтом, поскольку он до конца своих дней мужественно боролся за идеалы добра и справедливости. В стихотворениях и статьях Саххата, посвященных Сабиру, нашел свое отражение великий об-

раз того самого великого поэта, который всю свою жизнь посвятил родному народу».<sup>1</sup>

М.А.Сабир оставил свой собственный след в азербайджанской литературе. Ощущается влияние на его творчество стихотворений Э.Потье «Марсельеза» и «Интернационал», написанных в 1871 году и отражающих пафос французской революции 1789-1794 гг., пафос свободы, справедливости, борьбы.

Французские просветители оказали влияние на творчество и таких просветителей-реалистов, как Г.Джавид, М.Сидги, Ф.Кочарли, Н.Нариманов, С.Ганизаде, Р.Эфендиев. В своих произведениях они часто ссылаются на французских, западных и русских просветителей.

На формирование просветительских взглядов Н.Нариманова сильное влияние оказал французский просветитель Ж.Ж.Руссо, что особенно ощущается в его романе «Бахадур и Сола». Критика, направленная у Руссо против классового неравенства в современном ему обществе у Нариманова сменяется бичеванием преимущественно религиозных различий. Однако так же, как и Руссо, Нариманов, описывая любовь мусульманина Бахадура к христианке Соле, защищал естественное право, веления законов природы.<sup>2</sup>

Просветительские идеи Ж.Ж. Руссо оказали влияние и на С.М.Ганизаде и его роман «Мектубати-Шейда бек Ширвани», посвященный вопросам просветительства.

В творчестве М.С.Ордубади также важное место занимает отношение просветителя-демократа к французской культуре, просветительским идеям.

Высоко оценив наблюдавшееся в Европе бурное развитие науки и техники, М.С.Ордубади призывал к распространению идей европеизации на Востоке, в том числе и в Азербайджане. Эти его идеи нашли свое отражение в повести «Путешествие

---

<sup>1</sup> Исмаилов Р. Азербайджанско-французские литературные связи. Баку: Язычы, 1983.с.155.

<sup>2</sup> Мəmmədov X. "Əkinçi"dən "Molla Nəsrəddin"ə gədər. Bakı: Yazıçı, 1987. с. 206.

двух молодых людей в Европу», опубликованной по частям в газете «Новая жизнь» в 1908 г. Как и французский просветитель Ж.Ж.Руссо, Ордубади написал это произведение в форме писем и путешествий. В произведении описываются впечатления молодых людей, путешествующих по городам Европы. В произведении автор перечисляет достижения цивилизованной Франции в области общественно-политической, научно-технической, культурно-просветительской жизни, и, сравнивая ее с отсталым Востоком, выявляет факторы, препятствующие прогрессу на Востоке.

Одним из азербайджанских писателей, отразивших в своей деятельности и творчестве влияние французской культуры, является известный просветитель, ученый-филолог, журналист, редактор журнала «Шарги-рус» (в 1903-1905 гг.) Магомед Ага Шахтахтылы. Долгое время М. Шахтахтылы жил и работал во Франции. Знавший хорошо французский язык, он успешно распространял свои просветительские идеи и произведения в Европе. По возвращению в 1899 г. во второй раз во Францию, он читал во французском колледже и Высшей практической школе лекции на арабском, персидском, тюркском и др. языках, опубликовал несколько научных статей в журнале "*Maitre phonetique*". «Метр фонетик» («Учитель фонетики»). Редактор журнала П.Пасси высоко ценил его научную деятельность, а Министерство Просвещения Франции наградило его почетной грамотой.<sup>1</sup> Перечисляя заслуги М. Шахтахтылы как ученого, Л.Бува отмечает, что по рекомендации Жолефа Халафи и Тамантева он был избран и в течение 7 лет был членом Международного Азиатского Общества. В 1883-1891 гг. М. Шахтахтылы работал в Стамбуле специальным корреспондентом одного из центральных печатных органов России по Ближнему и Среднему Востоку. В это же время он тесно сотрудничал и с французским журналом «*L'Orient litterature*» («Восточная литература»).

---

<sup>1</sup> Bouvat L. Mohammad Aga Schahtakhinsky.//Revue du Monde Musulman et de la Mediterannée. 1907,vol.2, juin-juillet, p.583-585.

Его статья «Как спасти Турцию?» была опубликована в Париже в 1901 г. Будучи представителем передовой общественной мысли, М. Шахтахты, как и французские просветители, выдвигал либерально-демократические идеи и видел спасение Востока в свержении абсолютизма, установлении буржуазно-демократического государства, просвещении народа, приобщении его к демократическим ценностям и правам, науке и образованию.

Еще одним передовым просветителем, чье творчество сформировалось в конце XIX – начале XX вв. под влиянием идей французских просветителей, был писатель-публицист Ахмед-бек Агаоглу. До 1894 г. он учился в «Collège de France», школе политических знаний, правовой школе и в Университете Сорбонна. Известный и как политик, правовед, теолог А.Агаоглу наряду с французским прекрасно владел латинским, греческим, английским и русским языками. А.Агаоглу, хорошо знакомый с общественно-политической, культурной жизнью одного из промышленных и культурных центров мира – Франции, в своих статьях, опубликованных в издававшихся во Франции печатных органах и сборниках («Revue politique», «Revue bleu», «Journal Débat», «Nouvelle Revue»), подверг глубокому анализу различные сферы жизнедеятельности французского общества «На формирование весьма своеобразного стиля его мышления оказали серьезное влияние его учителя, в особенности всемирно известные французские ученые Барбье де Мейнер, Эрнест Ренан . Будущий мыслитель очень рано начал вступать в дискуссии со своими учителями».<sup>1</sup> А.Агаоглу защищал реформаторские взгляды видного ученого-теолога Шейха Джемаледдина Афгани, с которым он познакомился во Франции. Выступая в печатных органах «Кавказ», «Каспий», «Иршад», «Прогресс», «Терегги» и др., А.Агаоглу излагал идеи западничества, пути

---

<sup>1</sup> Georgeon F. « Ahmed Agaoglu, un intellectuel turc admirateur des Lumières et de la Révolution française », //Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée, 52, 53, 1989-2,3, p.186-197.

их распространения на Востоке, в том числе и в Азербайджане. А.Агаоглу был в поисках такого идеала, который был бы приемлем как для Запада, так и для Востока.

В научно-теоретических, публицистических статьях, в монографиях и художественно-философских трактатах А.Агаоглу разъяснял идеи Ш.Монтескье, Вольтера, Ж.Руссо о государстве, конституции, свободе, революции и т.д. Особое внимание он уделял трактовке идей Ш.Монтескье, изложенных им в работах «Персидские письма», «О духе законов» и т.д. Так, комментируя произведение Монтескье «О духе законов», А.Агаоглу концентрировал внимание читателя на различении им трех форм правления – республиканской, монархической и деспотической. Он мечтал о том, чтобы французское просвещение XVIII в., воспитанное на традициях воинственной литературы, высоко ценившее сатиру, аллегории, разоблачавшее существующие режимы, как бесценное культурное наследие стало достоянием всех народов мира. Связывая просветительство и литературно-культурную жизнь Франции XVIII в. с идеалами Великой французской революции, А.Агаоглу, стоял на позициях сочетания прогрессивных идеалов, исторических и духовных ценностей как Запада, так и Востока, в том числе Азербайджана. Свой научно-мировоззренческий интерес к Франции XVIII в. А.Агаоглу объяснял тем, что французские просветители защищали такие универсальные ценности, как «свобода, равенство, братство», и потому считал возможным и полезным использование на основе сравнения богатого литературного наследия как Запада, так и Востока. С одной стороны, он ссылаясь на социально-культурные идеи таких классиков Востока, как Фирдовси, Н.Туси, Дж.Руми, Сади, с другой – анализировал научно-философское наследие Ш.Монтескье, Вольтера, Ж.Ж.Руссо. Особое внимание он уделял пронизанной дидактическим духом романтической поэзии Востока, а также реалистическим произведениям европейских, в частности, французских просветителей. А.Агаоглу высоко ценил «вклад в револю-



цию и реформы» французского просветителя Вольтера, подчеркивал ту воспитательную роль, которую сыграла его художественно-литературная и философско-просветительская деятельность в развитии просвещения во всем мире. Большое значение А.Агаоглу придавал идее свободного, совершенного человека, воинствующего гражданина. Он считал, что идея свободного человека, выдвинутая французскими просветителями, послужила бы примером для утверждения свободного человека и в современном ему Азербайджане, жившем в условиях царской колонии.

«Как социально-политический принцип и художественно-эстетическая концепция» большой интерес в начале XX века в Азербайджане вызывали представления А.Агаоглу о социальной свободе человека. А.Агаоглу считал необходимым оценивать народное сознание Азербайджана именно исходя из данной концепции, включавшей «принципы нового мышления, европейского, в частности, парижского образа жизни, научные и культурные новшества, а также принципы оценки Востока».<sup>1</sup> На основе анализа литературно-художественного и философского наследия французских просветителей А.Агаоглу пришел к выводу о том, что своим учением о свободе, индивидуальных, социальных и культурных особенностях человека как продукте природы и бога, о духовно-нравственных и материальных потребностях общественного человека и необходимости их удовлетворения они оказали существенное влияние на социально-политическую практику.

Искренне желая формирования в Азербайджане модернистского мировоззрения, веря в необходимость сочетания восточного дидактизма и западного рационализма, А.Агаоглу отмечал, что французское Просвещение продолжает оставаться во главе политических и социальных новшеств человечества. Уже более трех веков мир пользуется плодами его идеалов и чувств. XVIII век был веком Вольтера, Руссо, Дидро, Даламбе-

---

<sup>1</sup> Hüseynova Ü. Ə. Ağaoğlunun ədəbi-tənqidi görüşləri. Bakı: Nurlan, 2006. s.90.

ра и других энциклопедистов, веком французов. XIX век начался Великой французской революцией, изменившей весь мир с ног до головы, распространившей французские идеи и представления во всем мире, не только питавшей, но и воодушевившей цивилизованный мир на путь героизма и культурного развития.

Таким образом, идеи свободы, равенства, братства, выдвинутые французскими просветителями, нашли свое отражение в творчестве представителей всех литературно-художественных течений Азербайджана - просветителей-демократов, просветителей-реалистов, просветителей-романтиков. Благодаря переводу произведения французских просветителей стали достоянием азербайджанского народа.

LUIGI VERO TARCA  
(Venice, Italy)

IDENTITÀ E MULTICULTURALISMO NELL'EPOCA DELLA  
POST-VERITÀ.  
UN PUNTO DI VISTA FILOSOFICO  
IN DIALOGO CON EMANUELE SEVERINO E RAIMON  
PANIKKAR

*1. L'epoca della post-verità e le sue radici illuministiche*

La nostra è l'epoca della post-verità in un senso più radicale di quello che è diventato di moda in questi ultimi tempi. Siamo *completamente* nella post-verità in primo luogo nel senso che a venire meno è *tutta* la verità (cioè sia *ogni singola* verità sia *l'insieme totale* delle diverse verità), e in secondo luogo nel senso che la verità finisce non solo perché tramonta in maniera naturale nel passato (*post-*) ma anche e soprattutto perché essa viene consapevolmente ed esplicitamente rigettata, cioè *rifiutata*. Insomma la civiltà attuale, nelle sue punte tecnologicamente più avanzate, che sono poi anche quelle che si sono arrogate il diritto di tracciare la strada dello sviluppo umano, almeno a livello esplicito dichiara di non assumere più, come guida, un criterio che possa presentarsi con i caratteri della verità intesa in senso classico/tradizionale, ovvero quello che, attribuendole la proprietà di essere *innegabile*, è stata ormai etichettata come “metafisica”.

In sede logica l'abbandono della verità innegabile si è manifestato principalmente nella scoperta che qualsiasi sistema logico-filosofico – cioè da un lato basato sul principio di non contraddizione (in quanto logico-razionale) e dall'altro lato completo (in quanto filosofico) – è autocontraddittorio, come Ludwig Wittgenstein per un verso e Kurt Gödel per un altro verso hanno mostrato e, almeno in un certo senso, *dimostrato*; sicché siamo ormai tutti convinti che nessuna concezione ‘razionale’ sia in

grado di garantire la propria incostraddittorietà. Il problema è che qualsiasi sistema sufficientemente ampio e soprattutto completo appare impossibilitato *in linea di principio* a fondare la propria incostraddittorietà; perché sarebbe proprio la dimostrazione dell'enunciato che afferma tale caratteristica del sistema a renderlo costraddittorio; cosicché è la stessa pretesa di fondare l'incostraddittorietà dal sistema a far fallire l'intenzione di conferire ad esso tale proprietà, la quale peraltro è un requisito essenziale affinché il sistema possa essere considerato vero.

In sede epistemologica a un esito sostanzialmente uguale si è giunti attraverso l'imporsi della prospettiva fallibilista di Karl R. Popper (le teorie scientifiche possono essere falsificate dall'esperienza, o al massimo corroborate da essa, ma mai verificate) sfociata nelle conclusioni anarchiche di Paul K. Feyerabend (non esiste un metodo scientifico che goda di uno statuto indiscutibile) o in generale relativistiche, come si esplicita nel riconoscimento del carattere 'rivoluzionario' del progresso scientifico (Thomas Kuhn) – che riprende e amplifica la nozione di "rottura epistemologica" già introdotta a suo tempo da Gaston Bachelard – e quindi poi della natura essenzialmente *incommensurabile* del rapporto tra i differenti sistemi teorici e perciò del carattere radicalmente *contestuale* di qualsiasi fondazione e giustificazione teorica, inaugurando così, sulla scia del secondo Wittgenstein (che riduce ogni forma di conoscenza a giuochi linguistici e forme di vita), l'epoca del "sapere senza fondamenti" (Aldo G. Gargani). Insomma, la scienza non è basata su un metodo innegabile, sicché essa in ultima istanza poggia su un atto di fede, come in fondo già lo stesso Popper aveva esplicitamente riconosciuto.

In sede propriamente filosofica, infine, questo esito risulta confermato dal primato dell'interpretazione sulla verità, proclamato da Friedrich Nietzsche (per il quale "non ci sono fatti ma solo interpretazioni"), che in qualche misura sta alla base sia dell'esistenzialismo (Jean-Paul Sartre), il quale – grazie in particolare al fondamentale riferimento a Martin Heidegger – propugna il primato dell'esistenza sull'essenza, sia, per altro verso,

dell'ermeneutica contemporanea (Hans-Georg Gadamer), sia, poi, dell'atteggiamento radicalmente critico e decostruttivo della filosofia di ambiente francese (Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jacques Derrida), che ha infine condotto a quello che può essere chiamato il radicale relativismo del post-moderno, cioè alla sfiducia insanabile nei confronti delle "metanarrazioni" (Jean-François Lyotard).

Se con il termine "Illuminismo" ci si riferisce all'idea che l'uomo deve essere guidato dalla ragione, cioè da un elemento che, grazie alla propria *innegabilità*, garantisce il proprio valore universale, allora si può ben dire che l'orizzonte nel quale ci muoviamo è radicalmente post-illuministico. Ogni presunto elemento fisso e incontrovertibile viene in ultima istanza ricondotto o addirittura ridotto alla dimensione storico-temporale, quindi mutevole o comunque contestuale e in ogni caso essenzialmente ed irrimediabilmente relativa e per questo radicalmente discutibile e controvertibile. Naturalmente ad essere travolto da tale esito non è solo l'Illuminismo visto come fenomeno culturale limitato a un'epoca particolare, ma l'intera tradizione basata sull'idea di verità intesa come la dimensione che non può essere revocata in dubbio; cioè, appunto, come la dimensione indiscutibile/innegabile. Il quadro che oggi si presenta ai nostri occhi è dunque quello che assume, forse come unico principio incondizionatamente valido, quello del *rifiuto* pregiudiziale di porre, a fondamento della vita umana (civile, sociale e politica), una verità innegabile. L'unico principio indiscutibile, se si vuole impedire il degenerare dei rapporti sociali in forme di prepotenza e alla fine di violenza, appare a noi oggi quello di rinunciare a qualsiasi pretesa di verità assoluta, e quindi poi di rifiutare esplicitamente tutto ciò che pretenda di presentarsi con i caratteri della definitività e della irrevocabilità.

## ***2. Identità e multiculturalismo: il ritorno di uno scenario totalmente conflittuale***

Che cosa ne è di nozioni come l'identità e il multiculturalismo in un panorama di questo tipo?

È chiaro che una prospettiva ‘positiva’ – intendendo con questo termine la concezione per la quale le diverse identità riescono a comporsi in un quadro unitario e pacifico – deve differenziarsi da quella che presume di disporre di un elemento (emblematicamente: la ragione) idoneo a costituire la cornice stabile capace di far valere *a priori*, rispetto a tutte le particolari determinazioni, la propria legge universale. Tale è stata, per esempio e in particolare, la pretesa dello Stato, il cui fondamento ‘assoluto’ era costituito: in una prima fase da una giustificazione di ordine religioso (monarchie fondate su principi teologici) e in un secondo tempo, con l’avvento dello Stato laico, da principi incontestabili in quanto del tutto razionali ed assolutamente evidenti: il diritto alla vita, alla libertà e alla ricerca della felicità, con il corollario, praticamente inevitabile, della sovranità popolare (democrazia).

Tali principi sono oggi in profondissima crisi, sicché lo scenario attuale si presenta radicalmente modificato. In particolare incomincia a manifestarsi chiaramente la circostanza per la quale pare difficile sfuggire al drammatico ritorno a uno scenario definibile come una “guerra di tutti contro tutti (*bellum omnium contra omnes*)” o come un “campo di lotte senza fine”, per stare alle definizioni date rispettivamente da Hobbes riguardo alla vita sociale e da Kant riguardo alle dispute metafisiche, scenario che la modernità sembrava essersi lasciato definitivamente alle spalle con l’istituzione dello Stato laico-democratico, per il primo verso, e con l’imporsi della razionalità critica, per l’altro verso.

D’altro canto, se le identità vengono pensate come originariamente contrapposte e incompatibili le une con le altre, quindi anche come reciprocamente irriducibili, allora è chiaro che non vi è altro esito possibile se non quello di una situazione in cui l’orizzonte unitario delle differenti determinazioni si configura come uno spazio insanabilmente conflittuale. Questo esito, del resto, pare inevitabile se ci si muove all’interno della concezione per la quale tra identità e differenza vi è una relazione negativa:

l'identità è la negazione della differenza, e viceversa la differenza è la negazione dell'identità. In tale prospettiva, infatti, l'unità e, di conseguenza, l'accordo tra i vari soggetti possono essere raggiunti solo sacrificando gli elementi differenti e quindi rinunciando, da parte di ogni soggetto, alla propria identità concreta; e, viceversa, il mantenimento e la conferma della propria peculiare specificità possono essere conservati solo a prezzo di rinunciare all'unità e quindi alla 'pace' con le altre determinazioni (cioè con gli altri soggetti storici). Insomma, all'interno di tale ottica 'negativa' l'identità culturale risulta incompatibile con il multiculturalismo.

In un contesto del genere vale come valore universale solo ciò che ha la *forza* (potenza) di *imporsi* a tutti e quindi poi, appunto per questo, di *valere* per tutti, cioè di realizzarsi come *valore universale*. Lo scenario che si prospetta è allora quello della "guerra civile planetaria permanente" e del "terrorismo totale"; giacché, in mancanza di un sistema di riferimento universalmente riconosciuto e vincolante, ciascun soggetto erge il proprio sistema a orizzonte universale, e quindi considera "disumano" l'avversario, il quale a sua volta fa la stessa cosa nei suoi confronti.

### ***3. L'alternativa filosofica: a partire da Emanuele Severino verso la prospettiva della pura differenza***

L'unica possibile alternativa a tale scenario è quella che prende le distanze dalla concezione per la quale l'identità è la negazione delle differenze, e per converso la differenza è la negazione dell'identità. Ma questo esige che la differenza si distingua dalla negazione, perché altrimenti il rapporto tra l'identità e la differenza comporta una qualche forma di negazione reciproca. Per questo la prospettiva filosofica che propongo è quella che è in grado di *distinguere la differenza dalla negazione*, rivelando in tal modo quella che io chiamo la *pura differenza* (come si preciserà in seguito). Solo in tal modo, infatti, diventa concepibile che una determinazione si costituisca differenziandosi dalle altre in una maniera positiva: una maniera che, appunto per ciò, è differente da

quella negativa. In tal modo l'identità autentica (di tipo etnico, religioso, culturale, statuale etc.) è quella che si costituisce rapportandosi alle altre identità (e con ciò stesso, quindi, differenziandosi da queste) in una maniera tale che la relazione differenziante è nello stesso tempo una *conferma* dell'identità di ciascuna delle differenti determinazioni.

Questa prospettiva, che in prima battuta può apparire semplicemente come una vaga aspirazione “buonista”, in realtà risulta pensabile solo a condizione che si siano risolti i nodi filosofici fondamentali. Anzi, essa è precisamente il risultato del più *rigoroso* pensiero filosofico. Si tratta infatti di capire che la verità basata sul principio per cui ogni differenza è una negazione – e quindi poi anche che ogni determinazione è una negazione (*omnis determinatio est negatio*: come insegnano Spinoza e Hegel, solo per nominare i due principali esponenti di tale concezione) – conduce inevitabilmente a quella che Emanuele Severino chiama “la distruzione di tutti gli immutabili” e che io, al fine di portare esplicitamente alla luce il carattere contraddittorio di tale situazione, indico con la formula “la negazione di tutti gli innegabili”, sfociando così nel *nichilismo* conclamato, giacché in questo modo il negativo viene ad essere nello stesso tempo innegabile e intrascendibile. Infatti, se negativo è tutto ciò che si determina mediante la negazione, allora anche il *non* negativo è negativo, e quindi anche il differente dal negativo (assumendo appunto che la differenza equivalga a una negazione) è *non* negativo e quindi, come prima, negativo. Alla prospettiva nichilistica che conduce alla negazione di tutte le verità, Emanuele Severino contrappone la verità *davvero innegabile*, cioè quella *fondata sul fatto che persino la sua negazione la conferma* (fondazione elenctica).<sup>1</sup> Così, per esempio, il principio di opposizione è inoppugnabile, perché persino chi si opponesse ad esso ne confermerebbe la validità, e farebbe ciò precisamente per il fatto che il suo è un atto di *opposizione*. La verità innegabile, quindi, resta definita come quella che è confermata persino dalla propria negazione.



Per parte mia faccio vedere come questa definizione di verità innegabile comporti *alcune conseguenze assolutamente rilevanti*, alle quali di solito non si presta attenzione.<sup>1</sup> La prima, fondamentale conseguenza è che la verità innegabile, nella misura in cui si presenta come una negazione, si configura come un'*autonegazione*, cioè come una contraddizione. Perché la verità, se nega, nega la propria negazione (la non-verità); ma abbiamo visto che la verità è definita dal fatto che persino la sua negazione la conferma; sicché la verità, se nega, nega necessariamente la non-verità, ma cioè qualcosa che a sua volta afferma la verità, e quindi almeno in qualche senso nega se stessa. Questa circostanza può essere sinteticamente compendiata nella formula che dice: "*in verità, ogni negazione è un'autonegazione, cioè una contraddizione*". Al fine di *confrontarla* con il principio precedentemente ricordato (*omnis determinatio est negatio*) possiamo formularla in latino, e dire: *omnis negatio est contradictio* (ogni negazione è una contraddizione). Questo *confronto* potrebbe essere presentato a sua volta come una forma di *opposizione*, intendendo però questa volta tale termine in un senso che si richiama essenzialmente al significato *originario* del termine "*ob-*", o comunque a quel particolare significato di *ob-* che si può tradurre appunto con "di fronte" piuttosto che con "*contro*". *Di fronte* all'uomo può stare il suo amore, cioè la sua vita ovvero il suo *sole*, ma può stare anche l'esercito nemico che è in marcia contro di lui per ucciderlo. Così, l'*op-*posizione è la posizione di qualcosa che, a determinate condizioni, può assumere la forma della negazione e quindi, in qualche misura, anche della *necazione* (cioè del *contrasto*, della distruzione e della uccisione), ma che, per altro verso, si può presentare anche nella forma del semplice stare l'uno davanti all'altro da parte di due differenti soggetti. A proposito di etimo latino, e in relazione al termine "*necazione*", è il caso di ricordare che la parola "negazione" rimanda alla radice *nĕx*, *nĕcis*, la quale significa morte (tendenzialmente violenta), quindi uccisione, strage, e simili.

Si manifesta qui il fatto che la parola "negazione" esprime una nozione complessa e composta, la quale rimanda ad almeno due

significati fondamentali: la *necazione*, appunto, e una relazione di altro tipo, di carattere ‘positivo’. La *necazione* è infatti ciò che rende negativo (*contrastante*, o *contrappositivo*) il rapporto tra i due poli che stanno in una relazione di reciproca negazione, e quindi rende ciascuno dei due un *negativo*, qualcosa che si *contrappone* al positivo. La differenza è invece il rapporto per il quale due poli che sono in relazione si costituiscono reciprocamente: ciascuno dei due si co-istituisce mediante la relazione con l’altro: padre e figlio si costituiscono come tali appunto mediante la relazione che li differenzia. Così, il termine “negazione” (se vogliamo ridurre all’essenziale un problema in realtà assai complesso e variegato) significa “*necazione*” e insieme anche “co-istituzione”. Potremmo dire che esso significa insieme “*necazione*” e “differenza”; ma il problema è che normalmente noi intendiamo il termine “differenza” come sintesi, a sua volta, di “co-istituzione” e “negazione”, e quindi sottintendiamo implicitamente che ogni differenza è, appunto, una negazione. A questa condizione, però, risulta allora vana la pretesa di distinguere la op-posizione positiva da quella negativa (cioè dalla *contra(p)*-posizione), giacché ogni op-posizione, dal momento che comporta una differenza tra i due poli che stanno l’uno *di fronte* all’altro, viene automaticamente intesa come una *contrapposizione*, e quindi come qualcosa che li rende entrambi negativi. In siffatta impostazione, la posizione della differenza implica quella della negazione, e quindi implicitamente anche della *necazione*, sicché ogni realtà che si voglia porre come *differente* dagli oggetti negativi viene per ciò stesso ad essere pensata, automaticamente, come un *negativo*. In tal modo il tentativo di distinguere il positivo dal negativo fallisce, perché cadiamo inesorabilmente in quella che io chiamo “la trappola del negativo”. L’unica possibilità di distinguere il positivo dal negativo, cioè di porre un’autentica differenza tra i due, è quella di prestare attenzione alla distinzione tra l’aspetto positivo o co-istitutivo della differenza (che appunto per questo io chiamo “pura differenza”) e l’aspetto negativo (cioè misto di co-istituzione e di *necazione*), e quindi in particolare alla distinzione tra l’aspetto

positivo e quello *negativo* della negazione. Solo a questa condizione risulta possibile distinguere *positivamente* il positivo dal negativo; positivo che in tal modo, proprio in quanto distinto dal negativo mediante la *pura differenza*, viene a presentarsi come *puro positivo*.

Ma la prospettiva per cui *ogni negazione è una contraddizione* ha una seconda, decisiva conseguenza, consistente in quel punto di vista che possiamo chiamare “*onnialetismo*” perché può essere compendiato dalla seguente formula: “*in verità, vi è un aspetto per il quale tutte le proposizioni sono necessariamente vere*”. Ciò vuol dire che in ogni autentica proposizione vi è un aspetto di assoluta verità, assoluta in quanto essa resta tale anche nell’eventualità che la stessa proposizione si presenti come falsa; cosa che richiede, evidentemente, che la verità della proposizione si distingua dalla sua falsità, ma appunto mediante la pura differenza. La verità di ogni proposizione può qui essere intesa come assoluta se non altro nel senso che, appunto in base al principio che ogni negazione è una contraddizione, la negazione della verità di una proposizione risulta automaticamente essere una contraddizione. Più precisamente, la ‘*dimostrazione*’ dell’*onnialetismo* può essere compendiata nel modo che segue. Ogni proposizione implica l’affermazione della propria verità (ogni proposizione afferma in qualche modo di essere vera); sicché, se la verità negasse questa autodichiarazione di verità, essa verrebbe, in quanto negativa, ad essere autonegativa (come sopra abbiamo visto). Dunque ogni proposizione, in quanto la negazione della sua verità è autonegazione, è necessariamente vera.

#### ***4. Verità e interculturalità: in dialogo con Raimon Panikkar***

La prospettiva davvero positiva è dunque quella che, ammettendo *a priori* la verità di tutte le pro-posizioni, *ricosce l’assoluta verità della posizione altrui*. Questa prospettiva, che io derivo rigorosamente dalla tradizione filosofica occidentale (illuministica), converge in maniera essenziale e singolare con la visione di Raimon Panikkar, la quale invece si ispira ampiamente, anche se non esclusivamente, a una matrice culturale e sapienziale

di tipo orientale: induista, buddhista etc.<sup>1</sup> Panikkar, infatti, ha spesso presentato la propria posizione dicendo che egli è “al cento per cento hindū e al cento per cento cristiano, al cento per cento occidentale e al cento per cento orientale”. Applicando questa prospettiva alla nostra questione, possiamo dire che le varie religioni e le varie culture non vanno pensate come delle *parti* che devono essere assemblate per costituire l’intero (come se fossero dei tasselli di un mosaico); invece ciascuna di esse è il tutto, e pur *tuttavia* esse riconoscono anche ciò che sta oltre il loro essere l’intero, riconoscono cioè le altre determinazioni che a loro volta si pongono come degli interi. Tutto questo ha evidentemente a che vedere con il pensiero che io sopra ho formulato quando ho distinto la differenza dalla negazione e quindi l’identità dalla negazione delle differenze. Appunto perché solo un pensiero siffatto – che in questo contesto, ovvero in riferimento a Panikkar, potremmo chiamare *advaita*, cioè aduale – è in grado di distinguere l’intero dalle singole determinazioni in una maniera diversa da quella che implica la negazione reciproca dei due, cioè l’esclusione che una determinazione, in quanto differente dalle altre e quindi anche dal tutto, possa essere pensata come intero.

Questo tipo di prospettiva può essere confermato dalle riflessioni che Panikkar svolge a proposito del “mito”, che egli intende come lo sfondo di senso che sta alla base di tutto il nostro modo di agire e di pensare e che per questo non può mai essere ‘oggettivato’, cioè portato davanti a noi come una cosa esterna e indipendente dal nostro modo ‘soggettivo’ di fare esperienza della realtà; infatti esso, per così dire, ci sta sempre alle spalle. Noi, dunque, non possiamo uscire dal nostro mito, né possiamo assumere come nostro, mediante un semplice atto di volontà, il mito altrui. Però, vedendoci riflessi nello sguardo delle altre culture, sguardo che appartiene a un diverso mito, in qualche modo riusciamo a ‘oggettivarci’ almeno parzialmente, e quindi a cogliere/comprendere meglio il senso autentico del nostro stesso mito. Grazie al confronto con l’altro – e in particolare al dialogo autentico, che egli chiama

“dialogo dialogale” – riusciamo a cogliere non, certo, l’unità, ma almeno l’armonia tra le nostre due differenti visioni, tra i nostri due “miti”. In effetti, Panikkar sottolinea che in un certo senso più importante dell’unità è l’armonia. E questo è, a mio avviso, un altro modo per esprimere ciò di cui io parlo quando nomino la pura differenza. In effetti, solitamente l’unità viene intesa come la negazione delle differenze, e le differenze come la negazione dell’unità (proprio come sopra abbiamo visto a proposito della relazione tra identità e differenza). La nozione di armonia, invece, indica un modo di stare insieme che certo implica una qualche forma di unità da parte delle varie determinazioni (fosse anche solo nel senso dell’unità implicita nel semplice fatto di essere in relazione), ma una unità nella quale ciascuna delle determinazioni conserva in pieno la ricchezza delle proprie peculiari differenze. È a partire da questa concezione che Panikkar può parlare di “mutua fecondazione” tra le varie identità culturali, e di “inter-in-dipendenza” tra di loro, cioè di una relazione che rende un polo dipendente dall’altro proprio nel momento in cui il primo rivendica la propria autonomia (cioè la propria in-dipendenza) rispetto al secondo.

Seguendo Panikkar, ma alla luce delle considerazioni filosofiche svolte in precedenza, possiamo allora affermare che *il vero cambio di paradigma* che ci attende è quello che ci consente di tradurre l’ideale della *unità* in quello della *armonia*; cosa che, dal mio punto di vista, vuol dire l’integrazione della prospettiva della determinazione-negazione all’interno di quella della differenza puramente positiva.

La essenziale convergenza di questi due sguardi – quello da me precedentemente esposto per il quale ogni (pro-)posizione è vera perché ogni negazione è una contraddizione, e quello panikkariano per il quale la prospettiva eticamente corretta è quella che vede l’armonia di tutte le posizioni – può essere brillantemente rappresentata da una storiella che, anche se gode di differenti versioni all’interno di varie culture, a me è capitato di sentire raccontare, proprio da Raimon Panikkar, riferita a un contesto

arabo. Ripropongo ora questa storiella perché dal punto di vista concettuale essa ci porta a riflettere sul fatto che, all'interno della prospettiva per la quale tutte le pro-posizioni sono vere e quindi ogni negazione è una contraddizione, siamo in qualche modo costretti a mettere in questione lo stesso principio di non contraddizione, almeno ove questo sia inteso in un senso banale. Ci veniamo in tal modo a trovare in una condizione di grande imbarazzo, perché da un lato avvertiamo tutto il disagio dovuto al fatto di trovarci in contraddizione e sentiamo il bisogno di uscire da essa, ma, dall'altro lato, pare che ci sia stata tolta l'unica arma che abbiamo per realizzare tale fuoriuscita, cioè *la negazione* della contraddizione.

Ecco dunque la storiella, o parabola, che ci raccontava Raimon. Juhà (Giufà) è in questa occasione una specie di personaggio autorevole del villaggio, al quale i concittadini si rivolgono in particolare quando si tratta di risolvere qualche controversia. Un giorno arriva a casa di Juhà un uomo che ha in corso una lite con un altro abitante del villaggio. Juhà ascolta la sua esposizione dei fatti, e alla fine lo lascia andare via dicendogli che effettivamente egli ha ragione. Poco dopo arriva da Juhà l'altro contendente, il quale a sua volta racconta la propria versione dei fatti (che naturalmente è del tutto opposta alla precedente) e alla fine chiede, come l'altro, il parere di Juhà; e Juhà congeda anche il secondo ospite allo stesso modo, cioè assicurandolo che effettivamente egli ha ragione. Appena uscito costui, la moglie di Juhà, che, trovandosi in cucina, ha potuto ascoltare tutto, gli dice: "Ma Juhà! È arrivato il primo, e gli hai detto che ha ragione; poi è arrivato il secondo, che ha affermato tutto il contrario, e anche a lui hai detto che ha ragione... Ma questo non è possibile, qui c'è una contraddizione!...". Juhà la guarda, tace un momento, e poi, pacatamente, le risponde: "Eh... sì, e hai ragione anche tu...".

Questa storiella, come ho anticipato, esprime in maniera molto efficace il problema di fronte al quale si trova quella che io ho chiamato la prospettiva onnialetica. Per essa, tutte le

proposizioni sono vere. Ma dunque è vero tanto quello che dice *A*, il quale nega quello che dice *B*, quanto quello che dice *B*, il quale viceversa nega quello che dice *A*. O, per dirla in maniera ancora più stringente, chi (poniamo *V*) afferma che tutte le proposizioni sono vere, si trova nella imbarazzante situazione di dover dare ragione anche a chi dice che quello che dice *V* non è vero; per esempio, e in particolare, che l'onnialetismo non è vero.

Apparentemente questo mostra che la prospettiva onnialetica si trova in un vicolo cieco, in una strada senza uscita. Tale esito, però, risulta davvero inevitabile solo all'interno dello sguardo per il quale la *via salvationis* (la via della salvezza) viene identificata con la *via negationis* (la via della negazione). Ora, la contraddizione costituisce sicuramente un problema, cioè una situazione dalla quale dobbiamo uscire; ma d'altro canto noi abbiamo visto che la negazione riproduce il problema della contraddizione e quindi del negativo. Sicché il compito di fronte al quale ci troviamo è appunto quello di trovare una via diversa da quella della negazione per risolvere la contraddizione e quindi salvarci dalla negazione, cioè dal negativo del conflitto e quindi di quel suicidio (autonegazione) al quale – come abbiamo visto – *in verità* ogni negazione conduce.

### ***5. Implicazioni antropologiche, storiche e politiche: le questioni che si aprono***

Quali implicazioni ha tutto questo dal punto di vista antropologico e politico? È chiaro che una prospettiva di questo genere implica *un ripensamento radicale di tutte le nostre categorie politiche e geopolitiche*. Queste, infatti, sono fondamentalmente basate sul principio che la verità si afferma *negando* la non verità; cioè che il bene sociale, politico e antropologico si afferma mediante la vittoria della *parte* buona su quella cattiva. In altri termini, esse sono basate sul principio che il superamento del conflitto (la contraddizione) si realizza mediante la negazione dello stesso, la quale significa, per ciascuno dei due soggetti in lotta, la soppressione (negazione) del malvagio avversario (il negativo).

Corollario di tale prospettiva è la convinzione che il bene si realizza mediante l'affermazione dell'unità e in particolare dell'identità intesa come negazione della differenza. Ma tutto questo, come abbiamo accennato, riproduce ed anzi intensifica il conflitto; sicché si impone ora un ripensamento radicale del nostro intero modo di intendere la politica, ripensamento il quale richiede la messa in questione dell'insuperabilità della prospettiva *polemica* per la quale il valore *assoluto* (indiscutibile e universale) viene conseguito grazie alla negazione del conflitto operata mediante la soppressione dell'avversario. Ma attenzione, perché anche tale ripensamento richiede una estrema consapevolezza, dal momento che proprio esso rischia di dare il via a una sorta di "apocalisse infinita". Perché, all'interno dell'ottica negativa – quella per la quale il ripensamento (in quanto pensiero *nuovo* rispetto al precedente e quindi *diverso* da esso) viene a presentarsi come un rin-negamento della tradizione da cui scaturisce – questo stesso gesto (il "parricidio" in cui consiste ogni rinnegamento) si trova esposto ad essere a sua volta rinnegato e rovesciato, dal momento che è esso stesso ad avere legittimato la logica del "parricidio". Il compito di fronte al quale ci troviamo è dunque quello di compiere un ripensamento di tutto il pensiero politico capace però di costituirsi come qualcosa di diverso dall'ennesimo anello di una catena infinita di "parricidi" e di "apocalissi". Cosa, questa, che può accadere solo se si realizza come un *rinnovamento* il quale, nel momento in cui si allontana da tutta la nostra tradizione politica, la conserva però intatta in tutti i suoi valori, cioè ne mantiene *integri* tutti gli aspetti positivi che la caratterizzano. Si tratta dunque di un *oltrepassamento* radicale di tutta la nostra tradizione politica (comprese le nozioni cardine di democrazia e diritti umani), oltrepassamento che però è anche, nello stesso tempo, una conferma *della sua verità* (si badi: *solo* della sua *verità*, la quale peraltro va intesa come la totalità del positivo nel suo differenziarsi, in maniera pura, da tutto il negativo). Appunto perché – come abbiamo detto – nella misura in cui si costituisce come un rin-negamento della nostra tradizione politica e delle sue



istituzioni costituirebbe un rimedio che finirebbe per risultare peggiore del male.

Che cosa ne è, delle istituzioni politiche vigenti (Stati, nazioni, diritto internazionale, democrazia, diritti umani etc.) all'interno di una prospettiva di questo genere? Rispondere a tale domanda è il compito del pensiero nel nostro tempo, il quale dunque, alla luce di queste riflessioni, può allora essere visto, piuttosto che come l'epoca della post-verità, come quella della *super-verità*. Intendendo questo "super" sia nel senso dello "oltre" (siamo *dopo* la verità, appunto "oltre" essa), sia però anche nel senso del suo *compimento*, cioè della sua realizzazione al livello *supremo* (*super*): quel livello che ci consente di scorgere la *realizzazione effettiva* degli ideali universalistici dell'Illuminismo, conseguiti però in una forma davvero pienamente positiva per tutti.

**DILARA MUSLIM-ZADE**  
**(Azerbaijan)**

**THE CIVIL IDENTITY IN THE AGE OF INFORMATION  
TECHNOLOGY**

**Key words:** *civil society, civil identity, information technology, civil activity, consciousness*

*Dilərə Müslümzadə*

***Xülasə***

Məqalədə qloballaşma şəraitində vətəndaş identikliyinə yaranması və formalaşması məsələsinə yeni yanaşma araşdırılır. Müasir şəraitdə informasiya texnologiyalarının inkişafı ilə əlaqədar bu problemlərə baxış nəzəri, ideoloji, fəlsəfi cəhətdən çox mühüm məna daşıyır.

İnformasiya məkanının böyüyüb genişlənməsi həm ictimai, həm mədəni həyatda, həm də şüurda mütləq yeni dəyişikliklərə gətirib çıxarır.

A course of modernization in Azerbaijan aroused interest for how a civil consciousness is to be modernized, the way by which the formation and development of a civil society and civil identity should be continued and what place the ethical and moral-religious principles must take there.

In modern conditions with advancement of information technologies an approach to the research into making and progress of a civil identity must become different. In before informative constituent of a civil society, an economic part of a citizen's rights made up its foundation, i.e. in the presence of private property, its protection, democratic institute, now there arises contradiction between a citizen possessing information technologies and knowledge, and those who because of the definite reasons are deprived of access to these technologies. A new problem, in

principle, emerges for a civil society, which it cannot cope with in the absence of State's support in modernizing countries.

Or N.Moiseyev in his book "Fortunes of civilization: the way of reason" wrote that today social property, i.e. property belonging to all begins to play more and more great role!"<sup>1</sup> – it assumes the presence of knowledge and processing it, which will determine a level of the development of every member of a civil society and entire society on the whole. No wonder that an essence of a civil society now and in future appears to be more varieties, diverse than at times of G.Hegel, I.Kant or the second half of the XX –th century.

The formation and progress of informative civilities assigned to science, education, culture a role that they never played in the previous centuries.

We wrote before that the formation of a civil society, in many respects, depends on how much active are the citizens, what is their political and civil culture, how much they are ready to act on a legal area in all the spheres of their vital activity. The perspective of the development of Azerbaijan in the nearest future (roro), the diverse versions and scenarios of movement of events are directly bound up with that how the civil culture being formed will show its worth, fill an economic, political and socio-info cultural area by itself. Today a powerful advance of information technologies opens great possibilities for a civil society being formed and activization of its civil culture. And these possibilities include mastering information which will promote directly progress and activity of a civil society and its culture. It should be noted that in the formation of a civil society at modern stage no state or commercial organizations play a considerable role. They are integrated into so called "third sector" which is formed on principle of self – government as a result of activity of the citizens "from below". It is a substantial resource of a community and public initiative that a modern state begins to realize just now, when setting to the decision of the large-scale tasks

---

<sup>1</sup> N.N.Moiseyev – "Fortunes of civilization: a way of reason". M., 1998, p.205

of the system modernization.<sup>1</sup> However, in our opinion, it should be emphasized that a great deal depends on the state, its support of this sector.

At present, a society gets information not only by means of MM, television, but also through internet. This information is various, of different ideological orientation. Internet provides citizens with possibility of holding the open discussions on the sorest points off social life. But all this part of information demands the definite level of information culture, critical and analytical thinking, ability of estimating adequately received information and drawing the right conclusions from the established situation.

In conditions of a variety of informative messages it is difficult to orient oneself. Therefore, nowadays culture of tolerance, increase in a volume of knowledge on a society, prognostication of future and other are of importance.

The increase and expansion of information area will inevitably lead to the changes in social life, culture and reappraisal of the values as well.

And this, in its turn, will also influence on the formation of world outlook, stereotypes of behavior, moral values and moral religious norms.

The development of information technologies creates a possibility of penetrating into a sphere of activities of an individual people, organizations, state. Naturally it causes certain difficulties, nothing is left “secret”. The life and activity of the individual people and a society become “transparent”, vulnerable. “A man as a subject of practical and cognitive attitude to the world sooner or later becomes an object of scientific – research influence himself. This may be brought about by way of combining the possibilities of

---

<sup>1</sup> Y.V.Morozova – “Civil initiatives and modernization of Russia”. – Y. “Political science”, №2, 2012, p.374

NBIC – technologies with the achievements of social –humanitarian sciences and technologies”.<sup>1</sup>

Where is a way out? It is natural that in this situation no legal norms, full mastering all the information technologies and means of security can solve this problem completely. It is necessary to carry out the full large – scale research program, on the one hand, capable of distinguishing out these problems, on the other hand, mastering the behavioral regulative, influencing on morale, promoting tolerance of a civil society.

---

<sup>1</sup> M.V.Kovalchuk, O.S.Naraykin, Y.B.Yatsishina – Convergence of sciences and technologies – a new stage of scientific – technical development. “Y.Voprosy filosofii”, №3, M.,2013, p.9

**ƏHMƏD QƏŞƏMOĞLU**  
**(Azerbaycan)**

**MULTİKULTİKULTURAL MÜHİTİN YARANMASI ÜÇÜN**  
**RIYAZİ METODLARDAN İSTİFADƏNİN ƏHƏMİYYƏTİ**

**Açar sözlər:** “*multikulturalizm*”, “*struktur-funksional yanaşma*”, “*ahəngyol*”, “*sistemli yanaşma*”, “*fazzy logic*”, “*riyazi model*”

Qlobollaşma prosesinin sürətlə getdiyi indiki dövrdə hər bir cəmiyyət günü-gündən mürəkkəbləşməkdə davam edir. Bu mürəkkəbləşmə dərinləşdikcə proseslərin idarə olunmasına elmi təminatın zərurəti də artır. Riyaziyyatın, riyazi modelləşmənin imkanlarından istifadə etdikcə bu elmi təminat daha konkret, məzmunlu və effektiv olur. Təqdim olunan məqalədə istənilən sosial sistemdə multikultural mühitin yaradılmasına kömək edən riyazi model təklif olunur. Bu model multikultural mühitin yaranmasında struktur-funksional yanaşmanın daha əhatəli həyata keçirilməsinə kömək edir. Modelin qurulmasında sistem nəzəriyyəsinin, ahəngyol elminin metodlarından istifadə edilmişdir.

Hər hansı bir məsələnin həllində riyaziyyat elmindən düzgün istifadə edilə bildikdə konkretlik daha da artır, məntiqi mühakimə imkanları genişlənir. Multikulturalizmlə bağlı araşdırmalarda da riyaziyyat elminin imkanlarından istifadə etmək faydalı ola bilər. Bu məruzədə həmin yanaşmalardan biri təqdim olunmuşdur.

Aydındır ki, multikultural mühit yaradılan hər hansı bir məkan konkret bir S sistemi kimi təsəvvür edilə bilər. Bu sistemin elementlərini, alt sistemlərini, strukturunu, funksiyasını və s. – bir sözlə sistemə aid olan bütün xarakteristikalarını müəyyənləşdirmək olar. Elə məhz bu ilk addım dərhal öz faydalarını verir. Sonrakı mühakimələrə xeyli aydınlıq, konkretlik gətirər.

Misal üçün, hər hansı bir məkana bir sistem kimi baxdıqda, o sistemin təyinatı, funksiyası barədə fikirlər, bu məkanda yaradılmaq

İstənilən multikultural mühitin əsas meyarlarını aydınlaşdırmağa imkan verir. Hər bir sosial sistem, inzibati ərazisi üçün ən mühüm təyinat, funksiya – onun tərəqqisidir. Aydınır ki, bu məkanda yaranan multikultural mühit ilk əvvəl həmin məkanın tərəqqisinə xidmət etməlidir. Hər hansı bir məkanın tərəqqisinə ziyan vura biləcək multikultural mühitin yaranması təbii ki, tənqidlə qarşılanacaqdır. İndiki vaxtda bir sıra qərb ölkələrində də multikultural mühitin yaranmasına soyuq münasibət elə bu amillə bağlıdır. Ona görə də bu gün multikulturalizm məsələlərindən danışdıqda ən aktual, ən mühüm sual budur. Hər hansı bir sosial məkanda, ölkədə multikulturalizm siyasətini necə həyata keçirməli, necə bir multikultural mühit yaratmalı ki, bu mühit həmin məkanın, ölkənin tərəqqisinə daha çox kömək etsin? Tədbiqi riyaziyyat mövqeyindən baxdıqda bu o deməkdir ki, Hər hansı bir S sisteminin strukturunda hansı xarakterli, necə dəyişikliklər aparmaqla idarə etmə həyata keçirmək lazımdır ki, həmin sistemdə yeni yaranmış vəziyyət T – tərəqqi meyarlarına daha çox cavab versin. Yəni indi A vəziyyətində olan S sistemini elə bir B vəziyyətinə necə gətirməli ki, bu vəziyyət həm M – multikulturalılıq şərtlərini ödəsin, həm də T – tərəqqi şərtlərini. Başqa sözlə desək, belə ifadə etmək olar: S sistemində idarə etməni multikultural prinsiplərlə necə həyata keçirməli ki, multikultural mühitin yaranması həmin sistemin T – tərəqqisinə daha çox kömək etsin? Formullarla ifadə etsək belə alınar:

S – idarə olunan konkret sistem.

$S_i$  – multikultural mühit yaratmağa başladığımız zamanda bu sistemin vəziyyəti.

$I_m$  – multikultural prinsiplərlə idarə etmə.

$S_m$  - sistemdə multikultural mühitin yarandığı vəziyyət.

*Nail olmaq istədiyimiz vəziyyət:*

$S_m - \gggg T ; T$ - tərəqqi meyarları, şərtləri.

Ahəngyol elmi bu sahədə mühakimələrə, eyni zamanda riyaziyyat elmindən istifadə imkanları barədə təsəvvürlərə xeyli kömək imkanı yaradır.

İstənilən bir məkandakı mühiti o zaman multikultural adlandırma bilərik ki, orada müxtəlif dini, etnik mənsubiyyətlərə, fərqli maraqlara xidmət edən fəaliyyətlər arasında müəyyən bir ahəng vəziyyəti olsun.

Ahəngyol elminə görə, hər hansı bir sosial mühitdə o zaman tərəqqi var ki, orada aşağıdakı üç şərt qarşılıqlı olaraq ödənməmiş olsun: əhalinin fiziki sağlamlığı ümumilikdə get-gedə daha yaxşılaşsın;

1) onların mənəvi zənginliyi ümumən artsın; (A)

2) əhalinin böyük əksəriyyətində əməyə yaradıcı münasibə təlabatı formalaşsın.

**Qeyd:** iqtisadi, mədəni, siyasi, ekoloji, demoqrafik amillər və s. tərəqqinin özü yox, onun yaranmasına (A şərtlərinin ödənməsinə) kömək edən çox mühüm vasitələrdir.

Deməli, yuxarıdakı mühakimələrimizə əsasən, S sistemində elə bir multikultural mühit yaranmalıdır ki, bu üç şərtin(A) qarşılıqlı olaraq yerinə yetməsinə kömək etsin. Əksinə, mane olmasın. Yaranmış multikultural mühitin həmin bu (A) tərəqqi şərtlərinə nə dərəcədə kömək etdiyini isə yalnız riyazi metodların, informasiya texnologiyalarının köməyi ilə həyata keçirmək olar.

Aydındır ki, müasir elmin imkanlarından istifadə edərək (A) – da üç şərtin hər birini konkret, məhdud sayda indikatorlarla ifadə etmək olar. Nəticədə (A) şərtini konkret bir indikatorlar matrisi şəklində veri bilər:

$$\begin{array}{l} f_1, f_2, f_3 \dots \dots \dots f \alpha_1 \\ m_1, m_2, m_3 \dots \dots \dots m \alpha_2 (A) \\ t_1, t_2, t_3 \dots \dots \dots t \alpha_3 \end{array}$$

Bu matrisdəki indikatorların əksəriyyəti keyfiyyət xarakterlidir. Tətbiqi riyaziyyat elmindən məlumdur ki, bu indikatorların hər biri müxtəlif xarakterli şkalalarda, müxtəlif şəkildə ölçülə bilər.

Bəs yaranmış multikultural mühitin bu şərtlərə nə dərəcədə kömək etdiyini necə aydınlaşdırmaq olar? Buna da müasir tətbiqi riyaziyyat, informasiya texnologiyaları imkan verir. Bu sahədə ən



uyğun riyazi aparat L. Zadənin<sup>1</sup> qeyri-səlis riyazi metodları, informasiyalar nəzəriyyəsi, qraflar nəzəriyyəsi, ahəngyol elmində təklif olunan metodlar və s. geniş imkanlar yaradır.

Yaranmış, yaxud yaranmaqda olan multikultural mühitin A şərtlərinə nə dərəcədə uyğun olduğunu müasir informasiya texnologiyalarının, riyazi metodların köməyi ilə aşağıdakı kimi yoxlamaq olar:

I Ən əvvəl, multikultural mühit yaradılan məkanın özünün bir sosial sistem kimi fəaliyyətdə olması üçün mühüm olan sahələri- alt sistemləri ayırmaq lazımdır. Tutaq ki, bu sahələr- alt sistemlərin sayı k-dır və onlar aşağıdakılardır:

$$S_1, S_2, \dots, S_k$$

Aydındır ki, bu  $S_i$  ( $i=1,2,\dots,k$ ) alt sistemlərinin hər biri də müəyyən alt sistemlərdən, elementlərdən ibarətdir –  $S_{ij}$  ( $j$ - hər alt sistem üçün müxtəlif, çox da böyük olmayan sonlu ədəddir). Bütün bu  $S_{ij}$  -lər də bir B matrisi əmələ gətirəcəkdir:

$$(S_{ij})(B)$$

II Multikultural mühit yaratmaq üçün həyata keçirilən tədbirlərin, yaxud, yaranmış olan multikultural mühitin konkret bir əlamətinin –  $m_i$  -nin ( $i=1,2,\dots,n$ ), ayrılıqda yaxud bir neçə belə əlamətin birlikdə B matrisinə təsirini müasir elmi metodlarla öyrənmək mümkündür.

III Həmin metodların B matrisində etdiyi dəyişikliklərin A matrisində hansı dəyişikliklərə səbəb olduğunu öyrənməklə araşdırmanı sona çatmış hesab etmək olar.

IV Hətta, riyazi metodları, informasiya texnologiyalarını tətbiq etmədikdə belə, artıq istifadə etdiyimiz sistemli yanaşma metodları hesabına əldə etdiyimiz A və B matrisləri bizə belə təhlilləri hiopotetik olaraq da aparmağa xeyli kömək edir.

---

<sup>1</sup> Zadeh L.A. Fuzzy sets: Inform and Control. 1965, № 8, pp. 338- 353

*Qeyd* etmək lazımdır ki, bir çox halda bəziləri naşılıqdan, obyektin xarakteri barədə dərin təsəvvürə malik olmadıqlarından tətbiqi riyaziyyatın bəzi metodlarından təyinatına uyğun olmadan istifadə edirlər. Bu isə ciddi səhv nəticələrin alınmasına səbəb olur. Məsələn, bir çox hallarda keyfiyyət dəyişənləri arasında asılılığı öyrənmək üçün korrelyasiya əmsallarından istifadə olunur. Halbuki, korrelyasiya metodları kəmiyyət dəyişənləri arasında asılılığı öyrənmək üçün düşünülmüşdür və bu sahədə effektivdir. Keyfiyyət dəyişənləri arasında asılılığı öyrənmək üçün tamamilə başqa formullardan, məsələn üçün informasiya əmsallarını istifadə etmək lazımdır və s. Yəni, bununla onu qeyd etmək istəyirik ki, bu sahədəki indikatorlar olduqca həssasdırlar və onların tədqiqində tələskənliyə yol vermək olmaz.

İndi multikultural mühitin mahiyyətini ahəngyol mövqeyindən bir daha nəzərdən keçirək. Ahəngyola görə, hər hansı bir sosial sistemdə o zaman ahəng yarana bilər ki, aşağıdakı 4 şərt yerinə yetmiş olsun:

1) O obyektlərin öz mahiyyətlərinə uyğun, ümumi bir məqsədi olsun;

2) Bu məqsədə nail olmaq üçün onların birlikdə bütöv sistem əmələ gətirən resursları, imkanları olsun;

3) Bu obyektlərin hər biri ümumi məqsədə çatmaq üçün o biri obyektlərdən fəaliyyət göstərmələrini tələb etmək səlahiyyətləri olsun;

4) Ümumi məqsədə çatmaq üçün bu obyektlərin hər birinin fəaliyyəti o birilərin fəaliyyətini daha da gücləndirsin.

Təbii ki, istənilən bir ölkədə müxtəlif, fərqli qüvvələrin yalnız bir ümumi məqsədi ola bilər: ölkənin tərəqqisi. Deməli hər hansı bir ölkədə multikultural mühitdən danışdıqda, elə bir mühit nəzərdə tutulmalıdır ki, bu ölkədəki müxtəlif qüvvələrin hər birinin ölkənin tərəqqisi yolunda öz potensiallarını daha çox açmaq, özlərini daha çox təsdiq edə bilmək imkanları olsun. Ölkənin tərəqqisinə ziyan verə biləcək fəaliyyət qanunları məhdudlaşdırılmalıdır. Əks halda ölkədə ahəngin pozulması, gərginliyin artması baş verəcəkdir. Bu isə o deməkdir ki, istənilən bir ölkədə *multikulturalizm baş məqsəd yox, baş məqsədə çatmaq üçün vasitədir*. Belə olduğundan hər hansı bir ölkə-

dəki multikulturalizm modeli avtomatik olaraq başqa ölkədə tətbiq edilə bilməz. Hər ölkənin xüsusiyyətləri nəzərə alınaraq, orada tərəqqiyə kömək edə bilən bir mühit yaradılmalıdır. Amma təbii ki, Azərbaycan kimi, multikulturalizm cəhətdən öndə olan ölkələrin modellərindən, qazanılmış təcrübədən bəhrələnmək də olduqca faydalı olar. Azərbaycanda ümumi məqsəd-baş məqsəd-dövlətçilik, azərbaycançılıq elan edilmişdir. Ölkədəki hər bir fərqli sosial qrup öz maraqları yolunda dövlətçiliyə, azərbaycançılığa ziyan vurmeyən fəaliyyət göstərə bilər. Onlar bu yolda öz resurslarını birləşdirirlər. Məhz buna görədir ki, Azərbaycanda dini icmaların, müxtəlif etnik mənsubiyyətin liderləri, nümayəndələri daima xoş münasibətdə olurlar. Onların dövlətçilik naminə, birinin o birindən fəaliyyət tələb etmək imkanları vardır. Proses belə davam etdikcə, onların fəaliyyətləri qarşılıqlı olaraq ölkədə dövlətçiliyin möhkəmlənməsinə kömək edir. Bu isə öz növbəsində ölkədə tərəqqi üçün münbit şərait yaradır.

Təbii ki, bu qarşılıqlı əlaqələrin, yaranmış ahəngin uzun müddətli olması üçün birgəyaşayış şəraitində hər bir tərəfin resurslarına görə onların imtiyazları da müəyyən edilməlidir. Misal üçün, Almaniyada, İtaliyada, Azərbaycanda və s. tarixən bu yerlərdə yaşayan, sayca çox olan, ölkənin müdafiəsində, sosial-iqtisadi inkişafında həlledici rol oynayan yerli xalqlarla, orada sığınacaq almış xalqların müəyyən məsələlərdə (məs. ərazi, dövlət dili, dövlət atributundakı rəmzlər və s.) imtiyazları fərqli olmalıdır. Çünki, resursu daha güclü, çox olan tərəf hər zaman həmin ölkənin həyatında daha çox rol oynayır. O biri tərəflər hər zaman onun resurslarından daha çox istifadə edirlər. Bu münasibətlərin də konkretləşməsində sistem nəzəriyyəsinin, xüsusi riyazi metodların ahəngyol elminin böyük faydası ola bilər.

**ZEMFİRA MƏMMƏDZADƏ**  
*(Azərbaycan)*

**POEZİYADA FƏLSƏFƏ MƏSƏLƏSİNƏ DAİR**

*Zemfira Mammadzade*

**To the question on philosophy in poetry**

**Key words:** *philosophical and poetrical discourse a wise man, thinker, truth, untruth*

**Summary**

The problem of common features and their penetration of philosophical and poetrical discourses, a zone of convergence between them and at the same time understanding specificities of each of them is one of the actual modern philosophical questions. Approaches to this question are different. Some proceed from that just poetry is the most profound philosophy. In our opinion, there is a deep relationship between philosophy, poetry and language. This relationship was observed in the past to a greater extent, perhaps for this reason, we call the greatest poets of the past a wise men and thinkers, but at present it has been preserved as well having become now an object of philosophical, philological and linguistic analysis. In principle, for us mainly there appears to be revealing a sense in the phrase, what means to be a wise man and thinker (and does it mean to be philosopher?) in Muslim medieval poetry, what differs thinkers and poets from the left poets. In this case, the given question draws our interest in the context of philosophy of poetical heritage of Khagani Shirvani, Nizami.

Above all, let's note that in the ancient Greek philosophy there was used a notion of seven wise men, one of whose was called Socrates. Philosophy and philosophers in relation to the wise men turn to be modestly loving a wisdom. At the same time in the understanding of meaning of differences between a sage, thinker and philosopher there emerges a whole layer connected with that in what language the text is set out in writing how much is depth of his penetration in to truth and in what manner it may be stated. Thinker's text, as a rule, is bound up with percepts, discovery of ethical indisputable truths with smashing what is untruth.

Fəlsəfi və poetik diskursların ümumi cəhətləri və qarşılıqlı nüfuz etməsi, onların arasında konvergensiya zonalarının və eyni zamanda onlardan hər birinin spesifik xüsusiyyətlərinin dərk edilməsi problemi aktual müasir fəlsəfi məsələlərdən biridir. Bu məsələyə yanaşmalar müxtəlifdir. Bəziləri ona əsaslanır ki, guya poeziyada fəlsəfə yoxdur, digərləri hesab edir ki, poeziya elə məhz ən dərin fəlsəfədir. Bizim fikrimizcə, fəlsəfə, poeziya və dilin çox dərin yaxınlığı, oxşarlığı vardır. Bu yaxınlıq özünü keşmişdə daha çox göstərirdi, yəqin, ona görə biz keşmişin şairlərini müdrik adlandırırıq, amma bu oxşarlıq indi də vardır və artıq fəlsəfi və linqvistik təhlil obyektinə çevrilib. Prinsipcə, bizim üçün burada başlıcası “müsləman orta əsrlər və İtibahı poeziyasında mütəfəkkir olmaq nə deməkdir” (və bu, filosof olmaq deməkdirmi?) ifadəsinin mənasını, mütəfəkkir şairin adı şairdən nə ilə fərqləndiyini müəyyən etməkdir. İndiki halda bizi bu məsələ Xaqani Şirvaninin poetik irsinin fəlsəfəsi kontekstində maraqlandırır.

Xaqani poeziyası<sup>1</sup> bütünlüklə dərin fəlsəfi məzmun daşıyır. Mütəfəkkirin mətnlərində o, müəyyən inkişaf mərhələlərindən keçir: adekvat poetik ifadəsini tapmış konkret fəlsəfi və elmi məlumatlardan başlayaraq mənəvi həqiqətlər və ruh fəlsəfəsi zirvəsinə qədər. Lakin onun şeirlərinin başa düşülməsində çox şey oxucudan da asılıdır: bəziləri onları yalnız şeir kimi qavrayır, hərçənd hazırlıqlı oxucu (filosof) onların əsl səciyyəsi və mənasını dərk edə bilər. Bu şeirlər müəllifin insanlara ibrət və nəsihət dolu müraciətidir.

Fəlsəfə və poeziya sənətinin münasibəti məsələləri barədə Azərbaycan filosofu S.Bağirova «*Filosofia i gsetika v proïesse istoriçeskoqo formirovaniä azerbaydjanskoqo gtnosa*»<sup>2</sup> kitabında maraqlı fikirlər irəli sürür. Hərçənd biz qeyd etməliyik ki, müəllif, sənət və ruh fəlsəfəsini varlıq fəlsəfəsinə doğru aparən mərhələlər kimi anlayır. Belə ki, o, yazır: "poeziya fəlsəfəsi elə fəlsəfənin özü ki-

---

<sup>1</sup> "Mədəin xərabələri" fəlsəfi qəsidəsi, "Töhfətül-İraqeyn" məsnəvi-poeması, "Divan"ındakı (*Xaqani. Divan. Tehran. 1317 h.i, fars və ərəb dillərində*)

<sup>2</sup> S.Bağirova "Azərbaycan etnosunun tarixi formalaşması prosesində fəlsəfə və estetika", Bakı, 2016, rus dilində

midir, çünki o, onun nəzəri-metodoloji əsası üzərində qurulur. (*Bununla mübahisə etmək lazımdır - remarka mənimdir – İ.M.*). Lakin buna qədər onun özü (fəlsəfə) öz məzmununun inkişafında sənət fəlsəfəsi və ruh fəlsəfəsi kimi mərhələlərdən keçməlidir. Öz növbəsində, ruh fəlsəfəsi mərhələsi irəlincədən varlıq fəlsəfəsi haqqında mülahizələrlə yaradılır. Bütöv bir fəlsəfi idrak piramidası formalaşır".<sup>1</sup> Bu xüsusda başqa düşüncələr də vardır. Hər halda, bizə elə gəlir ki, ruh və varlıq fəlsəfəsi arasındakı münasibətlər daha mü-rəkəbdir, lakin poeziya və ruh fəlsəfi cəhətdən bir-biri ilə qarşılıqlı surətdə bağlıdır və bu cür də dərk edilməlidir, özü də təkcə dahilərin poeziyasının fəlsəfi təmayül, səciyyə daşması və.s.kontekstdə yox.

Bu məsələlər ona görə maraqlıdır ki, Xaqani irsində fəlsəfəyə tənqidi münasibət, fəlsəfə və ilahiyyətin bir-birinə qarşı qoyulması tezisləri və hətta «Filosofluq edənləri iman əhli hesab etməyin»<sup>2</sup> kimi ifadələr rast gəlir. Onun poetik irsində dinlərə, hətta İslama münasibətdə skepsis də ifadə olunur. Belə ki, o yazırdı:

*"Zənd'i qələt bildim deyə, atəş mənə durmaz yiyə.  
"Quran" qaçar məndən göyə, mən əhli-iman olmaram.  
Kəbə mənə məhrəm deyil, qibləm kəlisə həm deyil,  
Qismət mənə Zəməm deyil, əhli-xümistan olmaram.  
Üz döndərib mən Kəbədən, qaçdım kəlisədən da mən,*

Xaqanini boş sanma sən, məqbuli-xaqan olmaram.<sup>3</sup>

Aristotell ənənəsində, məlumdur ki, poeziya aşağı səviyyə məntiqi ilə fərqlənir. Güman etmək lazımdır ki, bu ənənədə şairə tətbiqən mütəfəkkir anlayışı konkret şairin poeziyasının əhəmiyyətini yüksəldir, o, sanki, şairdən daha böyük olur. Lakin fikrimizcə, məsələ poeziyanın öz fəlsəfəsinin olmasında deyil, dahi şairin onun (bu fəlsəfənin – red.) təsir gücünü dərk etməsindədir. Dahi şairlərdə, mütəfəkkir şairlərdə poetik sətirlər forma, fəlsəfə (namə) isə mahiy-

---

<sup>1</sup> Yenə orada, s. 41

<sup>2</sup> Xaqani Şirvani. Seçilmiş əsərləri. (ön söz X.Yusifli), Bakı "Lider nəşriyyatı". 2004, səh. 138. [http://anl.az/el/x/xsh\\_se.pdf](http://anl.az/el/x/xsh_se.pdf) və ya Divan, səh. 175

<sup>3</sup> Yenə orada, səh.465

yət və məzmun olur, lakin bu, sətirlərin özünün poetik mənada mükəmməl, gözəl ola və zövq verə bildiyini inkar etmir. Məsələn, Xaqani yazır:

*Esli xoçeşğ, çtobı imə stoəlo tvoe visoko,  
Skromen budğ, lödəm serdüe svoe otkrivay şiroko,  
S bednəkami druji, sobeseduy s prostimi lödğmi,  
İ poydet tvoə dobraə slava sredğ nix daleko.*

Başqa məsələdir ki, Xaqani, həqiqətən öz dövrünün fəlsəfəsinə, ondan başqa, Aristotel və Platonun əsərlərinə yaxşı yiyələnmişdi. O, fəlsəfəni digər biliklərə doğru yolu açan mahiyyət haqqında elm sayırdı. Mütəfəkkir həmçinin, əsl fəlsəfəni sofistikadan, boş, məzmunuz mübahisələrdən fərqləndirirdi. O, şahlara xidmət etmişdisə də, onun yaradıcılığı həmçinin insanın mənəvi ruhunun dərinə dərk edilməsinə və sadə adamların çox yaxşı başa düşülməsinə əsaslanırdı. Beləliklə, Xaqani poeziyası elə məhz fəlsəfənin bir sahəsi və ya hətta özü tam bir fəlsəfədir. Bu halda hər şey bu fəlsəfənin ruh, zaman və məkanın dərinə yaxınlaşmaqda hansı mərhələlərdən keçdiyindən asılıdır. Belə ki, o, Günəşə xitabən yazır:

*Sənin simandan İsa məbədinin şamı şölələnir,  
Sənin atributundan gecənin işığı emanasiya edir (şüalanır)  
Mahiyyətlərə yetişmə yolunun ardıcılıqları da,  
Sənin eşqinin piyaləsindən sərxoşdurlar  
Sənin simandan minlərlə zərdüştilərin qəlbləri odla doludur<sup>1</sup>*

Diqqəti ona yönəltmək istərdik ki, burada hər bir sətir fəlsəfi mənə daşıyır və xüsusi kontekstlə doludur. Məsələn, "İsa məbədinin şamı", "minlərlə zərdüştilərin qəlbləri" kimi söz-anlayışlardan istifadə olunur. Ola bilsin, onlar bütün dinlərin, hər halda, təbiət, Günəş, Allah qarşısında, bərabərliyinin özünəməxsus etirafıdır. İkinci sətirdə "atribut", "emanasiya" anlayışları işlədilir ki, bu da Platon və

---

<sup>1</sup> Xaqani Şirvani. Seçilmiş əsərləri. (ön söz X.Yusifli), Bakı "Lider nəşriyyatı". 2004, səh. 138. [http://anl.az/el/x/xsh\\_se.pdf](http://anl.az/el/x/xsh_se.pdf) və ya Divan, səh. 881

neoplatonizmdən xəbər verir. Xaqaninin məhz nə demək istədiyini diqqətlə aradıqda, 3-4-cü sətirlərin də dərin fəlsəfi məzmun daşdığı aydın olur: "Mahiyyətlərə yetişmə yolunun ardıcılıarı da, Sənin eşqinin pıyaləsindən sərxoşdurlar". Burada "günəş" in ilahiləşdirilməsi "günəş" ə sitayiş edilməsi də, öz şeirinin fəlsəfiliyinin və gizli məntiqə malik olduğunun bəyan edilməsi vardır, çünki söhbət mahiyyətlərin, mənaların, dərk edilməsindən gedir, həm də ki, biz hələ "Sənin eşqinin pıyaləsindən sərxoşdurlar" ifadəsinin mənasını açmamışıq. Söhbət, əlbəttə ki, təbiət və Tanrı eyniyyətindən, onlara insana xas "eşq" keyfiyyətinin verilməsindən gedir və eyni zamanda, insanın Tanrı və təbiətin ona olan məhəbbətindən sərxoş olmasının nə demək olduğu üzərində düşünmək lazımdır. Əlbəttə, burada şairin tez-tez müraciət etdiyi sufi simvolikası gizlənilir, həm də insana xas olan ifrat qürurun yaratdığı təhlükə barəsində ona edilən xəbərdarlıq vardır. Bu kontekstdə mütəfəkkirin belə bir misrasını da gətirək:

*Ədlin mühəndisi qurmasaydı, bəs,  
Qərar tutardımı bu mavi günbəz?  
Ədalət suyundan içməsə torpaq,  
Qoyarmı qızıl gül qızıldan papaq?<sup>1</sup>*

Fikrimizcə, insanın Mütləqin (təbiətin) ona məhəbbətindən sərxoş olması, ədalətin Mütləqdən təbiət və insana yönəldiyini ləğv etmir. Bu şeirdə belə sözlər də var:

*Ədalət olmasa, qış çıxan zaman,  
Ölkəyə yaz gəlməz, batar bağ-bostan.  
Yerlə göy hərəsi, bax, bir yandadır,  
Onlar ədalətlə bir mizandadır.*

"Azərbaycan fəlsəfə tarixində" bu sətirlərin bir qismi aşağıdakı şəkildə təhlil edilir: "Günəşin ilahiləşdirilməsi və onun təbiət ha-

---

<sup>1</sup> Xaqani Şirvani. Seçilmiş əsərləri. "Lider nəşriyyatı" Bakı-2004, səh. 42-  
[http://anl.az/el/x/xsh\\_se.pdf](http://anl.az/el/x/xsh_se.pdf)



disələrinə təsirinin vurğulanması, təbiətin əsasını təşkil edən dörd ünsürün fəallığı ilə şərtlənən, təbiətin daxili inkişafının qeyd edilməsi – bütün bu mülahizələr Xaqaninin rəsionalizmə meyindən, zəmanəsinin elminin mövqeyindən, dünyanı dərk etmək və kor-koranə ortodoks təsəvvür və ehkamlara əməl etməmək cəhdindən, onun azadfikirliliyindən xəbər verir”.<sup>1</sup> Bu təhlillə bəzi məqamlarda razılaşmaq olar. Lakin həmin misralarda nə dərəcədə söz həqiqətən rəsionalizm və təbiətin daxili inkişafından gedir?

Xaqani şeirlərində biliyə, mədəniyyətə, dünya qarşısında öz məsuliyyətini dərk etməyə qadir insana ehtiram edildiyi İntibah dövrünün ruhu əks olunur. Şairin humanizmi özünü həmçinin onda göstərir ki, onun yazdığı kimi: „Ümumi və xüsusi məndə cəmləşib, çox və az (məndən) kənarında ola bilməz”.<sup>2</sup> Fikrimizcə, burada söhbət ondan gedir ki, insan (şair və mütəfəkkir) ümumini və dünyanı özünün bir hissəsi kimi, yəni özünü də dərk edə bilər. Əlbəttə, söhbət ondan getmir ki, buna hər bir insan qadirdir, söhbət yaradıcı fərdən, İntibahın əsl qəhrəmanından gedir.

Xaqaninin Divanı əsasında biz onun "cansız əşyalar" aləminə, yəni astronomiya, fizika və kimyaya (biologiyaya) aid bilikləri haqqında nəticə çıxara bilərik. Eyni zamanda, Xaqani öz dövrü ruhunda zəkanın ilahi mahiyyətini dərk etməkdə məhdud olduğunu iddia edir. O, «ilahi həqiqətin sirlərini dərk etməyin mümkün olmadığını» yazır.<sup>3</sup> Lakin burada yada salmaq lazımdır ki, hamıya məlum olduğu kimi, Xaqani özü «həqiqət tərəfdarı» mənasını daşıyan Həqiqi poetik təxəllüsünə üstünlük verirdi. Xaqanidə həqiqət bilavasitə Aristotel məntiqi ilə, onun on kateqoriyası ilə bağlıdır.

"Azərbaycan fəlsəfə tarixinin" 1-ci cildində (2012) Xaqani fəlsəfəsi ən ciddi surətdə təhlil edilir, bu isə onun poetik irsində fəlsəfənin mövcudluğunu, iştirakını (M.Xaydeqger) və bunun etiraf edildiyini göstərir. Cildin Xaqani Şirvaniyə aid hissəsində qeyd olunur ki, böyük Xaqani mədəniyyət tarixinə mütəfəkkir və şair kimi daxil

---

<sup>1</sup> Azərbaycan fəlsəfə tarixi, I cild, Bakı, "Elm", 2012, səh. 369

<sup>2</sup> Xaqani. Külliyyat. Bombey, 1309 h.i. II c. səh. 1418

<sup>3</sup> Bax: Xaqani. Tohfetül-İrəqeyn, səh.63

olmuşdur. Və biz burada onun təkcə şair deyil, həm də və ilk növbədə mütəfəkkir olduğu barədə məlumat alırıq, bu isə o deməkdir ki, onun poeziyası nəinki fəlsəfi məzmun daşıyır, hətta, müəlliflərin göstərdiyi kimii, bunun tam mənası ilə, elmi məlumatlarla zəngindir, alleqoriya və metaforalardan istifadə edilməklə yaradılıb və bütün Müsəlman Şərqi təsir göstərir. Ancaq məsələ təkcə bunda deyil; onun poeziyasında Mütləq-Yaradandan bütün varlığın, dünya və təbiətin mahiyyətini dərk edən, "Mütləqə meydan oxumaq" iqtidarında olan şair-yaradıcıya doğru inkişaf sistemi vardır.

Xaqani bütün varlığı Mütləqdə görür, onda hər şey, o cümlədən təbiət, öz başlanğıcını Mütləqdən alır. Lakin bu, o deməkdirmi ki, Xaqani onları vəhdətdə görür, eyniləşdirir? Bu haqda mübahisə etmək olar. Hər halda, "Azərbaycan fəlsəfə tarixi"nin 1-ci cildində<sup>1</sup> qeyd olunur ki, "Allah və aləm tamamilə əks başlanğıclar deyil, əslində bir bütövdürlər".<sup>2</sup>

Fikrimizcə, Xaqanidə Mütləqin ilkinliyi onun bütün mövcudatla eyniyyət təşkil etdiyi demək deyil. Bu başqa məsələdir ki, Xaqani Şirvani Mütləq və insanın eyniyyəti barədə yazır, bu fikir böyük mütəfəkkir və şairin yaradıcılığında sistemliliyi anlamaq üçün xüsusi əhəmiyyətə malikdir. O yazır ki, «Ümumi və xüsusi məndə cəmləşib, çox və az (məndən) ayrı ola bilməz. Bəli, mən də bu dünyanın insanlarından biriyəm, ancaq mən həm də, hər şeyi əhatə edən ümumiyəm, ddünya isə – sadəcə mənim bir hissəmdir».<sup>3</sup>

Xaqani yaradıcı insanın bütün varlığı yaradan Mütləqlə eyniyyət təşkil etmək xüsusunda potensial imkana malik olduğunu görür. Eyni zamanda, bu sözlərdə varlığın xeyrinə həll edilmiş mövcudat və varlıq problemi bəsirətlə dərk edilir. Məsələn, o, qeyd edir ki, "əgər tipik olmayanın dərkində hissi idrakın məlumatları ilə kifayətlənmək olursa, onda universal mürəkkəb hadisələrin və onların ma-

---

<sup>1</sup> "Azərbaycan fəlsəfə tarixi", səh.367.

<sup>2</sup> Yenə orada.

<sup>3</sup> Yenə orada.

hiyyətinin dərk edilməsi məntiqi idrak sahəsinə aiddir”<sup>1</sup>, çünki «incə mənaları əql dərk edir».<sup>2</sup>

Beləliklə, Əfzələddin İbrahim ibn Əli Xaqani Şirvani Azərbaycanda XII əsrdə yazıb yaratmış, poeziya və fəlsəfədə uca zirvələrə çatmış, öz yaradıcılığında insanı, onu düşündürən və onun hərəkətlərini müəyyən edən şeylərin, həqiqətin əsl mahiyyətini dərk edən bütöv bir şair və mütəfəkkirlər bürcünə daxildir. Biz bürc dedikdə, ilk növbədə, Nizamini xatırlayırıq. Yeri gəlmişkən, Nizami Xaqani haqda yazırdı:

*Hey deyirdim ki, mənə mərsiyə Xaqani yazar,  
Heyf, Xaqaniyə mən mərsiyə yazdım axır.*<sup>3</sup>

Onlar özlərindən sonra əhəmiyyəti onların zəmanəsi çərçivəsindən çox-çox kənara çıxan irs qoyublar. Onlar bütün bəşəriyyətə məxsusdur, lakin onlar Azərbaycan tarixi, mədəniyyəti, fəlsəfəsinin ayrılmaz hissəsidir və təmasda bulunmaq xoşbəxtliyinin bizə nəsib olduğu hadisənin əhəmiyyətini duymaq, onun əsl mahiyyətinin dərinliyini anlamaq üçün çox çalışmaq lazımdır. Bəzən biz onların irsinin məzmunu mahiyyəti haqqında yalnız bu günə qədər qorunub qalmış əsərlərinə görə fikir söyləyə bilirik, çünki çox şey itib. Lakin onların hətta bizə gəlib çatmış əsərlərindən də aydın görünür ki, qarşımızda ümumdünya əhəmiyyətli hadisə ucalır.

---

<sup>1</sup> Azərbaycan fəlsəfə tarixi, c.1, səh. 372-373

<sup>2</sup> Xaqani. Divan, səh. 118

<sup>3</sup> Xaqani Şirvani. Seçilmiş əsərləri. (ön söz X.Yusifli), Bakı "Lider nəşriyyatı". 2004, səh. 5 - [http://anl.az/el/x/xsh\\_se.pdf](http://anl.az/el/x/xsh_se.pdf).

**ЗЕМФИРА МАМЕДЗАДЕ**  
*(Азербайджан)*

**К ВОПРОСУ О ФИЛОСОФИИ В ПОЭЗИИ**

**Ключевые слова:** *философский и поэтический дискурс, мудрец, мыслитель, истина, неистина*

Проблема общих черт и взаимопроникновения философского и поэтического дискурсов, зон конвергенции между ними и вместе с тем понимание специфик каждого из них – один из актуальных современных философских вопросов. Подходы к этому вопросу различны. Некоторые исходят из того, что поэзия и есть самая глубокая философия. На наш взгляд, имеется глубокое родство философии, поэзии и языка. Это родство проявлялось в прошлом в большей степени, наверное, поэтому мы называем самых великих поэтов прошлого мудрецами и мыслителями, но оно сохранилось и в настоящем, став теперь объектом философского, филологического и лингвистического анализа. В принципе, для нас здесь главным оказывается выявление смысла во фразе, что значит быть мыслителем и мудрецом (и означает ли это быть философом) в мусульманской средневековой поэзии, чем отличаются мыслители и поэты от остальных поэтов. В данном случае нас интересует этот вопрос в контексте философии поэтического наследия Хагани Ширвани, Низами.

Прежде всего, отметим, что в древнегреческой философии использовалось понятие семи мудрецов, одним из которых назывался Сократ. Философия и философы по отношению к мудрецам оказываются скромно любящими мудрость. Одновременно, в понимании смысла различий между мудрецом, мыслителем и философом возникает целый пласт, связанный с тем, каким языком излагается текст, насколько глубоко он проника-

ет в истину и каким образом может быть изложена она. Текст мудреца и мыслителя, как правило, связан с наставлениями, открытием нравственных непреложных истин, сокрушением того, что неистина.

Поэзия Хагани<sup>1</sup> вся пронизана философией. В его текстах она проходит определенные ступени развития: от поэтически выдержанной конкретной философской и научной информации до нравственных истин и вершин философии духа. Но многое в понимании его стихов зависит и от читателя, который может их воспринимать исключительно как стихи, хотя подготовленный читатель (философ) может постигнуть их настоящий характер и смысл. Его стихи – это послание людям, назидание и наставление.

О вопросах соотношения поэтического искусства и философии интересно размышляет наш азербайджанский философ С.Багирова в книге<sup>2</sup> «Философия и эстетика в процессе исторического формирования азербайджанского этноса». Хотя мы не можем не заметить, что она видит философию искусства и духа как ступени к философии бытия. Так, она пишет, что «... философия поэзии такая, как сама философия, поскольку она строится на ее теоретико-методологической основе. (С этим нужно поспорить – ремарка моя – М.З.). Но до этого ей самой (философии) надо пройти такие ступени развития в своем содержании, как ступени философии духа и философии искусства. В свою очередь, ступень философии духа подготавливается соображениями о философии бытия. Получается целостная пирамида философского познания».<sup>3</sup> Имеются и иные размышления по этому поводу. Во всяком случае, нам представляется, что отношения между философией духа и бытия более сложны, но поэ-

---

<sup>1</sup> философская касыда «Руины Медаина», поэма-маснави «Подарок двух Ираков», стихи в Диване

<sup>2</sup> «Философия и эстетика в процессе исторического формирования азербайджанского этноса», Баку, 2016.

<sup>3</sup> Указанная книга, с. 41

зия и дух философски взаимосвязаны и должны быть осмыслены и не только в контексте того, что поэзия гениев имеет философский характер, направленность и т.д.

Эти наши вопросы представляют интерес потому, что у Хагани в его наследии встречаются тезисы критического отношения к философии, противопоставления философии и богословия и даже утверждение о том, что «Философствующих не считайте людьми веры».<sup>1</sup> В его поэтическом наследии выражен и скепсис и по отношению к религиям, и даже к Исламу. Так, он писал, что «Огонь от меня скрывает свое дыхание, так как считает меня недостойным читать Зенд. Коран также избегает меня, потому что я из неверующих; хотя я не близок Каабе, но непригоден и для церкви».<sup>2</sup> Эти тезисы Хагани отчетливо показывают, что наши представления о религиозности в средние века требуют серьезного осмысления. Здесь есть кажущаяся парадоксальность, свидетельствующая о глубине интеллекта философа.

В аристотелевской традиции, известно, что поэзия отличается низшим уровнем логики. Надо предположить, что в этой традиции понятие мыслитель в применении к поэту приподнимает значение поэзии конкретного поэта, он, как бы, становится больше, чем поэт. Однако, на наш взгляд, дело не в том, что поэзия имеет свою философию, а в том, что великий поэт понимает силу ее воздействия. У великих поэтов, поэтов-мыслителей поэтические строки оказываются формой, а философия (послание) оказывается сутью и содержанием, что впрочем, не отрицает того, что сами строки могут быть безукоризненными в поэтическом смысле слова и доставлять наслаждение. К примеру, Хагани пишет:

*Если хочешь, чтобы имя стояло твое высоко,  
Скромен будь, людям сердце свое открывай широко,*

---

<sup>1</sup> Хагани Ширвани Диван, с. 175

<sup>2</sup> Там-же с. 465

*С бедняками дружи, беседу́й с простыми людьми,  
И пойдет твоя добрая слава среди них далеко.*

Другое дело, что он и на самом деле хорошо знал философию своего времени, в том числе и произведения Платона и Аристотеля. Он считал философию наукой о сущности, которая приоткрывает путь и к другим знаниям. Он также отличал подлинную философию от софистики, беспредметных споров. Его поэзия основана также на глубоком постижении нравственной духовности человека и простого люда, хотя и служил он сильным мира сего. Таким образом, стихи Хагани и есть часть или даже сама философия. Все в этом случае зависит от того, какие ступени в своем приближении к пониманию духа времени и пространства она проходит. Так, он пишет:

*«От лика твоего воспламеняется свеча обители Иисуса,  
От атрибута твоего эманурует свет ночи.  
И приверженцы пути постижения значений опьянены  
нашей любви твоей,  
От лика твоего души тысячи зороастрийцев  
наполнены огнем».<sup>1</sup>*

Хотелось бы, обратить внимание на то, что каждая строчка несет философский смысл и наполнена особым контекстом. К примеру, используются такие слова-понятия, как «свеча обители Иисуса» и «души тысячи зороастрийцев». Они свидетельствуют о своеобразном, может быть, признании равенства всех религий, по крайней мере, перед природой, Солнцем, божеством. Во второй строчке используются понятия «атрибут» и «эманурует», что напоминает о Платоне и неоплатонизме. Третья строка также наполнена философией, стоит только обратить внимание на то, что сообщает в ней Хагани: «И приверженцы пути постижения значений опьянены чашей любви твоей». Тут и обо-жествле-

---

<sup>1</sup> Хагани Диван, с.881

ние «солнца», и объявление о философичности и скрытой логике своего стиха, так как речь идет о постижении значений, а ведь еще мы не раскрыли смысл связки слов «...опьянены чашей любви твоей...». Речь, конечно, идет о тождественности природы и Бога, о придании им человеческого качества «любви» и, одновременно, надо задуматься над тем, что означает, что человек опьянен любовью к себе со стороны природы и божества. Конечно, здесь скрывается и суфийская символика, к которой поэт часто прибегает, но есть и предупреждение ему об опасности гордыни, которая присуща человеку. В этом контексте приведем и такую часть из его стиха:

*Лишь справедливость зиждет и творит,  
И небо справедливостью стоит  
Когда бы справедливость не дала  
Воды земле – и роза б не цвела...*

На наш взгляд, опьяненность человека любовью к себе со стороны Абсолюта (природы) не снимает того, что справедливость идет от Абсолюта к природе и к человеку. В этом стихе у него есть и такие слова

*...По справедливости родят поля,  
И в равновесье держится земля.  
И справедливость льет свои лучи...*

В «Истории азербайджанской философии» часть этих строк анализируются следующим образом: «...Обожествление Солнца, подчеркивание его влияния на природные явления, утверждение саморазвития природы, обусловленного активностью четырех элементов, составляющих ее основу, - все эти суждения говорят о рационалистической тенденции мировоззрения Хагани, его стремлении с позиций науки своей эпохи осмыслить мир, не следовать слепо ортодоксальным представ-



лениям и догмам, о его свободомыслии».<sup>1</sup> С этим анализом можно в чем-то согласиться, но насколько в них и на самом деле речь идет о рационализме или о саморазвитии природы.

В стихах Хагани схвачен дух Возрождения с его уважением к знанию, культуре, человеку, способному понять свою ответственность перед миром. Его гуманизм проявляется и в том, что он пишет, что «...Общее и особенное сосредоточены во мне, многое и малое не могут быть в стороне ...»<sup>2</sup> На наш взгляд, здесь речь идет о том, что человек (поэт и мыслитель), способен постичь всеобщее и мир, как свою часть, то есть и себя. Конечно, речь не идет о том, что каждый человек способен на это, речь идет о творческом индивиду, подлинном герое Возрождения.

По его Дивану мы можем судить и о его знаниях из мира «неодушевленных предметов», то есть астрономии, физики и химии (биологии). Хагани вместе с тем в духе своего времени утверждает и об ограниченности разума постигнуть божественную сущность. Он пишет, что «...невозможно постигнуть тайны божественной истины».<sup>3</sup> Однако тут следовало бы вспомнить, что общеизвестно, и что сам Хагани своим тахаллусом (поэтический псевдоним) предпочитал «Хагаики», означающим приверженец истины. Истина у него непосредственно связана с логикой Аристотеля, с десятью его категориями.

Хагани уделено самое серьезное внимание в 1 томе «Истории азербайджанской философии» (2014), что свидетельствует о присутствии (М.Хайдеггер) и признании философии в его поэтическом наследии. В части тома о Хагани Ширвани, отмечается, что великий Хагани вошел в историю культуры как мыслитель и поэт. И здесь мы получаем информацию о том, что он не только поэт, но в первую очередь мыслитель, а это означает, что его поэзия обладает не только философским со-

---

<sup>1</sup> Хагани Диван, с. 296

<sup>2</sup> Хагани Kulliyat, 11 с. S. 1418

<sup>3</sup> См. Хагани Tohfätul-İrageyn, s.63

держанием, а буквально, как указывают авторы, насыщена научной информацией, написана с использованием аллегорий и метафор и оказывает воздействие на весь мусульманский Восток. Но дело не только в этом; в его поэзии наличествует система развития от Абсолюта-творца к творцу-поэту, проникающего в сущность всего сущего, мира и природы, способного на «Вызов Абсолюту».

Хагани все сущее видит в Абсолюте, все у него начинается с него, в том числе и природа, но означает ли, что он видит их единство, тут можно и подискутировать. Во всяком случае, в первом томе «Истории азербайджанской философии»<sup>1</sup> отмечается, что «...мир и Бог это не диаметрально противоположные начала, а единое целое». На наш взгляд, первичность Абсолюта у Хагани не означает, что он у него тождественен всему существующему. Другой вопрос, что Хагани Ширвани пишет о тождественности Абсолюта и человека, мысль, имеющая особое значение для понимания системности, у великого мыслителя и поэта. Он пишет, что «Общее и особенное сосредоточены во мне, многое и малое не могут быть в стороне (от меня). Да, я тоже один из людей этого мира, но я и всеобщее, а этот мир – лишь моя часть».<sup>2</sup> Хагани видит потенциальную возможность человека-творца быть тождественным Абсолюту творцу всего сущего. Одновременно, заметим в этих словах предвидение проблемы существующего и сущего, решенную в пользу сущего. В частности, он отмечает, что «...если в познании частного можно ограничиться данными чувственного познания, то познание универсальных сложных явлений и их сущностей является областью логического познания...».<sup>3</sup>

Итак, Афзаладдин Ибрагим ибн Али Хагани Ширвани относится к целому созвездию поэтов и мыслителей, которые творили в Азербайджане в XI11 веке, достигнув высот поэзии и

---

<sup>1</sup> «История азербайджанской философии», с.294

<sup>2</sup> Там-же

<sup>3</sup> Хагани, Диван с.118

в философии, проникающих в своем творчестве в самую суть того, что есть человек, что его волнует и определяет его действия, что есть истина. Когда мы говорим о созвездии, то на память, прежде всего, приходит Низами. Кстати, Низами писал о Хагани:

*Я говорил: Хагани будет оплакивать меня,  
Но, увы! Мне пришлось оплакивать Хагани.<sup>1</sup>*

Они оставили после себя наследие, значимость которого выходит далеко за рамки их времени. Они принадлежат миру, но они есть неотъемлемая часть истории, культуры, философии Азербайджана, и надо очень постараться, чтобы ощутить значимость явления, с которым мы встретились, понять его подлинную глубину. Нередко, о содержании их наследия мы можем судить, лишь по сохранившимся произведениям, многое утеряно. Но даже потому, что сохранилось явно видно, что перед нами явление мирового значения.

---

<sup>1</sup> Хагани Лирика, М. 1980

**İRADA ZARQAN**  
**(Azerbaijan)**

**İNSAN, İDENTİKLİK VƏ İDENTİFİKASIYA**

**Key words:** *Human, identity, identification, Azerbaijan, cultural universals*

**Summary**

The article focuses on the philosophical study of the connection between the mission of man, the content of identity, the direction of identification processes and the goals of man. It is noted that identification, which is mainly the subject of psychology and social science, is of interest both from personal consciousness and social consciousness. Having commented on E.Erikson's views on the causes of the identity crisis and the causes of the identity crisis among young people, the author emphasizes the possibility of ensuring the health of the social environment by ensuring the rights and standards in the community, education, education and education. It is shown that attempts to mechanically link public identification forms that are contrary to public security can not lead humanity forward. Studies show that some of the modern theories are associated with the formation of an artificial identity, which is the opposite of a natural identity. But changing life, scientific and technological progress, bitter lessons in history do not lead to the loss of human values for the change of mankind.

A person does not have to know everything, but he is responsible for the consequences of his actions and behavior. The impact of robotic artificial intelligence on people also depends on the composition and level of their database. In the course of the research of M.Rumi, modern sociologist Jan Assmann, human problems, identification and identification were analyzed and generalized. According to the scientific results of the study, the contradictions between modern people are not differences in religion, language, ethnicity and cultural identity, but rather differences in the wearing of man in truth, divine wisdom and in relation to cultural universals.

Latın dilində “identitas”, ingiliscə “identity” kimi ifadə olunan identiklik anlayışı şəxsiyyətin özünüdərk qabiliyyətini ifadə edir. Elmi kontekstdə müxtəlif cəhətdən çoxmənəli məzmunu malik olan bu termin şəxsiyyətin məxsusi, əlahiddə keyfiyyətlərinin məcmusu kimi qavranılır və əsasən psixologiyanın tədqiqat obyektini hesab olunur.

İdentiklik – insanın özünü dərk etməsinin, həyatının mənasını başa düşməsinin və öz potensialını dəyərləndirməsinin, başqa sözlə, yaşadığı cəmiyyətdə özünü tapmasının ifadəsidir. C.Lokka görə, mənəviyyət və dini baxışlar identikliyi tamamlayan faktorlardır.<sup>1</sup>

Kontekstdən asılı olaraq identiklik anlayışı sosiologiyada və digər tədqiqat sahələrində də nəzərdən keçirilir. Fəlsəfədə identiklik həm fərdi şüur, həm də ictimai şüur aspektindən maraqlıdır. İdentikliyi təbii və süni olaraq da təsnifatlandırmaq olar. Təbii identiklik fərdin biososial, ruhi-intellektual özünəməxsusluğu olub insanın fitri və qazanılma keyfiyyətlərinin xarakteristikasıdır.

Hər insan individualdır, fərqlidir. Fərqlilik cəmiyyət üçün faydalıdır, gör-götürə, inkişafa stimül verir. Müxtəlifliyə, rəngarəngliyə maraqlı insanın fitrətindədir: o daim yeni və fərqli keyfiyyətlər sorğudadır. Onda bu alüdəçilik bəzən o qədər inkişaf edir ki, cəmiyyətdən almaq iddiası verə bildiyindən çox olur. Bu zaman fərdi identikliyin arzuolunmaz növü – eqoizm meydana gəlir. Psixologiyanın tədqiqat obyektini hesab olunan eqoizmin müxtəlif səbəbləri içərisində ailə tərbiyəsi və sosial mühit xüsusi rol oynayır.

Ümumiyyətlə fərdi identikliyin təzahürləri əsasən iki parametrlə səciiyələnilir: şəxsi keyfiyyət və ictimai fayda. Psixologiyada şəxsi keyfiyyətlər özünəməxsusluq, orijinallıq, fərqlilik xüsusiyyətlərini birləşdirir və E.Eriksona görə, “mən”, “eqo” kimi xarakterizə olunur. Fərdi identikliyin təzahürü olan eqoizm cəmiyyətdə radikallıq, despotizm və s. ictimai identiklik formalarına yol açır. Eqoizmdən fərqli olaraq, fərdi identikliyin digər təzahürü - pessimizm daha ağır sosial problemlər, hətta intiharlarla nəticələnə bilər.

---

<sup>1</sup> Locke, John. An Essay concerning Human Understanding, 4th Edition. Ed. P.H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1975.

Amerikalı psixoloq E.Erikson (1902-1994) ruhi xəstələr üzərində apardığı tədqiqat işlərində öz keçmişi və gələcəyi, ümumiyyətlə həyatları haqqında fikir və təsəvvürlərini itirmiş insanlarda “identikliyin böhranı” ifadəsini işlətmişdir. O, fərdi identikliyin böhranını gənclərin inkişafında adi hal hesab edirdi. E.Eriksona görə, hər bir insan gənclik dövründə özünü dərk etmək yolunda və özünütəsdiq üçün seçim edərkən böhran keçirir. Gənclər identiklik böhranından çıxma bilmədikdə onlarda qeyri-identiklik – “şəx-siyyətsizlik” formalaşır.

Müasir dövrdə gənclər arasında intiharların artması səbəblərindən biri və bəlkə də birincisi identiklik böhranıdır. Bəzən həm ailədən, həm də sosial mühitdən dəstək ala bilməyərək özünə qapanan gənclər mənəvi böhrana tab gətirə bilməyərək intihar edirlər. Gəncləri “identiklik böhranı” və “şəxsiyyətsizlik”dən qorumaq üçün nə etməli?

Məlum məsələdir ki, hamının ideal ailəyə malik ola bilməsi qeyri-mümkündür. Lakin hüquq və normaların təminatı, təlim-tərbiyə, təhsil və maarifləndirmə yolu ilə sosial mühitin sağlamlığını təmin etmək mümkündür. Bu zaman məsələyə kompleks yanaşma, görülən tədbirlərin vəhdəti və ardıcılığının təşkili xüsusilə vacibdir.

Müasir dövrün tələbləri ilə əlaqədar insanların canlı ünsiyyətdən qismən kənar qalması, canlı dialoq mədəniyyətinin zəifliyi müqabilində heyvani instinktlərin qabarması insanlar arasında zorakılıq və şiddətin artması ilə müşayiət olunur. Tədqiqatçıların bir qismi ünsiyyət mədəniyyətindəki problemləri əsasən: 1) insanın təbiəti, 2) affekt halı (nə etdiyini bilməməsi) və 3) şüur, anlama problemi ilə əlaqələndirirlər.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Вступление Низами Мамедова, профессора Академии НХ и ГС при президенте Российской Федерации / МНК проходящих в рамках ежегодных «Алиевских чтений», на тему «Философия диалога в условиях многообразия культур» посвященной памяти выдающегося политического деятеля XX века, общенационального лидера Азербайджана Гейдар Алиева. 03-05 июня, 2018 г. Баку: Институт Философии НАН Азербайджана.

Əslində qeyd olunan problemlərin müasir zamanla o qədər də əlaqəsi yoxdur. Problem insanların universal, bəşəri, ilahi dəyərlərə münasibəti ilə bağlıdır. İdentiklik şəxsiyyətin mənimsədiyi dəyərlərlə ölçülür. Azərbaycanda identikliyi ifadə edən el məsəlləri çoxdur. Məsələn: “Dostunu göstər, deyim sən kimsən”, “Hər kəs öz arşını ilə ölçər”, “Su axar çuxurunu tapar” və s. İnsan malik olduğu cəmiyyətin, mədəniyyətin, mövcud identikliyin aynasıdır. Onun özünü ifadə və təsdiq etməsi mövcud mədəni identikliyin göstəricilərindəndir.

Fərdi identikliyin rəngarəngliyinə baxmayaraq, insanların təmsil olunduğu qrup və cəmiyyətlər ictimai aspektdən vahid tipoloji identifikasiyaya malik olurlar. İdentifikasiya latın dilindəki “identifico” sözündən əmələ gəlib, “eyniləşdirmə” əməliyyatını ifadə edir. İdentifikasiya şəxsiyyətlərin və digər obyektlərin qarşılıqlı müqayisəsi nəticəsində tanınması, müəyyən edilməsi, ümumi cəhətlərin analogiyası sayəsində xüsusi cəhətlərin aydınlaşdırılmasını ifadə edən fəlsəfi anlayışdır.<sup>1</sup> Psixologiya və sosiologiya sahəsində təsnifatlandırma, işarə sistemlərinin təhlili, nümunənin tanınması və sairə üçün istifadə olunur. Təsnifat zamanı bir şəxsin başqa bir şəxs, sosial qrup və ya nümunə ilə identifikasiyası müəyyən olunur və şərti xarakter daşıyır. Kriminalistika, məhkəmə ekspertizası sahələrində müəyyən məhkəmə işlərinin istintaqı zamanı aparılan araşdırmalarda əsaslandırma metodu kimi identifikasiya əməliyyatından istifadə olunur.

İdentifikasiya anlayışı müəyyən əlamətlər çoxluğuna əsasən naməlum obyektin – növün, sahənin, şəxsin və s. təyin olunması prosesini ifadə edir. Fəlsəfədə identifikasiya termini daha çox sosial-psixoloji xüsusiyyətlər prizmasından şəxsiyyət tipinin müəyyənləşdirilməsi, habelə fərdlərin özünü dərk, ixtisaslaşma və özünü təsdiq səviyyəsinin təyini – şəxsiyyətin əsas təqdimat parametrini ifadə edən uyğunluq göstəricisi kimi işlənir.

---

<sup>1</sup> Идентификация. Большая Советская энциклопедия.  
<https://dic.academic.ru/dic.nsf/bse/89636>

Fərqli identikliyi nəinki qrup və cəmiyyətlər, eləcə də dövlətlər, hətta beynəlxalq qurumlar arasında da görmək olur... Bəzi hallarda tolerant cəmiyyətlər daxilində radikal fərdlərə rast gəlmək olur. Lakin istisnalıq təşkil edən radikallıq halları idarə olunan cəmiyyətlər daxilində sosial, psixoloji, hüquqi tədbirlərlə neytrallaşdırılır və kənara çıxılır. Lakin elə cəmiyyətlər vardır ki, daxilən həmcinsdir, lakin ictimai müstəvidə olduqca radikal və dözümsüzdür. Deməli, fərdi və mədəni müxtəliflik şəraitində dialoq fəlsəfəsinin sərhədləri yalnız insanın təbiəti, affekt halı və anlama qabiliyyəti ilə əlaqədar deyildir, eyni zamanda müəyyən şəraitdə mövcud olan ideoloji hədəflərdən və idarəçilik səviyyəsindən də asılıdır. Bu kontekstdə fəaliyyət və real nəticələr baxımından ictimai identikliyi fərdi identiklikdən üstün edən məsələlər ciddi fəlsəfi tədqiqat tələb edir. İctimai identikliyin təyinatı və mədəni faydası fərdi identikliyin fəlsəfi qavranılmasından keçir.

İnsan ruhi, intellektual, sosial məxluq olduğu üçün o ətraf mühitlə, digər canlılarla, insanlarla, ümumiyyətlə təbiətlə daimi qarşılıqlı təsir və əlaqədədir. İnsan eyni zamanda daxili hissələri – ruhi-mənəvi təsir altındadır. Bütün təsirlər onu dəyişməyə, “öz”ündən çıxarmağa – daş, ağac, quş, qurd, vəhşi, yaxud mələk olmağa sövq edir. O bəzən bulud kimi dolub yağmaq, bəzən də od olub yandırmaq istəyir... O bəzən torpaq kimi səxavətli, bəzən də göylər kimi uca olur... Yalnız insan olduğunu dərk edən, insanlığın fərqi anlayan fərdlər şəxsiyyət ola bilirlər...

İdentiklik insanın oddan, sudan, torpaqdan, havadan ilahi hikmətlə götürdüyü payın miqdarı ilə müxtəliflik qazanan, daxili və xarici təsirlər altında bütövləşən, lakin tamamilə fərqli, xüsusi, unikal, dayanıqlı müvazinət halıdır. İdentiklik – çoxluq içərisində özünə-məxsusluğu və fərqi ifadə edən anlayışdır. Eyni situasiyada fərqli reaksiyalar, müxtəlif qavrayış və davranışlar fərdi identikliyin təyin edici parametridəndir.

Ətrafdakı proses və hadisələr müxtəlif insanlar üçün fərqli mənə və məzmun kəsb edir. İnsanın özü də övlad kimi bir dəyər, valideyn kimi başqa dəyər, işçi və yaxud idarəçi kimi daha başqa



dəyərlər kəsb edir. Qeyd olunan situasiyalardan fərqli onlarla vəziyyət və müvafiq münasibətlərin də olduğu nəzərə alınsa, identiklik haqqında birmənalı fikir yürütmək çətinlik yaradır. Lakin bir məsələ aydındır ki, 1) insanın təbiətində yalnız heyvani hisslər deyil, həm də humanizm və sevgi hissləri vardır; 2) o affekt halı ilə müqayisədə daha çox dərrakəli və əməli məsuliyyətini dərk edən, 3) anlamaq üçün dilə və ünsiyyət qabiliyyətinə malik olan məxluqdur. Bütün bunları nəzərə almadan birtərəfli mövqe tutmaq, həyata, cəmiyyətin təhlükəsizliyinə zidd ictimai identifikasiya formalarını fərdi identikliklə mexaniki surətdə bağlamaq cəhdləri bəşəriyyəti irəli apara bilməz. Fəlsəfənin əsas vəzifəsi istisnalara əsas qarşı qoymaq və ya əksi deyil, əsas daxilində yaşamasına yardım edən düşüncə mədəniyyəti formalaşdırmaqdır. Ona görə də müasir qloballaşma, mədəniyyətlərin inteqrasiyası şəraitində, xüsusilə KİV-nin insan həyatına fəal müdaxilə etdiyi indiki zamanda ictimai identiklik müxtəlif real təhlükələrlə üz-üzədir. Bunlardan biri süni identikliyin təbii identikliyə qarşı qoyulması problemdir.

Təbii identiklik – insanın fitri keyfiyyətləri və ilahi hikməti əxz etmə gücü sayəsində təzahür edən ictimai hadisə kimi başa düşülsə, süni identiklik – qazanılma və ideoloji təsirlər altında formalaşan mədəniyyət kimi anlaşıla bilər. Burada daha iki məsələyə: gerçəklik və qavrama arasında fərq də diqqət etmək lazım gəlir.

Müasir dövrdə təbii və süni identikliyin fərqləndirilməməsi insanların dəyərlərə münasibətinin dəyişməsinə gətirib çıxarır. Təbii proseslərin mexaniki şəkildə süni proseslərlə qarışdırılması bəşəriyyəti xaosla sürükləyir. Tədqiqatlar göstərir ki, müasir nəzəriyyələrin bir qismi təbii identikliyin əksi olan süni identiklik formalaşdırmaqla məşğuldurlar. Nəticədə elm gerçək hadisə və prosesləri tədqiq etmək əvəzinə, stereotiplər və qondarma problemlər içərisində vurnuxan insanların faydasız məşğuliyyətinə çevrilir.

Hazırda KİV süni identiklik istehsal edən ən iri müəssisə halına gəlmişdir. Bu vəziyyət bir yandan çox yaxşı, digər tərəfdən isə təhlükəlidir. Yaxşıdır ona görə ki, virtual ünsiyyət elmi nailiyyətlərin, yüksək mənəvi dəyərlərin paylaşılması, bəşəriyyətin davamlı

inkişafı naminə səylərin birləşdirilməsi imkanlarını sadələşdirir, sürətli və geniş xarakter almasına yardım edir. Təhlükəlidir ona görə ki, həmişə olduğu kimi, xeyirlə şərin mübarizəsi bu gün də davam etdiyindən hadisə və prosesləri idarə etmək çətinləşir. Məlum olduğu kimi, mübarizədə istər nəzəri, istərsə də praktiki cəhətdən səhlənkarlıq keçmişlə müqayisə olunmaz dərəcədə yeni problemlərə səbəb ola bilər.

Hazırda insanların böyük hissəsi öz təbii azadlığını texnologiyaya qurban verdiyindən, cəmiyyətdə ilahi hikmətdən uzaqlaşma və manqurtlaşma gedir. Sosial şəbəkələrin “dini əvəzetmə funksiyası”, insanların gözlərinə ekranla “pərdə çəkilməsi”, qulaqlarının qulaqcıqlarla “möhürlənməsi”, ruhi qida olan dinin polemika obyektinə çevrilməsi tendensiyasına daha biri – süni rəqəmsal identiklik də əlavə olunmuşdur.

Rəqəmsal identiklik bütün digər formaların KİV yolu ilə identifikasiyasıdır.

Sosial şəbəkələr müasir cəmiyyətin güzgüsüdür. İnformasiya mühitini təşkil edən vasitələrdən biri kimi internet insan həyatında böyük rol oynayır. Efir məkanı nəinki mütəxəssisləri, habelə cəmiyyətin zəif, istehlakçı zümərəsi hesab edilən uşaq, yeniyetmə və gəncləri də fəal informasiya və media məhsulları istehsalçısına çevirmişdir. UNESCO-nun kommunikasiya və informasiya üzrə baş direktorunun müavini Y.Karklinsin məlumatına görə, 2011-ci ildə dünyada internet istifadəçilərinin sayı 2,1 mlrd. olmuşdur ki, bunların da 45%-i yaşı 25-dən aşağı olan gənclərdir. “YouTube”da 1 trln video izləndiyini qeyd edən Y.Karklins informasiya məkanının çox sürətlə genişləndiyini, davamlı olaraq artan istifadəçiləri cəlb etmək üçün yeni platformalar hazırlandığını vurğulayır.<sup>1</sup> Bütün bunlar nə üçündür? İnsanları daha məlumatlı, mədəni, ... daha sülhpərvər və anlayışlı etmək üçün mü, yoxsa?.. Bu sualın cavabı çox geniş və mürəkkəbdir.

---

<sup>1</sup> Приветствие заместителя Генерального директора ЮНЕСКО по коммуникации и информации Яниса Карклинса. Медиа и информационная грамотность в обществах знания / Сост. Кузьмин Е. И., Паршакова А. В. – М.: МЦБС, 2013. – 15 с.

Təbiətdən, ilkin yaradılış fitrətindən uzaqlaşan insanların efir məkanına rəğbətini artırması cəmiyyətdə sosial identiklik göstəricilərinin dəyişməsi ilə müşayiət olunur. İnternetə maraq insanları real həyatdan uzaqlaşdırır: insanın idrakı, “qızıldan qiymətli” vaxtı real mühitdən (təbiət) efirə (rəqəmsal mühitə) transformasiya edir. Ruhu və intellektin efirdə maddiləşməsi insanı real dünyadan, yaradılış hikmətini dərk etməkdən yayındırır. İnsan təbiətlə təmasdan, Yaradanla ünsiyyətdən, yaradılışın məqsədini xatırlamaqdan, fitri və ictimai statusundan kənarlaşır. Məxluqun Xaliqindən uzaqlaşması iqtisadi münasibətlərin məzmununu dəyişir, potensial enerji faydalı işə çevrilmədən valyuta şəklində bir qrup insanın əlində toplanır. Təbiətlə efir arasındakı seçim fərdi yaddaşa, ünsiyyətə, ictimai fəallığın keyfiyyətinə təsir edir, cəmiyyətə obyektiv fəaliyyətlərdən daha çox subyektiv informasiya və psixi effektlər şəklində təsir edir, fiziki və ruhi sağlamlığa ziyan vurur və s.

Müasir dövrdə süni identikliyin öyrənilməsində rəqəmsal identiklik modelindən istifadə olunur. Model şəxsiyyətin özünə, digər insanlara, məlumatlara və bütövlükdə internetə münasibətini, fəaliyyət məqsədini və rəqəmsal texnologiyalardan istifadə edərək problemlərin həllini tapmaq bacarığını xarakterizə edir. Tədqiqatlarda informasiya mühitinin səlahiyyətləri şəxsiyyətin unikallığına dair ümumi bilik və təcrübələrin yekunu olaraq nəzərdən keçirilir və rəqəmsal identikliyin məzmunu və yeni dəyərlər kompleksi müəyyən olunur.

Tədqiqat və müşahidələrə əsasən süni identikliyin formalaşmasını üç mərhələdə izah etmək olar: 1) təbii – psixososial identiklik, 2) qazanılma – sosial identiklik, 3) süni identiklik.

Şerti bölgüdəndə görüldüyü kimi, təbii identiklikdən süni identikliyə keçiddə sosial mühit, təlim-tərbiyə və mənəvi dəyərlər vəsi-təsilə qazanılan identiklik xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. Müasir insanlar informasiya məkanına özündən əvvəlki nəsillərin təcrübəsindən, sahib olduqları emosional-intellektual biliklər və şüuraltı mənəvi dəyərlər prizmasından yanaşırlar. Ola bilsin ki, bir müddətdən sonra varislik bağları zəifləsin, onlayn fəaliyyətin oflayn fəaliyyəti üstələməsi və digər məqsədli fəaliyyətlər nəticəsində insani dəyərlər

tədricən öz yerini tamamilə süni intellektə versin. Ona görə də süni intellektin gələcək məzmunu haqqında düşünərkən, onun məlumat bazasının bəşəriyyət üçün əhəmiyyətini nəzərə almaq lazım gəlir.

İnternet resursları (məlumat bazası) insanın yaddaş funksiyasına bənzər yaradılmışdır. İnsan hər şeyi bilmək məcburiyyətində deyildir, lakin fəaliyyət və davranışının nəticəsindən məsuldur. Eləcə də süni intellektə malik robotların bəşəriyyətə təsiri onların məlumat bazasının tərkibi və səviyyəsi ilə əlaqədardır. İnsandan fərqli olaraq robotların iş prinsipi düşüncəyə yox, təhlilə, riyazi hesablamağa və müqayisəyə əsaslanır. Ona görə də robotun iş görmə qabiliyyəti onun texniki imkanları ilə yanaşı, verilənlər bazası və idarəçinin insani keyfiyyətlərindən asılıdır.

“Azərbaycan Respublikasında 2009-2015-ci illərdə elmin inkişafı üzrə milli strategiya”nın həyata keçirilməsi Azərbaycanda mədəni identikliyi tənzimləmə mexanizmlərindən biri kimi, cəmiyyətin müasir elmi əsaslar, hüquq və mənəvi dəyərlər zəminində formalaşması və stabil inkişafına xidmət edir. Azərbaycan xalqı əsrlərin sınağından çıxmış milli-mənəvi dəyərlərini (tolerantlıq, multikulturalizm, həmrəylik, sülh və sevgi) müasir dövrə daşıyaraq, bütün dünyaya yaymaqla başqalarını da ksenofobiyadan xilas olmağa çağırır. Azərbaycanlıların mədəni identikliyi insanı və insanlığı qoruyan bəşəri, universal dəyərləri unutmamaq, ilahi hikməti sevmək, yaradılış məqsədi, dünya və axirət haqqında ciddi düşünmək, sözdə və əməldə elmə riayət etmək xüsusiyyətlərinin məcmusudur. Dəyişən həyat, elmi və texnoloji tərəqqi, tarixin acı dərsləri insanlıq fitrətinin dəyişməsinə bəşəri dəyərlərin itirilməsinə əsas vermir. Müasir dövrdə identiklik və identifikasiya parametrləri müxtəlif olsa da, eləcə də bu anlayışlara elmi yanaşmaların rəngarəngliyinə baxmayaraq insanlıq hələ də Qabillərdən (hikməti inkar edən insanlar) və Habillərdən (hikməti mənimsəyən insanlar) ibarətdir... Adam olmaq, ..., Nuh, ..., Musa, ..., İsa, ..., Muhəmməd olmaq ilahi hikmətlə yəğrılmış həyat təcrübəsi ilə mümkündür. İdentiklik və identifikasiya anlayışlarının məzmunu Cəlaləddin Rumi fəlsəfəsində “Ya ol-

duğun kimi görün, ya da göründüyün kimi ol” ifadəsi ilə aydınlanır. Rumiyə görə də insanlıq aləmi iki zümrədən ibarətdir:

*“Din əhlini fərqləndir, ayırd et kin əhlindən,  
Haqla həmnişin ol sən, haqq söz çıxısın dilindən”<sup>1</sup>*

İnsanlar arasındakı ziddiyyət və münaqişələrin səbəbi din, dil, etnik, və mədəni identiklik fərqləri deyil, həqiqətə, ilahi hikmətə və bəşəri universalələrə münasibətdəki fərqlilikdən qaynaqlanan amillərdir. Bəşəriyyəti birləşdirən meyar Allahın birliyinə imandırsa, çoxlarını digər insanlardan ayıran səbəb inamsızlıq, yolsuzluq və beləliklə azgınlıqda olmaq – bilərəkdən inkarda israr etməkdir. İlahi hikmətdən imtina edənlər “haqla həmnişin olmadıqları üçün həqiqi sözə və saleh əmələ vəqif ola bilmirlər, kinləri aşıb-daşır, özlərinə nəzarəti itirirlər. Özünə nəzarət edə bilməyən, cahil insanlardan bəşəriyyət yalnız və yalnız şiddət, zorakılıq, təcavüz və zülm görə bilərlər ki, postmodern dünya hal-hazırda cahilliyin “əkdiyi küləyin qarşığına biçməklə məşğuldur”. Müxtəlif elmi tədqiqat sahələrində yeri gəldi-gəlmədi işlədilər və KİV-də təbliğatı geniş vüsət almış “sivilizasiyaların toqquşması”, “dinlər arası dialoq”, “dini radikalizm”, “islamofobiya”, “islam terrorçuluğu” kimi ifadələr elmi obyektivlikdən uzaq, təxribat xarakterli olmaqla yanaşı fəlsəfi aspektdən süni identiklik və məqsədli identifikasiya məhsullarıdır.

Bir halda ki, İsrail oğulları Musanın (ə) 10 bənddən ibarət nəsihətini artıraraq “ətraf aləmə qarşı mədəni və siyasi müqavimət dini icad etmək”<sup>2</sup> məqsədlərinə nail olmuşlar, süni identiklik, yaxud psevdoelm ixtira etmək müasir dövrün fəlsəfi problemi hesab olunmaya bilər. Lakin insan, identikliyin məzmununu, identifikasiya proseslərinin istiqaməti və bəşəri hədəflər arasındakı əlaqənin tədqiqi bir sıra müasir problemlərin elmi-fəlsəfi həllinə istiqamət verə bilər.

---

<sup>1</sup> Rumi M.C. Mənaviyyat məsnəviləri (1-ci kitab). Fars dilindən tərcümə edən S.H.Şirinov. Bakı: 2007, 331 s.

<sup>2</sup> Ассман Ян. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Пер. с нем. М. М. Сокольской. - М.: Языки славянской культуры, 2004, 213 с.

**ГЮЛЬДАНА БАБАЕВА**  
**(Азербайджан)**

**ИДЕНТИЧНОСТЬ И ТЮРКИЗМ В АЗЕРБАЙДЖАНЕ**  
**В КОНЦЕ XIX – НАЧАЛЕ XX ВЕКОВ**

Guldana Babayeva

**Identity and Turkism In Azerbaijan at the End**  
**of Th XIX – and the Beginning of the XX Th C.C.**

**Key words:** *Azerbaijani ethnos, Turkic ethnos, national identity, leaders of the Azerbaijan Democratic Republic, three colors of the flag*

***Abstract***

At the initial stage of this process, Ali beyHuscynzade and Ahmed beyAgaoglu, having developed Turanizm ideology, had founded a strong theoretical basis for search for national identity in Azerbaijan. Though, the concept of Turanizm was an ethnic concept and delineated a definite boundary between Turks and other Muslim nationalities, at the same time Turanizm as a concept denied a qualitative nature of ethnic differences between various Turkic nations, comprising them into a unique ethnos. In this respect, it rejected the concept of Azerbaijani nation-state and option for identity related to this. Nevertheless, Turanizm as an ideology had played a decisive role in awakening of Turkic nations, including Azerbaijanis, for sovereign national life and had contributed to the release of Turkic consciousness from the gripsof all-Muslim consciousness. In this regard, the idea of “single Turk nation” had become a peculiar transition period from religious identity to Azerbaijani nationalidentity. Later on, basedon the concept of Turkizm, MamedEminRasulzade developed a harmonious conceptual system of Azerbaijanism – an idea to establish Azerbaijani nation-state. Large-scale implementation of the project began from May 28, 1918 with the declaration of Azerbaijan Democratic Republic, which was the first national state of the Azerbaijani Turks in modern understanding*of this world.*

It was exactly at that time – the period of ADR – that Azerbaijani Turks made a decisive breakthrough from the status of ethnos to the nation and this constitutes major achievement of 1918-1920 s.

В начале 20 века в азербайджанском обществе национальный вопрос стал исключительно актуальным и этому был ряд причин. В указанный период в азербайджанской культуре шел процесс бурного развития, обусловленный распространением идеалов просвещения, развивалась нефтяная промышленность, шёл ускоренный процесс трансформации всех общественных процессов. Именно это явилось существенной основой для развития идеологии государственности. Начиная с этого периода, поэзия, литература, театр, музыка, печать получили возможность относительно свободного развития и влияния на общественное сознание в этом развитии. Стали также формироваться различные общества и организации, партии посредством которых новые тенденции и направления общественно-политической мысли распространились в массы. В том Азербайджане национальное самосознание сформировалось вначале на основе идей тюркизма, этнического национализма, хотя в ней присутствовали и иные тенденции и стремления.

Так, группа интеллигенции выдвинула идею о том, что все тюркские народы представляют собой единую общность, единую этническую группу, в ней следует объединить Анатолию, Азербайджан, Туркестан, и так далее. Идея объединения всех тюрков в качестве единого народа, а для кого-то даже в единой нации оказалась источником сильнейшего вдохновения для интеллигенции. В последующий период мыслители стали развивать идею национальной идентификации и стараться распространять её. Это идея предполагала формирование перехода в последующем к идеологии азербайджанства, артикуляции азербайджанской национальной идеи. Развал Российской империи привела к своему логическому в каком-то смысле завершению в создании Азербайджанской Демократической Республики.

В конце XIX – начале XX века в азербайджанской истории таким образом сформировалась основа для создания Азербайджанской Демократической Республики, и она - республика определила для развития свои приоритеты в ряде важнейших

стратегических областей жизни, в том числе в системе национальных ценностей, культуры и образования. Среди ценностей культуры, образования приоритетом стала понятие национальная идентичность, национальные ценности.

Общественно-политическая и философская мысль в это неоднозначное время развивались в контексте изучения и формирования национально- демократических идей, которые состояли из триединства: национализма, исламизма и независимости, то есть независимого Азербайджана.

Процессы эволюция общественной мысли в Азербайджане в XIX - XX века привели к формированию формулы национального развития, в которой приоритетами стали тюркизация, исламизация и европеизация. На сегодняшний день именно эти идеи отражены и в азербайджанском государственном флаге, в виде 3 цветов, представленных в нём. Выдающийся мыслитель, персона обладавшая энциклопедическими знаниями Алибек Гусейнзаде сформулировал указанные принципы, которые были использованы в том или ином звучании лидерами АДР.

В 1905 году в Баку стали выпускать газету «Хаят» («Жизнь») на азербайджанском языке, где была опубликована статья под названием «Кто есть тюрки и из кого они состоят?». В этой статье впервые была дана программа национально-освободительной борьбы. Автор писал: мы должны возродить национальные традиции, возвысить национальный язык, литературу, историю и культуру. Исламизм же означает, что мы должны развивать национальные, религиозно-нравственные и общечеловеческие ценности; европеизация означает, что мы не должны относиться к своему народу с ненавистью и отвернуться от него, напротив, мы должны изучить успехи в развитии науки и техники в Европеи уметь применять их в своей национальной культуре, в развитии науки, а также мы должны уметь использовать традиции западной демократии.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Гулиев А. Али бек Гусейнзаде: отец тюркизма и великий педагог. // 525-я газета. 2014 г., 7 февраля, с.7-8. (на азерб. языке)



Это формула была поднята на уровень политической идеологии лидером и идеологом борьбы за независимость Азербайджана Мамед Эмином Расулзаде. Этот выдающийся политический деятель своим участием в развитии данной политической идеологии сыграл большую роль в формировании и утверждении нашего трехцветного флага. Мамед Эмин Расулзаде в 1923 году в книге, которая называлась «Азербайджанское государство» и было опубликовано в Анкаре, писал: «голубой цвет на азербайджанском флаге означает тюркизм, зелёный цвет означает мусульманство, красный цвет означает современность, новаторство, а также является символом революции то есть современность, новаторство. Всё это вместе означает ту самую знаменитую формулу, объявленную Зия Гекалпом, который как-то высказал: я из тюркских народов, я из исламской веры, я из западной культуры».

Узеир Гаджибеков великий азербайджанский композитор и идеолог в своей статье подтверждает мысли М.Э. Расулзаде и пишет об этом: в ту пору можно было сказать, что в Азербайджанской Республике была создана модель самого демократического парламента на всём Востоке и даже Европе, и этот парламент работал на основе национальной идеи и тюркского сознания. Одновременно Азербайджан стремится создать современное общество, и учитывать здесь современные демократические традиции развития Европы. Именно поэтому наш флаг содержит цвета, которые отражают именно эти идеи и чаяния нашего народа.

Идея азербайджанства, азербайджанизма нам более полно выражает современное национальное самосознание азербайджанского народа. Именно так подходил к этой проблеме Мамед Эмин Расулзаде. Ещё в 1891 году М.Шахтахтинский в газете "Каспий" опубликовал статью под названием «Как следует называть закавказских мусульман»: хорошо бы этот народ называть азербайджанцами, а их язык называть азербайджанским языком. В 1892 году К.Унсиаде в газете "Азербайджан" попытался

опубликовать на эту тему статью. Однако у него это не получилось, поскольку вмешались политические силы в лице царской системы управления, а также армянского лобби, которым было выгоднее называть народ татарами или мусульманами.

В 1903 году Ф.Б.Кочарли опубликовал в Тифлисе на русском языке книгу "Азербайджанская литература", а М.Тарбийя выпустил книгу «Данешмендани Азербайджан». Из содержания этих книг можно сделать вывод о том, что у идеи азербайджанизма имеются глубокие корни.

В период XIX-XX веков Дж.Мамедкулизаде, М.А.Сабир, Ю.В.Чемензаминли, А.Топчибашев, А.Агаев, А.Гусейнзаде, Г.Зардаби, Ф.Хойский, М.А.Расулзаде и другие национальные классики и выдающиеся просветители сыграли ведущую роль в становлении национального самосознания азербайджанского народа.

Важную роль в становлении и развитии национального самосознания тюркских народов России сыграла газета "Экинчи", редактором, который был Гасан бек Зардаби, а также Исмаил бек Гаспринский, который опубликовал в Крымской области, в городе Бахчисарае ряд статей в газете "Тарджуман". Они выдвигали здесь идеи тюркизма. Газета «Тарджуман» выдвинула девиз: единство в языке, в работе, в мысли. В материалах, опубликованных на страницах этой газеты стали формулироваться идеи тюркизма и туранства, поскольку для этого были созданы благоприятные условия.<sup>1</sup>

Так же, как и Гасан Бека Зардаби, Исмаил Бека Гаспринский, наряду с идеей европеизации высказывает мысль об общем культурном объединении тюрков, в рамках культурного тюркизма. Впервые в истории национальной общественной мысли Алибеком Гусейнзаде была выдвинута идея хуррият и мусават, то есть государство и свобода. Деятельность этого выдающегося политического деятеля связана в целом со всеми

---

<sup>1</sup> История Азербайджана. От далекого прошлого до 1870 года. редактор Алиарли С..Баку: изд. «Азербайджан», 1996, с. 39-45. (на азерб. языке)

тюркскими народами; именно он заложил основы тюркизма и туранства, которые и обосновал с научно-теоретической точки зрения. Идею тюркского единства Алибек Гусейнзаде хорошо знал: это роль, которые сыграли тюрки в мировой истории, в развитии мировой культуры и потому он верил, что эти традиции со временем будут возрождены.<sup>1</sup>

М.Э.Расулзаде до формирования Азербайджанской Демократической Республики был одним из ведущих лидеров туранства и стремился приложить максимум усилий для создания великого тюркского государства. Однако существующая международная обстановка не была благоприятной для реализации в жизнь этой идеи. Кроме того, видимо геополитически это было невозможно осуществить после Первой мировой войны. М.А. Расулзаде выдвинул идею о том, что следует превратить классическое туранство в новое туранство и создать Федеральное туранское государство. Он предполагал, что тюркские народы, принадлежащие к единой тюркской нации, должны усвоить и сформировать у себя единое самосознание и коллективную волю и стать динамичной нацией, обладающей своими собственными независимыми государствами; затем независимые тюркские государства смогут объединиться в рамках Великой тюркской культуры, и создать Туранскую Федерацию.

В начале прошлого столетия была развязана Первая мировая война. Османская Турция столкнулась со значительными потерями; в этой войне были расшатаны основы государственности. Все потери, которые несла Османская Турция, привела к необходимости подписать ряд пактов и международных договоров, которые противоречили воле народа.

Однако национальная освободительная борьба, которая началась под предводительством Великого государственного деятеля Ататюрка, привела к тому, что турецкий народ смог сохранить свою независимость и обеспечить его в будущем.

---

<sup>1</sup> Политическая история. Курс лекций. часть I. Баку: 1993, с. 41. (на азерб. языке)

Пламенная борьба турецкого народа завершилось созданием в 1923 году Турецкой Республики.<sup>1</sup>

Именно в этот сложный исторический период азербайджанский народ также начал борьбу за свое самоопределение. Как было отмечено выше, была объявлена Азербайджанская Демократическая Республика. Ее создание сыграло исключительную роль в формировании концептуальных основ азербайджанской нации и национальной государственности. Азербайджанская Демократическая Республика сыграла важную роль в истории тюркской государственности: это республика стала первой республикой, которая была создана не только в тюркском, но и во всём мусульманском мире.

После создания этой республики за годы деятельности под ее руководством были проведены существенные реформы для строительства национальной демократической и светской власти. В этом направлении были сделаны важные шаги. Так, 27 июня 1918 года государственным языком был объявлен тюркский язык; 26 июня 1918 года была создана национальная армия; 2 июля 1918 года были созданы органы национальной полиции; в начале 1919 года была выпущена в оборот национальная валюта и, наконец, 9 ноября 1918 года был утвержден государственный флаг 3 цветов, который отвечал принципам национальной идеологии.<sup>2</sup>

Помимо этого, был создан парламент, который представлял также и интересы национальных меньшинств. Об этом был принят закон 19 ноября 1918 года; 7 декабря 1918 года было проведено первое собрание на котором председательствовал Алимардан Бек Топчибашев. 28 августа 1918 года была проведена национализация школ, 1 сентября 1918 года был принят закон о создании Бакинского Университета и университет начал свою деятельность 15 ноября. Кроме того, для получения

---

<sup>1</sup> Алиев З. Диаспоры турецкоязычных народов. Баку: Адилоглу, 2009, с.4-5

<sup>2</sup> Ширвани А. Наша национальная идеология: тюркизм, современность, исламизм. Баку: Наука и образование, 2013. – 91-92 с. (на азерб. языке)

образования граждане страны направлялись в страны Европы; женщинам было дано право избирать; крестьяне были обеспечены землёй; рассматривались вопросы социальной защиты работников, и другие существенные мероприятия, которые затем реализовывались в жизнь.

Руководством республики особое внимание уделялось развитию образования. Согласно постановлению азербайджанского Правительства от 28 августа 1918 года, обучение в начальной школе во всех учебных заведениях должна была вестись на родном языке, и в обязательном порядке должен был быть реализован закон о том, что государственный язык- тюркский язык. Поскольку не хватало учительских кадров и учебников, было принято решение пригласить учителей из Турции, а также доставить оттуда учебники. Кроме того, были подготовлены педагогические курсы, за этот период были сформированы значительное число педагогических кадров, а также в 1919 году были опубликованы на родном языке новые учебники.<sup>1</sup>

В начале 1919 года в стране функционировало свыше 600 начальных школ и свыше 20 средних общеобразовательных школ. Азербайджанская Демократическая Республика, просуществовавшая всего лишь 23 месяца, стала первой демократической республикой на мусульманском Востоке, сформировала политико-правовые и духовно-нравственные основы нашей независимости.

Она стала предшественником современного независимого азербайджанского государства. После падения Республики в результате внешнего военного вмешательства азербайджанский народ потерял свою независимость, но вместе с тем смог сохранить в своей памяти идеалы независимости и свою национальную неповторимость, самосознание.

---

<sup>1</sup> Там-же, 92 с.

**ZAUR RASHIDOV**  
**(Azerbaijan)**

**SUFİZMİN VƏHDƏTİ-VÜCUD TƏLİMİ ŞƏRQ  
VƏ QƏRBİN VƏHDƏTİ KİMİ**

***Abstract***

Since the end of the XIX and the first half of the XX century, Western scholars have increasingly begun to show more interest in Sufism. However, when the first time Western researchers acquainted with Sufism, most of them concluded that Sufism is partly Islamic teaching. According to many outstanding European scholars, this teaching also has immediate western roots. As such roots, they especially distinguished pantheism, which manifested itself in various schools of Ancient philosophy. In addition, because of that for a long time they did not accept the unity of being solely as the result of Islam. On the contrary, Islamic scholars of the XX century believed that Sufism and its main teaching, wahdat al-wujud, had nothing in common with Western spiritual culture. They argued this statement by the fact that, the generally accepted Western notion and ready-made philosophical patterns violate the integrity of Sufism. According to them, Sufism and the doctrine of the unity of being is the brainchild of Islam and the basis of wahdat al-wujud is the dogma of the indivisible oneness and unity of God or one of the basic principles of Islam, tawhid. This article considers the problem of the unity between East and West in the example of the Sufi doctrine wahdat al-wujud. And also analyzes the Islamic and non-Islamic sources that influenced the formation of this Sufi teaching. At the same time, the preface of the article raises the number of problems such as, confrontations of different worldviews, the intersection of different religions and intercultural dialogues, between the conditional divisions as East and West, also during the Reconquista and the bloody Crusades in the XI-XIII centuries.

***Giriş***

İslam intibahının baş verdiyi orta əsrlərdə (islamın qızıl çağı və ya VIII əsrdən XIII əsrədək davam etmiş dövr) mənəvi mədəniy-

yətin ayrılmaz bir hissəsi olan fəlsəfə də, müsəlman Şərquində öz qızıl əsrini yaşayaraq yüksəliş dövrünü keçirirdi. Amma, XI əsrin sonundan başlayaraq XIII əsrin ortalarında islamın başı üzərini həm Şərqdən, həm də Qərbdən təhlükəli qara buludlar da almağa başlamışdır. Bu əsrdən Əndəlisdə ərəb hakimiyyəti və eləcə də islam mədəniyyətinin də əleyhinə kəskinləşən rekonkista hərəkatından başqa, bir tərəfdən səlibçilər Yaxın Şərqə, digər tərəfdən isə saysız-hesabsız monqol süvari dəstələri də Orta Asiya, İran və Anadoluya hücumlar edirdi. Bu cəhətdən XII əsrin əvvəllərindən başlayaraq islam mütəfəkkirləri daima səyahətlər edir, daha doğrusu məcburi şəkildə etməli olur, münaqişəli yerləri və müharibə ocaqlarını tərk edirdilər. Elə, vəhdəti-vücudun formalaşaraq fəlsəfi təlimə çevrilməsində müstəsna əməyi olan Əndəlisli sufi Mühyiddin ibn Ərəbinin (1165-1240) də bir-neçə dəfə Pireney yarımadasından Məqribə, oradan da Yaxın Şərq və Anadoluya və eləcə də əksinə səfərlər etməsi, əsasən islama qarşı olan bu kimi təhlükəli proseslərin fəsadlı nəticələri ilə də bağlı idi. Amma, Böyük Şeyxin (ibn Ərəbi nəzərdə tutulur) bu səyahətləri onun ideyalarının islam məkanında sürətlə yayılmasına da müsbət təsir edirdi. Beləliklə, islamın kiçik “təhlükəsi” olan vəhdəti-vücut (orta əsrlərdə bu təlim əksər islam mütəfəkkirləri tərəfindən tamamilə rədd edilirdi), bütövlükdə elə islama qarşı çevrilən daha əzəmətli təhlükələrin nəticəsində olduqca geniş ərazilərdə də kök salırdı. Elə bu məcburi yerdəyişmə proseslərinin nəticəsində İbn Ərəbinin təlimi, məşhur filosof S.H.Nəsrin ifadəsi ilə Mərakeşdən İndoneziyaya qədər geniş ərazilərə yayılmış oldu.<sup>1</sup> Bu mənada, islam mütəfəkkirlərinin yaşadıkları doğma məkanları tərk etməsində şəxsən onların özləri üçün mənfi tərəflər çox olsa da, hər halda bu proseslərin elm adına müsbət cəhətləri də az deyildi. Belə ki, bu çətin proseslərdə həm də, fərqli islam fəlsəfi məktəbləri və bu məktəblərin özünəxas təlimləri də bir-biri ilə yaxından tanış olurdu. Bu müxtəlif məktəblərin daima öz ideyalarını bölüşmələri isə, islam fəlsəfə tarixini xeyli dərəcədə zənginləşdirirdi. Eləcə də, belə məc-

---

<sup>1</sup> Nasr S.H. *Islamic Life and Thought*. Albany: State University of New York Press, 1981, pp. 76-77.

buri səyahətlər nəticəsində baş verən qarşılıqlı fikir mübadiləsi, hətta, hüdudları aşaraq qeyri-islam torpaqlarında da davam edirdi. İslam fəlsəfəsinin zəngin irsi isə mədrəsələrdən universitetlərdə də tapırdı. Səfərə çıxmış səyahətçilərin islam mədəniyyətini təbliğ edən səyahətləri çox vaxt xristian saraylarında da fərqli mədəniyyətlər ilə birgə vəhdətdə inkişaf edirdi. Fərqli dünyagörüşlərinin kəşşmə nöqtələri olan belə saraylar qismində, bəzən, xaç yürüşləri dövrü müsəlmanların əsas düşmənləri hesab olunan səlibçilərin əzəmətli qəsirləri də xüsusi olaraq seçilirdi!

### ***XI-XIII əsrlərdə Qərb və Şərqi vəhdəti***

Məlumdur ki, XI-XIII əsrlərdə baş verən çoxsaylı xaç yürüşləri nəticəsində Yaxın Şərqi bir hissəsinə, eləcə də bu məkanın qədim, həm də yəhudi, xristian və müsəlmanların müqəddəs hesab etdikləri Qüds şəhərinə də səlibçilər sahib çıxmışdır. Amma, islam ilə əsasən mübarizə aparmalarına baxmayaraq, bəzi Qərb kralları müharibələrdən başqa elm, mədəniyyət və incəsənətə də xüsusi diqqət ayırırdı. Belə ki, iki əsrə dək (1096-1291) davam edən səlib yürüşləri tarixində altıncı xaç yürüşünə (1228-1229) rəhbərlik edən Almaniya, İtaliya kralı, eləcə də Müqəddəs Roma imperiyasının imperatoru, sonra isə mərkəzi qədim Qüds şəhəri olan Yerusəlim krallığında da hakimiyyəti ələ keçirən II Fridrix Hohenstaufen (1194-1250) bu cəhətdən fərqli bir Qərb monaxı kimi tarixə daxil olmuşdur. O, öz dövrü üçün yüksək səviyyəli təhsil almış, qədim yunan dili də daxil olmaqla çoxsaylı Qərb dillərini bilməklə yanaşı, eləcə də ərəb dilini də mükəmməl öyrənmişdir. Qeyd edək ki, aqıl bir hökmdar kimi seçilən II Fridrix həmin dövrlərdə xaç yürüşlərinə başçılıq edən digər Qərb monarxlarına yad olan bir xüsusiyyət, yerli müsəlmanlara qarşı dini dözümlülük nümayiş etdirirdi. Bu cəhətdən, onun rəhbərlik etdiyi altıncı səlib yürüşü tələfatsız ötüşən yeganə xaç yürüşü kimi də tarixə daxil olmuşdur. Eləcə də, orta əsr müsəlman hökmdarları ilə sıx diplomatik əlaqələrin qurulması ənənəsinin əsasını da demək olar ki, elə o qoymuşdur. Qeyd edək ki, səlib yürüşləri zamanı II Fridrix islama qarşı belə dözümlü münasibət göstərən



yeganə və ən qüdrətli Avropa monarxi kimi tanınsa da, orta əsrlərdə ondan əvvəl də islama layiq olduğu hörmət və ehtiramla yanaşan digər Qərb monarxları (elə onun birbaşa öz əcdadları) da olmuşdur. Belə ki, XI-XIII əsrlərdə Siciliya adasında formalaşaraq Norman-Ərəb mədəniyyəti kimi tarixə daxil olan bir dövrdə, bu adada hakimiyyətdə olan norman sülaləsinin (qotvil xanədanı) kralları da, ümumilikdə islam dininə və adanın müsəlman əhalisinə qarşı dözümlülük nümayiş etdirməklə bərabər, həm yerli, həm də ətraf müsəlman ölkələrdən (əsasən Əndəlis və Məqribdən) gəlmiş çoxsaylı islam alimlərinə qəyyumluq da etmişdirlər. Bu cəhətdən, Əndəlisdən olan məşhur ərəb coğrafiyaçı və xəritəçisi Məhəmməd əl-İdrisi-nin (1100-1165) Siciliyanın ilk kralı II Rocerə (1095-1154) həsr etdiyi “Kitabı-Rucar” (Rocerin kitabı, latınca Tabula Rogeriana) adlı əsəri də, Norman-Ərəb mədəniyyətinin ən qiymətli və nadir incilərindən hesab olunmaqdadır. O dövr üçün məlum olan dünya xəritəsinin kifayət qədər ətraflı təsviri, hələ kəşf olunmayan ərəzilər barədə elmi fərziyyələr və eləcə də müxtəlif məlum məkanlar ilə bağlı müəyyən fərqli aydınlaşdırıcı izahlar əsasında tərtib olunan bu iri həcimli xəritə-kitab, ümumilikdə orta əsrlərdə Qərbdə coğrafiya elminin inkişafına, növbəti əsrlərdə isə, Böyük coğrafi kəşflərə də güclü təkan vermişdir. İslam mədəniyyətinə həddindən ziyadə aludə olan bu Siciliya kralının M.əl-İdrisidən başqa digər məşhur ərəb-müsəlman alimlərinə də himayədarlıq etməsi səlnaməçilər tərəfindən dəfələrlə qələmə alınmışdır. Maraqlıdır ki, II Rocerin islam mədəniyyəti ilə bu qədər sıx bağlılığı, hətta, onun islam dinini qəbul etməsi şayəsinin yayılmasına da səbəb olmuşdur.<sup>1</sup>

Qeyd edək ki, II Rocer II Fridrixin ana babasıdır. Bu cəhətdən, Müqəddəs Roma imperatoru II Fridrixin ərəb dilinə bələd olması da təsadüfi deyil. Belə ki, uşaqlıq və gənclik illərini əsasən Siciliyada keçən gələcək imperator islam mədəniyyətinin təsiri altında olan bir mühitdə tərbiyə edilərək yetişdirilmişdir. Məlumdur ki, Siciliya adası (Siciliya əmirliyi) iki əsrdən də artıq (831-1072) ərəb

---

<sup>1</sup> Houben H. *Roger II of Sicily: A Ruler between East and West*. Cambridge: University Press, 2002, p. 106.

hakimyyəti altında olmuşdur. 1071-ci ildə qotvil sülaləsi adadakı ərəb hakimiyyətinə birdəfəlik son qoyulsa da, II Rocer ərəblərdən qalan zəngin mədəniyyəti ilk öncə öz şəcərəsindən olan bütün hökmdarlar və eləcə də adada hakimiyyətdə olacaq növbəti nəsillər üçün demək olar ki, tam olaraq qoruya bilmişdir. Ondan sonrakı norman kralları da, onun kimi adadakı islam sevgisini hifz edə bilmişdir. Tanınmış Əndəlis səyyah və şairi İbn Cübeyr (1145-1217) II Rocerin oğul nəvəsi və əsas taxt naibi olan II Vilhelm (1155-1189) haqqında məlumat verərək yazır ki, bu Siciliya kralı ərəb dilində mükəmməl yazıb-oxumaqla yanaşı müsəlmanlara dövlət işlərinin idarə olunmasını da həvalə edirdi.<sup>1</sup> Bu cəhətdən, Siciliyadakı zəngin islam mədəniyyətinin izləri II Fridrixin dövrdə də güclü şəkildə hiss olunurdu. Ərəb dili, fəlsəfəsi, və musiqisinin vurğunu olan II Fridrixin göstərişi ilə, İtaliyanın Cənubunda yenidən təşkil edilən müxtəlif universitetlərə çoxlu ərəb və fars mütəfəkkirləri də dəvət edilmişdir. Onun birbaşa rəhbərliyi altında islam alimlərinin, əsasən də İbn Sinanın əsərləri yenidən ərəb dilindən latın dilinə tərcümə olunurdu. Qeyd edək ki, imperatorun Qüds şəhərində yerləşən sarayında da müxtəlif dinlərdən və mədəniyyətlərdən olan alimlərin birgə fəaliyyətilərini təmin etmək məqsədi ilə möhtəşəm elm ocaqları da yaradılmışdır. Müasir dövrdə ümumilikdə islam mədəniyyətinin eləcə də, islam fəlsəfəsinin Qərb elminə həlledici təsirləri haqqında onlarca fundamental tədqiqat əsərinin müəllifi olan professor Ç.Barnet (Charles Burnett) də yazır ki, Siracəddin Urməvi də bir müddət II Fridrixin sarayında fəaliyyət göstərmiş, hətta, imperatora məntiq elmi ilə bağlı bir kitab da ithaf etmişdir.<sup>2</sup> Qeyd edək ki, azərbaycan filosofu olan S.Urməvinin (1198-1283) irsi ölkəmizdə AMEA-nın

---

<sup>1</sup> Metcalfe A. *Muslims and Christians in Norman Sicily: Arabic-Speakers and the End of Islam*. New York: Routledge, 2003, p. 41.

<sup>2</sup> Burnett C. *Arabic into Latin: the reception of Arabic philosophy into Western Europe* // The Cambridge Companion to Arabic Philosophy. Cambridge: University Press, 2005, p. 370.

müxbir üzvü Zakir Məmmədov (1936-2003) tərəfindən də əsaslı şəkilə tədqiq edilmişdir.<sup>1</sup>

Eləcə də, II Fridrixin Siciliya adasında təşkil etdiyi “Siciliya məktəbi” (La Scuola Siciliana) adlı poeziya dərnəyi də, orta əsrlərdə Qərbdə məşhur elm və mədəniyyət mərkəzlərindən biri kimi tanınmışdır. Növbəti əsrlərdə italyan dilinin formalaşmasına zəmin yaradan bu məktəb, əsasən italyanca (volqare) yazıb-yaradan Dante Aligyeriyə (1265-1321) də güclü təsir etmişdir. Elə, Danteinin irsində açıq şəkildə əks olunan çoxsaylı islam elementləri də, bu məktəbin italyan dili və ədəbiyyatına güclü və həlledici təsirindən irəli gəlir. Qeyd edək ki, bu məktəbin zəngin irsi təkcə Qərbin poeziya nəhənglərindən hesab olunan Dante yaradıcılığında yox, eləcə də bütövlükdə o dövrün aparıcı fəlsəfi istiqamətlərindən olan Qərb xolastikasında (məktəb fəlsəfəsi) da əks olunmuşdur. Belə ki, “Siciliya məktəbi”ni təşkil edən II Fridrixin müxtəlif islam alimlərinə cavablandırılmaq üçün göndərdiyi fəlsəfi suallara, ən tutarlı cavab verən mütəfəkkirlərdən biri də vəhdəti-vücut ariflərindən olan Əndəlisli İbn Səbindir (1219-1270). İbn Ərəbi məktəbinin tanınmış nümayəndələrindən olan İbn Səbin, bəzi ehtimallara görə həm də “vəhdəti-vücut” terminini ilk istifadə edən sufilərdən də hesab olunmaqdadır.<sup>2</sup> Onun “Luçera sultani”<sup>3</sup> və “müsəlmanların dostu” adlarını da qazanmış iperator II Fridrix maraqlandıran fəlsəfi suallara verdiyi bu cavablar, sonralar “Sicilya sualları” (əl-Məsail əl-Siqilliyə) adı altında bir toplu kimi kitab formasına salınaraq latın dilinə (növbəti illərdə və əsrlərdə demək olar bütün Qərbi Avropa dillərinə də) tərcümə edilmişdir. Ümumi fəlsəfi suallardan əlavə, Antik fəlsəfə, müxtəlif Şərq filosoflarının irsi, məntiq, eləcə də sufilik təlimi ilə bağlı məsələləri də işıqlandıran bu cavablar, S.H.Nəsrin fikrincə la-

---

<sup>1</sup> Məmmədov Z. *Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi*. Bakı: Şərq-Qərb, 2006, s. 200-229

<sup>2</sup> Erdem H. *Bir Tanrı-Alem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücut*. Ankara: Kültür və Turizm Bakanlığı Yayınları, 1990, s. 38-39.

<sup>3</sup> Appenin yarımadasının cənubunda yerləşən Luçera şəhəri orta əsrlərdə İtaliyada ən böyük müsəlman məskəni (Luceria Saracaenorum) kimi də tanınmışdır. XIII əsrin sonunadək bu məkanın əhalisinin böyük qismi əsasən müsəlmanlardan ibarət olmuşdur. II Fridrixin dəfn olunduğu Torremacore şəhəri də Luçera ilə sərhəddir.

tın dilinə tərcümə olunduqdan sonra Qərb sxolastlarına da məlum olmuşdur.<sup>1</sup> Düşünürük ki, orta əsrlərin məşhur Qərb, sxolastlarının (məsələn, Rocer Bekon, İohann Duns Skot) və mistiklərinin (məsələn, Raymond Lulli, Mayster Ekhart) yaradıcılığında sufi ideyalarının, eləcə də ümumi şəkildə vəhdəti-vücuda fəlsəfəsinin bu və ya digər dərəcədə, bəzilərinə isə daha qabarıq şəkildə əks olunmasında İbn Səbinin bu məşhur əsərinin də böyük rolu olmuşdur.

### *Vəhdəti-vücuda*

Vəhdəti-vücuda islam fəlsəfəsində mistik istiqamət olan sufizmin əsas təlimlərindəndir. Sufizmin əsaslı şəkildə formalaşdığı ilk dövrlərdən başlayaraq daha da sistemləşən vəhdəti-vücuda, artıq XII əsrdən mistik yaşantılardan, həm də qələm və yazı formasına da keçdi. Varlığın vahidliyi kimi tərcümə olunan vəhdəti-vücuda görə, vahid varlıq və varlığa sahib yeganə vücuda Tanrıdır. Aləm bu tək varlığın görüntülər məkanı, aləmdəki bütün mövcudluqlar isə, bu vahidin təzahürləridir. Varlıq vahid olduğundan təzahürlərin mahiyyətlərindəki həqiqət, onların mövcudluq əsasları da vahiddir. Deməli, vəhdəti-vücuda Tanrı yoxluğu öz təcəllisində aşkar edən bir, yoxluqdan aşkar olunan aləm isə, təcəllidə Tanrının görüntüsü olan çoxluqdur. Beləyə, yoxluq olan aləmdə varlıq kimi Tanrıdan başqa heç nə yoxdur. Varlıq aləmin özünə aid olmadığından, aləmin əsl yoxluq, cəmi görüntüləri isə Tanrıdır. *Vəhdəti-vücuda varlıqların yox, varlığın birliyi haqqında fəlsəfi təlimdir. Yoxluqda da varlıq olan Tanrı haqqında elmdir. Tanrını bu yoxluqda vahid varlıq kimi gördükdə belə, yoxluğun özünü heçlik sayaraq rədd etməyən mistikadır.*

Varlığın vahidliyi doktrinasına görə, Tanrının əsl yoxluq olan mənası (sufizmdə, eləcə də əsasən vəhdəti-vücuda təlimində “məna” Tanrının batin tərəfini ifadə etmək üçün istifadə olunan termindir) aləmdən münəzzehdir. Məna qeybdə olan bilinməz qüvvədir. Bu bilinməz məna xaliqin mahiyyəti və ya zatıdır. Vəhdəti-vücuda görə, Tanrının vahid mənasını yoxluğa aid keyfiyyətlər və ya aləmin xassə və xüsu-

---

<sup>1</sup> Nasr S.H. *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy*. New York: State University of New York Press, 2006, p. 156.

siyyətləri ilə anlamaq mümkünsüzdür. Bu mənada İbn Ərəbi də yazır ki, Haqqın zətı mümkünlərin hər hansı bir xüsusiyyətləri ilə ifadə oluna bilməz.<sup>1</sup> Digər tərəfdən isə, bu gizli və sirlə mənənin təcəlli edən, görüntülərdə əks olunan və kəsəti törədən ikinci tərəfi olan surəti (sufizmdə “surət” Tanrının təcəlli edən zahir tərəfidir) də mövcudlarda mövcuddur. Bu cəhətdən, vəhdəti-vücut təliminin ən tanınmış nümayəndələrindən olan Mahmud Şəbüstəri (1288-1320) də “Gülşəni-Raz” (Sirlər bağçası) adlı əsərində yazır ki:

*Hər nəyi görsən, bil, budur zərurət,  
İki aləm var: mənə və surət.*<sup>2</sup>

Vəhdəti-vücutda mənə və surət Tanrının vəhdətini pozmadan, *vəhdətdə də onun ikili izahı* üçün seçilmiş bənzərsiz bir fəlsəfi modeldir. Deməli, *vəhdəti-vücut həm də mənə və surət “ikilisinə”də əsaslanan fəlsəfi təlimdir*. İslamın bir çox fəlsəfi qollarında dərin kök salaraq formalaşmış vacib (yaradan) və mümkün (yaradılan) bölgüsündən intina edən vəhdəti-vücutda görə, vacib və mümkün yox vahid vardır. Belədə, vəhdəti-vücut varlığın vahidliyi, eləcə də iki varlıqda tək həqiqət prinsipinə bağlı mistik-fəlsəfi təlimdir. Ümumi şəkildə vəhdəti-vücut təliminə olduqca lakonik, amma, son dərəcə tutarlı tərifi-cavab verən Ə.İpəyə görə, Sual: vəhdəti-vücut nədir? Bütün varlıqların tək vücut halına gəlməsi mi, yoxsa bir varlığın bütün varlıqlarla birləşməsi mi? Cavab: xeyr, nə o, nə də bu.<sup>3</sup> Qeyd edək ki, belə təhlükəli sualları “bəli” kimi cavablandırmaq nəinki vəhdəti-vücutda, ümumilikdə islama da yaddır. Bu kimi qorxunc suallar sufizm kontekstində başa düşüldükdə isə, tamamilə *təhlükəsizdir*. Bundandır ki, bu qəbildən olan məsələləri *təhlükəli* və

---

<sup>1</sup> İbn Arabi M. *Fütuhət-ı Mekkiyyə Cilt II*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014, s. 326.

<sup>2</sup> Şəbüstəri Ş.M. *Gülşəni-Raz, Şəmsəddin Məhəmməd Lahici. Şərhi-Gülşəni-Raz*. Bakı: Adiloğlu, 2010, s. 74.

<sup>3</sup> İpek A. *Vahdet-i Vücut*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1992, s. 39.

*qorxunc* kimi dərk edən İbn Təymiyə (1263-1328) də vəhdəti-vü-cud təliminin bərişməz düşmənlərindən biri olmuşdur.<sup>1</sup>

### ***Vəhdəti-vü-cudun islami qaynaqları***

Fikirimizcə, islam fəlsəfəsinin çoxsaylı qolları olsa da, bütün islami məktəbləri birləşdirən, eləcə də bu fərqli fəlsəfi təlimlər arasında yaxınlığı törədən əsas mənbə islamın müqəddəs kitabı olan Qurandır. Quranın əsas prinsipləri demək olar ki, islamın bütün fəlsəfi təlimlərində bu və ya digər dərəcədə öz əksini tapmaqdadır. Bu cəhətdən, sufizm fəlsəfəsi də ümumilikdə islamın əsas prinsiplərindən olan tövhid əqidəsini (Allahın birliyinə və vahid olmasına inam) qabarıq şəkildə əks etdirən cərəyanlardandır. Düşünürük ki, sufizmin əsas fəlsəfi ideyaları birbaşa Qurandan qaynaqlandığı üçün, bu cərəyanın, eləcə də sufizmin özülünü təşkil edən vəhdəti-vü-cud təliminin: “vü-cudda Haqqdan qeyri bir şey yoxdur”, “zahir olan hər şey Haqqdır”, “Xaliq və məxluqda varlıq birdir”, “görüntülərdə görünən Haqqdır” kimi “təhlükəli səslənən çağırışları” sifir islam mənşəlidir və heç də islami prinsiplərə zidd deyil. Bundan əlavə, artıq qeyd etdiyimiz kimi sufizm fəlsəfəsi mistik xarakterə də malikdir.

Fikirimizcə, məhz elə orta əsrlərin istər Qərb, istərsə də Şərq (Şərqin qeyri-müsəlman bölgələri və eləcə də politeizmi təbliğ edən fərqli dinlər) mistik təlimlərində ümumi bir xüsusiyyət mövcuddur ki, bu da onların demək olar ki hamısının dinlərdən qaynaqlanmasıdır. Hətta, ideyaları sonradan dinə “əks” olsa belə, mistikləri ilhamlandıran, şətahət (mənevə şərxoşluq) vəziyyətinə çatdıran ilahi qanunlar məcmuəsinin müəyyən dərəcədə psixoloji asılılıq yaradan ecazkar qüvvəsidir. Fərqli ilahi qanunları təbliğ edən dini kitabların birbaşa təsiridir. Gerçək inamın da fərqli, bəzi hallarda isə həddindən ziyadə çilgün təzahürüdür. Bu məntiqdən çıxış etdikdə, İbn Ərəbinin magnum opusu (böyük iş) olan əsərinin “Məkkə fəthləri” (Fütuhətül-Məkkiyyə) və eləcə də gəlmiş-keçmiş iyirmi yeddi peyğəmbərin dili ilə müxtəlif hikmətləri izah edən “Füsusül-Hikəm”i

---

<sup>1</sup> Erdem H. *Bir Tanrı-Alem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vü-cud*. Ankara: Kültür və Turizm Bakanlığı Yayınları, 1990, s. 108-109.

(Hikmətlərin əsas inciləri) islam peyğəmbəri Həzrəti Məhəmmədin kəlməsi ilə tamamlaması da təsadüfi deyil.

Bundan əlavə sufizm bir cərəyan kimi məhz elə islamdan sonra və elə onun əsasında da formalaşmışdır. Sufilik, sevən aşıqların bitməz-tükənməz Tanrı sevgisi nəticəsində islamdan törəmişdir. Düşünürük ki, mistik fəlsəfi təlimlərin din ilə bağlı olması mənti-qindən çıxış etdikdə, vəhdəti-vücuda təlimini də islamın tövhid inamı əsasında dərk etmək olduqca vacibdir. Eləcə də, vəhdəti-vücuda tövhid prinsipinə əsaslanması müxtəlif sufi mütəfəkkirlərinin özləri tərəfindən də dəfələrlə qeyd olunur. Məsələn, İbn Ərəbi, Sədrəddin Konəvi (1210-1274) Fəxrəddin İraqi (1213-1289), Məhəmməd ibn Səbin (1219-1270), Davud Kayseri (1262-1350), Mahmud Şəbüstəri (1288-1320), Əbdürrəhman Cami (1414-1492), Sunullah Qeybi (1615-1665), İbrahim əl-Şəhrizari (1616-1690), Niyazi Misri (1618-1693), Əbdülqani Nəblusi (1641-1731), İsmail Həqqi Bursəvi (1652-1725), Şah Vəliullah Dehləvi (1703-1762), İsmayıl Gələnbəvi (1730-1791), Köstəncəli Şeyxi Süleyman (1750-1820) kimi sufi ariflərinin əsərlərində demək olar ki, bütün fərqli fəlsəfi məsələlərin izahı islam dininə də müncər edilərək, hər dəfə Quran işığında da işıqlandırılır. Vəhdət problemi ilə bağlı bütün suallar islamın başlıca prinsipləri əsasında şərh edilir. Ümumiyyətlə, islam fəlsəfəsinin tədqiqi ilə məşğul olan çoxsaylı alimlər də, bu incə məsələlərə xüsusi diqqət ayırırlar. Belə tədqiqatçıların böyük qismi vəhdəti-vücuda islami prinsiplər ilə həmahəng olması fikrini israrla önə çəkirlər. Bu məsələyə diqqət yetirən S.H.Nəsr də hesab edir ki, vəhdəti-vücuda təlimi birbaşa olaraq islamın “La ilahə illəllah” ifadəsi üzərində qurulub.<sup>1</sup> Əvvəldə də qeyd etdiyimiz kimi, vəhdəti-vücuda əsas qayəsi Haqqın vahid olması ideyasına bağlıdır. Başqa sözlə, Tanrının vahidliyi prinsipi vəhdəti-vücuda da vəhdətin əsas və yeganə şərtidir. Bu səbəbdən, vəhdəti-vücuda bütün cəhətləri ilə islamın mono-teist prinsiplərinə də sıx şəkildə bağlıdır. C.Ləlivəla (Jaferhusein Laliwala) görə isə, İbn Ərəbinin vəhdəti-vücuda nəzəriyyəsi islam

---

<sup>1</sup> Nasr S.H. *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy*. New York: State University of New York Press, 2006, s. 74.

monoteizminin məntiqi xülasəsidir.<sup>1</sup> Düzdür, vəhdəti-vücuda təlimində islamın monoteizm prinsipi və ya tövhid əqidəsi, zahirdə pozulmuş kimi görünərsə də, bu prinsip batində heç vaxt pozulmur. İslamın tək Allahlıq prinsipi istənilən halda vəhdəti-vücuda təliminin yekun mahiyyətində qalmaqda davam edir. Fikirimizcə, vəhdəti-vücuda təliminə *fəlsəfi nöqtəyi nəzərdən* yanaşdıqda da, bu məsələ tam üzə çıxıraq açıq şəkildə nəzərə çarpır. Bu cəhətdən E.Joffrua (Eric Geoffroy) da hesab edir ki, İbn Ərəbi məktəbi tövhid prinsipinə metafizik bir forma verərək onu varlıqların vəhdəti kimi müəyyənləşdirdi.<sup>2</sup> Tədqiqatçının fikirlərinə əsaslanaraq, vəhdəti-vücuda elə tövhidin fəlsəfi izahıdır. Deməli, *islamın vəhdəti-vücuda təlimində fərqli üsullarla izah olunan vahidlik ideyasının özü fərqli deyil.*

Bəzi tədqiqatçılara görə, vəhdəti-vücuda islamın monoteist prinsipləri ilə səsleşməsi onun panteizm<sup>3</sup> dünyagörüşü olmamasına da, birbaşa və ən tutarlı dəlildir. Bu cəhətdən, N.Tivane (Naila Tiwana) də doğru olaraq hesab edir ki, vəhdəti-vücuda “Allahdan başqa varlıq yoxdur” ideyası panteizm sualını da məhv edir.<sup>4</sup> Fikirimizcə də, vəhdəti-vücuda Tanrı (onun məna tərəfi) batin qaldığı müddətcə, “Allahdan başqa varlıq yoxdur” və aləmin də yoxluğu məntiqi çərçivəsində panteizmin vəhdəti-vücuda görə olduqca dar çərçivəsi də, *heç vaxt təzahür etməyən yoxluqda* qalmaqda davam edir. Panteizm adlı bu çərçivə hədsiz-hüduzsuz “vəhdəti-vücuda rəsmi” heç cür öz haşiyəsinə sığdıra bilmir. Maraqlıdır ki, müasir dövrün böyük islam alimi S.H.Nəsr də, ümumilikdə vəhdəti-vücuda təliminin görkəmli nümayəndələrindən biri hesab olunan Molla Sədranın (Sədrəddin Şirazi) (1571-1641) sufizmin mistik və fəlsəfənin rəasional elementlərinin sintezindən ibarət olan özünəməxsus fərqli vəhdəti-

---

<sup>1</sup> Laliwala J.I. *Islamic Philosophy of Religion: Synthesis of Science Religion And Philosophy*. New Delhi: Sarup & Sons, 2005, p. 70.

<sup>2</sup> Geoffroy E. *Introduction to Sufism: The Inner Path of Islam*. Bloomington: World Wisdom, 2010, p. 56.

<sup>3</sup> Yunanca “pan” bütün, “teos” Tanrı deməkdir. “Hər şey Tanrıdır” mənasını verirən panteizm Tanrını təbiət ilə eyniləşdirən fəlsəfi təlimdir.

<sup>4</sup> *Mysticism in East and West: The Concept of the Unity of Being // Compiled and edited by Stamer H. Lahore: Multimedia Affairs, 2013, p. 55.*



vücut fəlsəfi sistemini, varlıqların transsendental vəhdəti (transcendental unity of being) kimi dəyərləndirir.<sup>1</sup> Düşünürük ki, Tanrının məna tərəfinin (Tanrının zati) elə transsendental olaraq qeybdə qaldığı vəhdəti-vücut təliminin ümumi məğzini ən dolğun və yığcam ifadə edən digər tərif də budur. Vəhdəti-vücut təlimində əbədi transsendental olan tərəfin qalması isə, bütövlükdə immanentlik prinsipi üzərində qurulan panteizm fəlsəfəsinə də tamamən ziddir.

Bir maraqlı faktı da qeyd edək ki, panteist (eləcə də panteizm) termininin meydana gəlməsi də müəyyən mənada elə tövhid prinsipi ilə bağlıdır! Belə ki, bu termini ilk dəfə 1705-ci ildə sosinianizm (sosiniançılıq) adlı dini-fəlsəfi cərəyanı izah etmək üçün istifadə edərək fəlsəfi ədəbiyyata daxil edən Con Toland (1670-1722) olmuşdur. Bu termin onun “Panteistin düzgün şərhə əsasında sosinianizm” (Socinianism truly stated by a pantheist) adlı əsərində öz əksini tapmışdır (O, özünü də panteist hesab edirdi). Maraqlı cəhət ondan ibarətdir ki, italyan teoloqu Faust Sosinin (Fausto Sozzini) (1539-1604) adı ilə bağlı olan sosinianizm təlimi xristian dininin əsası olan üç üqnum (latınca trinitas) əqidəsini inkar edərək, ona qarşı Tanrının vahidliyi ideyasını qoyan antitrinitarizm (üçlüyü inkar edən) cərəyanıdır. Meydana gəldiyi əsrdən başlayaraq Avropada kifayət qədər geniş yayılmış sosinianizm, xristian dinində yalnız Tanrının vahidliyinə şəhadət etmənin zəruriliyini təbliğ edən bir təlim olmuşdur. Düşünürük ki, XIX əsrdən başlayaraq Qərbdə əsaslı tədqiqinə başlanan sufizm və eləcə də vəhdəti-vücutun panteizm kimi dəyərləndirilməsinə təsir edən əsas amillərdən biri də, məhz elə sosinianizm təlimi olmuşdur. Yəqin, həmin dövrdə Qərb tədqiqatçıları vəhdəti-vücutdan aşkar şəkildə əks olunan tək Allahlılıq və ya tövhid əqidəsini də sosinianizm cərəyanına bənzədərək, müsəlman Şərfinin bu təlimini panteizm kimi qəbul etmişdirlər. Qeyd edək ki, sosinianizm təlimi Avropanın Şərfində meydana gəlsə də, XIX əsrədək qitənin qərbində də geniş yayılaraq özünə çoxsaylı tərəfdarlar toplaya bildi. Məsələnin digər bir maraqlı cəhəti onda-

---

<sup>1</sup> Nasr S.H. *Islamic Life and Thought*. Albany: State University of New York Press, 1981, pp. 174-175.

dır ki, sosinianizm dini cərəyanının ən tanınmış nümayəndələrindən biri, bu təlimin yaradıcısının nəvəsi olan Andrey Vişovati (Andrzej Wiszowaty) (1608-1678) olmuşdur. O, Polşada doğulmasına baxmayaraq Niderlandda təhsil almış və sonra daimi Amsterdam şəhərinə köçərək ömrünün sonunadək burada yaşamışdır. Fikirimizcə, məşhur yəhudi filosofu Benedikt Spinoza (1632-1677) ilə eyni bir zamanda və eyni bir məkanda yaşayan bu teoloqun ideyalarının Spinozaya birbaşa məlum olması da mümkün fərziyyədir. Belə ki, Spinozanın öz dövrünün demək olar ki, əksər ən tanınmış Avropa (xüsusən də Niderland) ziyalıları ilə məktublaşması da məlumdur. Eləcə də, Spinozanın məktublarından bu alimlər arasında müxtəlif peşə, əqidə və məslək sahiblərinin olması da görünməkdədir. Düzdür, demək olar ki tam şəkildə günümüzədək gəlib çatmış Spinozanın epistolalarında A.Vişovatiyin adına rast gəlinməsə də, Spinozanın məktublaşdığı çoxsaylı niderland teoloqlarının, bu polyak teoloqun da təlim ilə müəyyən qədər tanış olmalarını fərziyyə şəklində söyləmək mümkündür.<sup>1</sup> Dediklərimizi sübut edəcək konkret faktların yoxluğunda belə, hər halda yenə də fərziyyə formasında düşünürük ki, Spinozanın özünə heç vaxt məlum olmasa da, ondan sonra müəyyən mənada elə onun öz soy adı ilə əbədiləşən panteizm termininin ilk olaraq ünvanlandığı “tövhidə təbliğ edən” xristian dini-fəlsəfi cərəyanı sosinianizm ilə də müəyyən tanışlığı olmuşdur.

### ***Vəhdəti-vücudun qeyri-islami qaynaqları***

Sufizmin tədqiqi ilə məşğul olan çoxsaylı istər Qərb, istərsə də Şərq tədqiqatçılarının böyük qisminin yekun fikrlərini ümumiləşdirərək qətiyyətlə söyləmək olar ki, bütün digər islam fəlsəfi təlimlərində olduğu kimi, Antik dövr fəlsəfəsi sufizmə də güclü təsir etmişdir. Antik dövr fəlsəfəsinin fərqli izləri sufilikdə də öz əksini tapmışdır. Eləcə də, qədim dövrün zəngin fəlsəfəsi islami ənənələr ilə sıx bağlı olan sufizmin *fəlsəfi cəhətlərinin formalaşmasına və formalaşaraq fəlsəfi təlimə çevrilməsinə* də həlledici təsir göstər-

---

<sup>1</sup> Spinozanın bütün epistolaları haqqında bax: *Spinoza: Complete Works*. Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc, 2002, pp. 755-959.

mişdir. Sufizm əsasən, Orta Asiya və Yaxın Şərqdə geniş yayılmış və bu bölgələrdə islamlaşmadan sonrakı əsrlərdə də tam olaraq şərqləşmiş Antik dövr fəlsəfi təlimlərinin ideyalarından xeyli dərəcədə bəhrələnmişdir. Qeyd edək ki, sufilik bir çox metafizik məsələlərin izahında Antik fəlsəfənin son dövrü hesab olunan Ellinizm və Roma dövrünün təlimləri, xüsusilə də hermetizm, yeni-pifaqorçuluq, qnostisizm və yeni-platonçuluq məktəbləri ilə ideya yaxınlığına malikdir. Vəhdəti-vücuda gəldikdə isə, bu təlimdə əsasən yeni-platonçuluğun izi aşkar şəkildə görünməkdədir. Vəhdəti-vücudun yeni-platonçuluq fəlsəfəsinin varisi olduğunu iddia edən bir çox tədqiqatçılara görə isə, vəhdət təliminin əsasını təşkil edən təcəlli problemi də, elə neoplatonizm fəlsəfəsindəki emanasiya (axma, tökülmə) nəzəriyyəsinin eynidir. Fikirimizcə, vəhdəti-vücud və yeni-platonçuluq arasındakı mövcud yaxınlıq və varislik inkar olunmaz olsa da, bu yaxınlıq heç də birmənalı olaraq eyniyyət anlamına gəlməməlidir. Düşünürük ki, qeyri-islami fəlsəfi ideyaları öz islam süzgəcindən keçirərək özünəməxsus bir təlim kimi formalaşan vəhdəti-vücudun əsas islami özülü, bütün digər “kənar” təsirləri böyük ölçüdə üstələməkdədir. Yeni-platonçuluq fəlsəfəsi də bu cəhətdən istisna deyil. Digər qrup tədqiqatçılar isə, ümumiyyətlə sufizmdə Antik dövr fəlsəfəsinin hər hansı bir izinin olmasını tamamən rədd edirlər. Fikirimizcə, Antik dövr fəlsəfəsinin bu və ya digər dini və fəlsəfi təlimlərinin sufizmə təsirlərini danmaq doğru olmadığı kimi, bir daha sufizmin tam olaraq və ya bütöv şəkildə bu qədim fəlsəfədən törədiyini iddia etmək, eləcə də sufizmin özünəxas fəlsəfi təlimlərindən olan vəhdəti-vücudun göz qabağında olan islam amillərini, onun Qurandan ehtiva etdiyi bənzərsiz incəliklərini bir kənara tullamaq da doğru deyil. Düşünürük ki, çox vaxt ümumi şəkildə həll olunan bu məsələlərdə, bir qədər xüsusi amillərə də diqqət yetirmək gərəklidir. Bu cəhətdən, vəhdəti-vücud təliminin formalaşmasında müstəsna xidmətləri olan mütəfəkkirlərin irsini bir qədər fərqli və fərdi gözdən keçirmək də lazımdır. Fikirimizcə, Antik dövr fəlsəfəsinin ən böyük qollarından olan yeni-platonçuluğun izi İbn Ərəbinin yaradıcılığında da özünü açıq şəkildə göstərir ki, bu da tam təbiidir.

Çünkü, İbn Ərəbinin doğulduğu Əndəlis, dəfələrcə səyahət etdiyi Məqrib və həyatının sonunadək yaşadığı Yaxın Şərqi (yeni-platonçuluq təlimin yaradıcısı olan Plotin də Misirdə doğularaq, əsasən elə orada da fəaliyyət göstərmişdir) ellinizm fəlsəfəsinin, xüsusilə də neoplatonizm təliminin ən geniş yayıldığı qədim məkanlardandır. Sufizmə çoxsaylı fəlsəfi elementlər daxil edərək onu fəlsəfi təlimə çevirən İbn Ərəbinin əsərlərində, əsasən də onun iri həcmli “Fütuhətül-Məkkiyyə”sindən Şeyxin yeni-platonçuluq fəlsəfəsi ilə dərin-dən tanış olması da diqqətdən yayınmır. Amma, bu tanışlıqlar da, öz növbəsində hər dəfə islama dəlalət ilə möhkəmləndirilir. Bu məsələyə toxunan Ə.Əfifi də haqlı olaraq hesab edir ki, fəlsəfi baxımdan İbn Ərəbi böyük ölçüdə yeni-platonçudur.<sup>1</sup> Yəni, şərti olaraq *iki qi-simdən* ibarət olan İbn Ərəbinin təliminin bir qismi Antik fəlsəfədən qırılmaz olsa da, bu təlimin digər qismi bütövlükdə islam dinidir. Düşünürük ki, vəhdəti-vücudun mahiyyətində *qədim fəlsəfə* dursa da, bu mahiyyəti ona bərabər digər mahiyyət olan islamsız açmaq da heç cür mümkün deyil. Belə incə məqamları nəzərə alan S.Həmid (Sajid Hameed) də doğru olaraq qeyd edir ki, Plotinin “vahidi” Quran və hədislər əsasında islama daxil olub vəhdəti-vücud təliminə çevrilmişdir.<sup>2</sup> Deməli, vəhdəti-vücud islami, eləcə də qeyri-islami ünsürləri özündə cəmləyən fəlsəfi və dini təlimidir. Bu qaynaqların hər ikisi onda əks olunmaqdadır. Fikirimizcə, vəhdəti-vücudun neoplatonizm fəlsəfəsinin *birbaşa* varisi olmamasına ən tutarlı arqumentlərdən biri də, vəhdəti-vücud təlimində ümumilikdə asketizmin (zahidlik) rədd edilməsi prinsipidir (təlimin öz daxili məntiqinə görə). Sufizm fəlsəfəsinə, daha doğrusu sırf onun mistikasına bir qədər uyğun olmasa da, ələmi yoxluq saydıqda belə heçlik etməyən vəhdəti-vücudun bu məsələdə mövqeyi tamamilən fərqlidir. Çünki, vəhdəti-vücud təlimində yoxluq belə *sevgi içindədir, birbaşa olaraq segi iştirakçısıdır*. Bu cəhətdən də, hər şeydə Tanrını bilən vəhdəti-vü-

---

<sup>1</sup> Afifi E.A. *Muhyiddin İbnü'l-Arabi'de Tasavvuf Felsefesi*. İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1999, s. 177.

<sup>2</sup> Hameed S. *Wahdat al-Wujud and the Holy Qur'an // Mysticism in East and West: The Concept of the Unity of Being*. Lahore: Multimedia Affairs, 2013, p. 59.

cudun ruhuna, *bilinən ilə bilinənlərdən imtina etməyi təbliğ edən* zühdiyyə yaddır. Düşünürük ki, qeyd etdiyimiz bu arqument həm də, vəhdəti-vücudun mistikadan daha çox fəlsəfi təlim olmasına da əsaslı sübutdur. Əksinə, birbaşa neoplatonizmdən qaynaqlanan Qərb mistik təlimlərində (məsələn, Perqamon və ya Perqam neoplatonizmində, daha sonra Kembric yeni-platonçularında) isə, asketizm məsələsi ümumilikdə *ənənəvi qəbul olunmuş* sufizmin ruhuna daha yaxındır.

Qeyd edək ki, Böyük Şeyxin “Fütuhətül-Məkkiyyə” əsərində Antik fəlsəfənin Ellinizm dövründən başqa, həm də qədim yunan fəlsəfəsinin elə ilk fəlsəfi təlimlərini formalaşdıran Milet və Eley məktəblərinin də izləri açıq şəkildə duyulmaqdadır.<sup>1</sup> Bu cəhətdən, İbn Ərəbinin əsərlərindən Antik fəlsəfənin ilk məktəblərindən tutmuş son mərhələsinədək (yeni-platonçuluq) olan böyük bir fəlsəfi mirasını da sezmək mümkündür. İbn Ərəbinin “Fütuhətül-Məkkiyyə”sindən həm də, Şeyxin Evklidin (təqribən e.ə. 365-300) “Başlanğıclar” (eləcə də bu kitab “Elementlər”də adlanır) əsərini mütailə etməsi də məlum olur.<sup>2</sup> Şeyx bu əsərində Evklidə Hakim deyə xitab edir. İbn Ərəbinin yaradıcılığında izi duyulan digər filosof isə, orta platonizmin ən görkəmli nümayəndəsi olan İskəndəriyyəli Filondur (e.ə. 25-b.e. 50).<sup>3</sup> Qeyd edək ki, sufizmin, eləcə də vəhdəti-vücudun

---

<sup>1</sup> İbn Arabi M. *Fütuhət-ı Mekkiyyə Cilt I*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015, s. 395.

<sup>2</sup> İbn Arabi M. *Fütuhət-ı Mekkiyyə Cilt I*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015, s. 150.

<sup>3</sup> Qeyd edək ki, yəhudi filosofu Filon Spinozanın da fəlsəfi sisteminin (spinozizm) formalaşmasına böyük təsir göstərmişdir. Bir çox fəlsəfi ideyalarda Filon və Spinoza arasındakı yaxınlıq və eləcə də birbaşa təsir, Harri Ostrin Volfsonun (1887-1974) tədqiqatlarında da geniş şəkildə öz əksini tapmışdır. Bax: Volfson H.A. *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*. Massachusetts: Harvard University Press, 1962, 531 p. (H.O.Volfsonun bu əsərində islam fəlsəfəsi ilə bağlı məqamlarda birbaşa islam filosoflarından gətirdiyi çoxsaylı istinadlardan həm də məlum olur ki, Əbu Nəsr əl-Farabinin (872-950) də “Füsüsül-Hikəm” adında əsəri mövcuddur) Onu da əlavə edək ki, ilk mənbələr əsasında yəhudilik, xristianlıq və islam fəlsəfi təlimləri arasında fundamental müqayisələrin müəllifi olan H.O.Volfson kəlam fəlsəfəsinin (dini-fəlsəfi mövzular ətrafında müzakirə, eləcə də, islamın ehkamlarının əqlin dəlilləri əsasında şərh) də ən tanınmış tədqiqatçılarından biridir. H.O.Volfsonun islam kəlamı, onun yəhudi və xristianlıq təlimlərinə təsiri haqqında “Kəlamın fəlsəfəsi” adlı iki cilddən ibarət olan funda-

formalaşmasına təsir edən mənbələrdən biri də, bu yəhudi filosofunun son dərəcə eklektik (eklektizm müxtəlif fəlsəfi sistemlərin vəhdətidir) xüsusiyyətləri ilə seçilən zəngin irsidir. 1911-ci ildə İbn Ərəbinin “Tərcümanül-Əşvaq” (Arzuların tərcümanı) əsərini “The Tarjuman Al-Ashwaq: A Collection of Mystical Odes” adı altında ilk dəfə ingilis dilinə tərcümə etmiş tanınmış şərqşünas Reynold Nikolson (1868-1945) da yazır ki, İbn Ərəbi Qurandan götürdüyü müxtəlif parçaları Filonun və Origenin təlimləri əsasında şərh edir. <sup>1</sup> Yeri gəlmişkən, II yüzillikdə Misirdə təsis olunan İsgəndəriyyə ilahiyyat məktəbinin yetirməsi, daha sonra isə bu məktəbin rəhbəri olan Origenin (185-254) adı ilə bağlı olan təlim, yəni, origenizm Antik dövrün sonunadək Ərəbistanda və Kappadokiya (Kiçik Asiya)nın mərkəzi hissəsi) geniş yayılmışdır.

Fikirimizcə, zəngin Antik dövr fəlsəfəsin bütün irsini son təhvil alan Ellinizm dövrünü və bu dövrdə formalaşan fəlsəfi təlimləri birmənalı olaraq *Qərbinki* kimi təyin etmək də doğru deyil. Çünki, Ellinizm fəlsəfəsi istənilən hallarda ümumi ortağ fəlsəfədir.

Birincisi, başda elə Ellinizmin ən böyük qolu olan yeni-platonçuluq olmaq şərti ilə, bu dövrün bütün digər fəlsəfi təlimləri meydana gəldikləri vaxtdan oluqca eklektik xarakterə malik olmuşdurlar.

İkincisi, Ellinizm mədəniyyəti Pireney yarımadasından Hindistana qədər çox geniş bir ərazidə formalaşmışdır. Bu mədəniyyətin yaratıcıları həm də müxtəlif düşüncə və fərqli adət-ənənələrə sahib çoxsaylı xalqlar olmuşdur.

Üçüncüsü isə, Ellin mədəniyyəti ilk öncə Şərqi Qərbdən gəlsə də, Qərb Şərqi tam tərək etdikdən sonra (Makedoniyalı İsgəndərin (e.ə. 356-323) qurduğu imperiyanın tam olaraq dağılmasını və bu imperiyanın mirasının Şərqdə assimilyasiya olmasını nəzərdə tuturuq) ellinizm, yerli qədim və zəngin mədəniyyətlərdə demək olar ki əriyərək şəkildəyişmişdir.

---

mental fəlsəfi əsərin də müəllifidir. Bax: Wolfson H.A. *The Philosophy of the Kalam*. Massachusetts: Harvard University Press, 1976, 779 p.

<sup>1</sup> Nicholson A.R. *Studies in Islamic Mysticism*. Cambridge: University Press, 1921, p. 149.

Fikirimizcə, Şərqdə makedoniyalıların gətirdiyi Ellin mədəniyyətini böyük ölçüdə özündə əridən əsas qüvvə, dünyanın ən qədim etiqadlarından biri hesab olunan zərdüştilik dini olmuşdur. Bu cəhətdən də düşünürük ki, vəhdəti-vücut təlimində əks olunan yeni-platonçuluq ənənələri həm də, qədim tarixə malik olan fars mədəniyyətinin süzgəcindən də keçmədir. Məlumdur ki, Ellinizm fəlsəfəsi hələ islamdan öncə İranda da geniş yayılmışdır. Hətta, Sasani şahənşahı I Xosrov Ənuşirəvan (501-579) müəyyən mənada qadağan olunaraq qovulmuş yeni-platonçuluq fəlsəfənin zəngin irsinin və bu irsi yaşadan filosofların müdafiəçilərindən də hesab olunur. Belə ki, ən qüdrətli Bizans imperatorlarından olan I Yustinianın (482-565) zamanında Şərqi Roma imperatorluğuna daxil olan bir-çox ərazilərdə (demək olar ki, bütün imperiyada) platonizm məktəbləri kütləvi olaraq bağlandıqdan sonra, əksər məşhur platonçu filosoflar məhz İrana üz tutmuşdur.<sup>1</sup> Məhz bu cəhətdən də düşünürük ki, neoplatonizm fəlsəfi təliminin əsas ideyaları ilkin formalarından əlavə, həm də fars mədəniyyətdə də həll olaraq vəhdəti-vücutda əks olunmuşdur. İslamdan öncə İranın (Sasanilər imperiyasının) əsas və aparıcı dini olan zərdüştilik neoplatonizm fəlsəfəsini yenidən emal edərək sufizmə bir qədər fərqli formada da əlavə etmişdir. Maraqlıdır ki, sufizmə eləcə də bilavasitə vəhdəti-vücut təliminə güclü təsir göstərmiş, ilk sufilərdən olan Bəyazid Bəstaminin (804-874) babası zərdüştilik dininə sitayiş etmişdir. Qeyd edək ki, vəhdəti-vücut ariflərinin demək olar ki, hamısı ilk vəhdət aşiqlərindən biri hesab olunan Bəyazid Bəstamini böyük ehtiramla yad edərək, öz əsərlərində onun çoxsaylı müdrik kəlamlarından da istifadə etmişdirlər.

Bu cəhətdən həm də düşünürük ki, vəhdəti-vücutun çox vaxt birbaşa olaraq yeni-platonçuluq fəlsəfəsinə müncər edilən təcəlli problemi, yəni, obrazlı şəkildə desək, nurun zülməti yox etməsi, zərdüştilərin müqəddəs kitabı olan “Avesta”dakı xeyirin şər üzərində qələbəsi prinsipi ilə də səsleşir. Ümumiyyətlə, qədim Qərb mədəniyyətinin və eləcə də Antik fəlsəfəsinin formalaşması daima qə-

---

<sup>1</sup> D'ancona C. *Greek into Arabic: Neoplatonism in translation* // The Cambridge Companion to Arabic Philosophy. Cambridge: University Press, 2005, p. 18.

dim Şərq elmi ilə də sıx şəkildə bağlı olmuşdur. Bu *şərti məkanların* mədəni irslərinin bir-birinə qarşılıqlı təsirləri ilə bağlı məsələlər, bir çox tədqiqatçı alimlərin araşdırmalarında da geniş şəkildə işıqlandırılmışdır. Məsələn, qədim İran mədəniyyətinin incilərindən sayılan “Avesta”nın, qədim yunan filosoflarından Demokritin (e.ə. 460-370) dünyagörüşünə təsir etməsi, akademik A.O.Makovelskinin fundamental tədqiqatlarında da öz əksini tapmışdır.<sup>1</sup>

### *Nəticə*

Bələliklə qeyd etdiyimiz kimi, vəhdəti-vücut bilavasitə islamın övlədidir. Bu təlimin başlıca müddəaları da məhz islam dinindən qaynaqlanmaqdadır. Bu cəhətdən düşünürük ki, vəhdəti-vücudun əsas mahiyyətini, bu mahiyyətin də əsasını təşkil edən islamsız dərk etmək heç bir halda mümkün deyil. Çünki, zəngin sufizm fəlsəfəsi və bu mistik çalarlara malik fəlsəfənin özünəməxsus konteksti daxilində vəhdəti-vücut elə islamın başlıca prinsiplərinin mübaligəli formada və qismən də sufizmin tələblərinə uyğun şəkildəyişmiş təzahürüdür. İslamdan kənar dərk olunaraq şərh edilən vəhdəti-vücuddan isə birmənalı olaraq təhrifli nəticələrin hasil olması qaçılmazdır. Eləcə də, mübaligələr ilə zəngin olan vəhdəti-vücudun daşıdığı bu özünəxas və fərqli dilində qədim fəlsəfənin də uzaqdan gələn sədələri duyulmaqdadır. Sufizmin bu təlimindəki “islamdan kənar təhlükəli” mistikanı daima nizamlı fəlsəfə haşiyəsinə yerləşdirərək qabarıq şəkildə üzə çıxarıb *təhlükəsiz* edən də, məhz elə müdriklik sənətinin özüdür. Bu mənada vəhdəti-vücuda əsaslı fəlsəfi forma verən Antik dövr fəlsəfəsini, “bu fəlsəfə vəhdəti-vücuda tamən yaddır” deyərək birmənalı şəkildə istisna etmək də doğru deyil. Eləcə də, bütün bunlar ilə yanaşı vaxtı ilə Şərqdən başlayaraq sonradan Qərb yolu ilə gedən qədim fəlsəfəsinin, Şərq yolu ilə də qayıdaraq vəhdəti-vücut adlı təlimdə məskən salmasını da daima nəzərdən qaçırmamaq lazımdır. Çünki, bu qayıdan yolun yolçularına bələdçilik edən zərdüştilik və bu kimi digər qədim dini və eləcə

---

<sup>1</sup> Маковельский А.О. *Древнегреческие атомисты*. Баку: Издательство АН Азербайджанской ССР, 1946, с. 190-191.



də fəlsəfi təlimlər də vəhdəti-vücudun vəhdətinə bu və ya digər şəkildə daxildir. Bütün bu kimi mühüm məqamları nəzərə aldıqda vəhdəti-vücud *fəlsəfi vəhdətdən* bəhs edən fəlsəfi təlim olmaqla bərabər, həm də müxtəlif məkanların da mənəvi mədəniyyətlərini ümumi vəhdətdə qovuşduran islam təlimi və eləcə də vahid dünyanın qədimdən *peyda olmuş* şərti bölgüsü olan Şərqi və Qərbi arasında da özünəməxsus *vəhdət bəndidir*.

## MODELLO AZERBAIGIANO DI TOLLERANZA RELIGIOSA

22 ottobre 2015



Il 20 ottobre si è svolto a Venezia il Convegno “Azerbaijani and Italian perspectives on multiculturalism”. Il multiculturalismo quale elemento che rafforza i legami tra Italia e Azerbaijan è stato il tema cruciale dell’interessantissima conferenza svoltosi presso la Sala Berengo del Dipartimento di Studi sull’Asia e sull’Africa Mediterranea della prestigiosa Università “Ca Foscari” del capoluogo veneto. Il dibattito è stato incentrato sugli intrecci culturali approfondendo le proposte riguardanti lo scambio tra studenti e la ricerca accademica e culturale tra l’Italia e l’Azerbaijan.

Durante il convegno è intervenuto, il rappresentante dell’Ambasciata dell’Azerbaijan in Italia, *Samir Allahverdiyev* che ha dichiarato: *“Vorrei esprimere la mia soddisfazione per l’ampliarsi delle occasioni di incontro anche culturali fra i nostri paesi. Il mio auspicio è questi momenti possano contribuire ad ampliare ulteriormente i già ottimi rapporti diplomatici esistenti, anche con le città italiane. È un legame che è iniziato nel 1918 con l’attività dell’ambasciata italiana a Bakù, soprattutto per quel che riguarda la cultura. Proprio questo aspetto ci sta molto a cuore,*

*perché nel nostro paese convivono importanti religioni e culture come quelle islamiche, cristiane, ebraiche ed ortodosse. Vorrei sottolineare come la nostra posizione geografica sia non solo un ponte fra due grossi continenti come Europa ed Asia, ma fra civiltà. E questo ci ha permesso di essere un nodo cruciale per gli scambi interculturali, come confermano i tanti eventi culturali quali mostre, convegni, workshop di libri, cinema e concerti, che ogni anno organizziamo. Ricordo come i ministri dell'istruzione dei nostri paesi, abbiano recentemente concordato sull'esigenza di aumentare ancora gli scambi universitari e culturali, per rendere sempre più solidi i nostri legami”.*

Inevitabile affrontare anche la delicata problematica sul controverso rapporto tra sciiti e sunniti che tormentano il variegato mondo islamico. Tali contraddizioni vivono anche in Azerbaigian, ma in tale contesto tale rapporto si esprime attraverso la sana e ricercata convivenza attraverso l'apertura multiculturale ed un apparato istituzionale essenzialmente laico. Il multiculturalismo è vigoroso nella repubblica azera perché in Azerbaigian convivono etnie e culture diverse. I lavori sono proseguiti dapprima con la proiezione di un filmato in inglese che ha ripercorso gli storici legami che uniscono la città di Venezia con la storia e la cultura azera ed il repentino processo di sviluppo portato avanti dal Presidente Aliyev anche sul delicato aspetto del multiculturalismo.

Nella seduta pomeridiana del Convegno la discussione si è incentrata su temi di ricerca e dibattito filosofico, con le relazioni di *Zohra Aliyeva*, direttore delle Relazioni Internazionali dell'Istituto di Filosofia e Diritto dell'Accademia Nazionale delle Scienze dell'Azerbaijan, di *Aldo Ferrari* dell'Università Ca' Foscari, di *Zemfira Mammadzad* ricercatore del Dipartimento di Relazioni e Diritto Internazionale dell'Accademia Nazionale delle Scienze dell'Azerbaijan ed infine di *Isakhan Valiyev*, Direttore del Dipartimento di Criminologia dell'Accademia Nazionale delle Scienze dell'Azerbaijan.

Ciò che risulta particolarmente importante è la conoscenza del modello di tolleranza religiosa e laicità che l'Azerbaijan oggi rappresenta, anche attraverso la creazione di dibattiti pubblici internazionali sulla problematica come il "Forum sul Dialogo interculturale". Il Forum, nato nel 2008, ha tra i promotori l'Unesco, l'Alleanza delle Civiltà delle Nazioni Unite, l'Organizzazione mondiale del Turismo, il Consiglio d'Europa e la Presidenza dell'Azerbaijan.

Partecipano alle giornate di lavoro i rappresentanti di più di cento organizzazioni intergovernative e non governative, parlamentari, ministri, accademici e diplomatici di numerosi Paesi. Anche il lavoro svolto dalla *Fondazione Heydar Aliyev* è fondamentale nella promozione della tolleranza religiosa e del dialogo interculturale a livello internazionale. Contro l'integralismo sono sempre fattori fondamentali la conoscenza dell' "altro" e l'educazione al rispetto reciproco, anche attraverso scambi di studenti, circolazione di informazione non settaria ed elaborazione di valutazioni storiche condivise.

## IL MULTICULTURALISMO NUOVO PUNTO DI INCONTRO FRA ITALIA ED AZERBAIJAN



**Venezia** – Il multiculturalismo quale altro elemento accomunante che rinsalda ancora una volta i legami fra Italia ed Azerbaijan. Non poteva che essere la tradizionale porta verso l’Oriente, quella stessa Venezia quale suggestivo e simbolico luogo in cui ha avuto inizio la via della seta magistralmente raccontata da **Marco Polo**, il luogo ideale dove illustri esponenti del mondo universitario e delle istituzioni azere hanno discusso di un tema che sta assumendo una grande rilevanza, alla luce delle conseguenze soprattutto geopolitiche legate all’integrazione.

Si è tenuto oggi presso la **Sala Berengo** del Dipartimento di Studi sull’Asia e sull’Africa Mediterranea della prestigiosa **Università “Ca Foscari”** del capoluogo veneto, l’interessante

incontro *“Azerbaijani and Italian perspectives on multiculturalism”*. La bellissima cartolina costituita dallo scorrere del **Canal Grande** e del brulicare di persone del **Ponte di Rialto** che si scorgevano dall’aula, accoglieva i relatori che arrivavano alla spicciolata. I lavori iniziavano quindi con un piccolo ritardo, rispetto al programma.

A dare il benvenuto, il Vice Rettore dell’Università **“Ca’ Foscari”** **Tiziana Lippiello** che ha evidenziato come *“la nostra facoltà è la prima ad aver promosso lo studio della lingua e della cultura azeri, ed è sempre stata in prima linea quando ha organizzato eventi riguardanti progetti di sviluppo e scambi culturali con questo paese. Compreso un viaggio culturale che abbiamo ideato insieme ai professori Frappi e Ferrari. Abbiamo preso parte ad un progetto europeo(“Mundus”, nda), con il quale 12 studenti azeri studiano attualmente nella nostra Università. Recentemente ho preso parte ad un incontro tenutosi all’Expo di Milano con il ministro della cultura Jabbarov e mi ha colpito molto il suo intervento incentrato sull’importanza del multiculturalismo, partendo dalla cooperazione interuniversitaria. In particolare, è stata incentrata l’attenzione sugli scambi culturali, partendo da quelli che riguardano gli studenti e la ricerca”*.

Ha preso poi la parola, il Rappresentante dell’**Ambasciata dell’Azerbaijan in Italia, Samir Allahverdiyev**: *“Vorrei esprimere – ha esordito – la mia soddisfazione per l’ampliarsi delle occasioni di incontro anche culturali fra i nostri paesi. Il mio auspicio è questi momenti possano contribuire ad ampliare ulteriormente i già ottimi rapporti diplomatici esistenti, anche con le città italiane. È un legame che è iniziato nel 1918 con l’attività dell’ambasciata italiana a Bakù, soprattutto per quel che riguarda la cultura. Proprio questo aspetto ci sta molto a cuore, perché nel nostro paese convivono importanti religioni e culture come quelle islamiche, cristiane, ebraiche ed ortodosse. Vorrei sottolineare come la nostra posizione geografica sia non solo un ponte fra due grossi continenti come Europa ed Asia, ma fra civiltà. E questo ci ha permesso di essere un nodo cruciale per gli scambi*

*interculturali, come confermano i tanti eventi culturali quali mostre, convegni, workshop di libri, cinema e concerti, che ogni anno organizziamo. Ricordo come i ministri dell'istruzione dei nostri paesi, abbiano recentemente concordato sull'esigenza di aumentare ancora gli scambi universitari e culturali, per rendere – ha quindi concluso – sempre più solidi i nostri legami”.*

Il direttore dell'Istituto di Filosofia e Diritto dell'**Accademia Nazionale Azera delle Scienze, Ilham Mammadzade** ha evidenziato come *“il tema del multiculturalismo sia per certi versi strano, ma richieda uno sforzo teorico. Mi piace qui ricordare le iniziative che abbiamo intrapreso con l'Università “Ca' Foscari” di Venezia, ed in particolare con il **Vice Rettore Lippiello** ed il professor Frappi. Abbiamo creato i centri per il multiculturalismo a Bakù perché riteniamo debba essere presente non solo all'interno di ciascun paese ma anche nelle relazioni fra stati. Il centro multiculturale dell'Azerbaijan dell'Accademia Nazionale delle Scienze, questo sta provando a fare già da diversi anni, con un progetto interessante che coinvolge paesi come Lituania, Repubblica Ceca e tanti altri, nelle cui università sono stati istituiti corsi di lingua e cultura azeri. I nostri professori – ha puntualizzato – collaborano attivamente a questi progetti. Il 16 novembre è il giorno della tolleranza ed io stesso partecipo ad un corso sul multiculturalismo a Sumqayit, a 40 chilometri da Bakù. Il presidente della nostra accademia sta prestando grande attenzione a questo progetto, e per questo motivo ci occupiamo di questi inter e transdisciplinari, oltre che di multiculturalismo. Lo scorso anno abbiamo avuto una scuola estiva che si è occupata di problematiche legate all'interdisciplinarietà ed al diritto. I nostri studiosi hanno rivolto tutti i loro sforzi per il multiculturalismo e stiamo parlando di esperti che hanno varie estrazioni culturali come filosofi, giuristi ed anche di esperti di aree diverse. Partecipano in modo molto attivo alle nostre iniziative, e sono coinvolti in progetti che abbracciano tanti ambiti”.*

Mammadzade ha poi incentrato il proprio discorso sui controversi rapporti fra sciiti e sunniti che tormentano il variegato mondo islamico ed anche di ciò che si sa del nostro paese in Azerbaijan. *“Stiamo preparando – ha confermato – delle antologie sul multiculturalismo, ed in particolare delle relazioni esistenti fra le religioni che convivono pacificamente e costruttivamente nel nostro paese. Ma l’aspetto più interessante riguarda la convivenza fra sciiti e sunniti che come sapete sono in guerra in diversi paesi. Anche se non sempre è così, perché nel nostro paese vanno d’accordo e di questo bisogna senz’altro ringraziare il presidente Alyiev che sin dall’inizio del suo mandato ha sempre cercato di favorire il dialogo ed i momenti di incontro per tutte le comunità presenti in Azerbaijan. Per quanto riguarda l’Italia, sappiamo che il Nord è molto vicino culturalmente alla Germania, il Sud ha invece risentito delle influenze arabo-normanne mentre Venezia ha una storia a se stante. Quel che è certo – ha concluso – è che da voi esistono culture e popoli profondamente diversi”.*

Il professor **Giampiero Bellingeri**, docente di Turcologia del dipartimento degli studi asiatici e nordafricani dell’Università **“Ca Foscari”** ha alternato il proprio intervento in italiano ed azero, osservando come *“il multiculturalismo è destinato a rappresentare il futuro. Cito la mia esperienza perché quando parlo in azero, mi accorgo che sostanzialmente c’è una base turca che accoglie in maniera armonica ed armoniosa anche espressioni semitiche. Parliamo di fonemi che sorreggono armonie vocaliche anche per lingue come quelle arabe e persiane, che invece non ne posseggono. Le ragioni per frequentare questo affascinante paese – ha ricordato – datano un’origine molto antica, se pensiamo a Venezia ed alla via della seta che erano di tre qualità diverse. Dai manoscritti rinvenuti, abbiamo scoperto che la prima tipologia di questo tessuto pregiato, lavorata nella provincia di **Siroan**, era la **Siechi**, la cui qualità era media. Poi c’erano le **Chanarvi** e già il livello si alzava. Infine, c’era la **Thalai**: seta d’oro, ovvero quella di migliore qualità. Le sete erano spedite da **Mamutava**, che era il luogo preposto al*



*commercio di questa merce così preziosa. Il multiculturalismo ha tracciato i rapporti fra i nostri paesi già da diversi secoli, anche perché sin da allora in Azerbaijan convivevano etnie e culture diverse. La terra del fuoco, non dimentichiamolo, è ponte non solo fra Europa ed Asia ma anche e soprattutto al suo stesso interno”.*

La prima sessione dei lavori è stata conclusa dalla relazione del professor **Antonio Rigopoulos**, docente di Studi Indiani dell’ateneo veneziano, che ha citato quale esempio di multiculturalità, la situazione dell’India. “*L’India, o per meglio dire il subcontinente indiano – ha osservato –, ha la caratteristica di avere al proprio interno tante lingue ufficiali, quante sono le regioni che la compongono. Certo c’è l’Hindi, ma non solo. Pensiamo allo stato di Maharashtra che ha come capitale Bombay (Mumbai, nda) che ha quasi la stessa estensione dell’Italia ma con popolazione doppia, se pensiamo ai circa 120 milioni di abitanti. Ebbene, l’hamarati ha la dignità di vera e propria lingua. Così come nella regione dell’**Andhra Pradesh** si parla la lingua telugu che è conosciuta da quasi 200 milioni di persone. Con questo voglio dire che in India, ciascun abitante ha la padronanza di quattro lingue nazionali, oltre naturalmente all’inglese. E tale situazione si riflette anche sul contesto multi-religioso che inevitabilmente tira in ballo il multiculturalismo, poiché da secoli in questo paese sono presenti numerose, differenti religioni. Induismo, sikkismo, buddismo, zoroastrismo, cristianesimo, ebraismo ed anche islam come testimoniano i **circa 250 milioni di musulmani che vivono in India**. La stessa religione induista è di per sé un interessante caleidoscopio di sfumature, e dunque si commette un errore quando si tende a non coglierne gli aspetti multiculturalistici. Vi sono **5 componenti dell’induismo** che vanno analizzati in maniera dinamica e non più statica, com’è sempre avvenuto, secondo una logica improntata sul confronto. come gli antichi testi della tradizione indiana – i veda – che rappresentano la parte bramantica e che sono oggetto di studio per qualsiasi indologo. Poi c’è la parte sanscrita che è fondata sul primato*

*dell'esercizio ascetico e della conoscenza, al contrario di quella bramantica che invece valorizza il sacrificio. E questo ha creato un certo attrito, fra le correnti di pensiero buddhista e bramantica. Il terzo aspetto riguarda le relazioni emozionali, ed in particolare l'amore che compone l'induismo popolare. Le ultime due sono forse le più importanti anche dal punto di vista multiculturale, e sono l'elemento folclorico che ha messo sempre al centro di tutto il villaggio in cui sono presenti realtà che andrebbero studiate in maniera separata; ed infine la religiosità tribale, eredità degli abitanti originari del subcontinente. Pensate che, ancora oggi, un sesto della popolazione che compone l'India è composto da tribù. Ed i politici se ne ricordano molto bene, quando arriva il momento delle elezioni. In ogni stato del subcontinente indiano, esistono molte comunità tribali ognuna con la propria lingua, cultura e tradizione religiosa. È nell'India di nord-est che si concentrano maggiormente, anche se sono sparse un po' a macchia di leopardo. Per questo motivo – ha poi concluso – la Costituzione Indiana del 1950 ha sancito la laicità e dunque il multiculturalismo di questo paese, che è considerato una ricchezza ed un valore”.*

L'elemento della multiculturalità manca però all'interno del nostro paese, così come ha fatto opportunamente notare il professor **Aldo Ferrari**, docente di Studi Caucasici della “**Ca Foscari**”. “*Non so se questo discorso del multiculturalismo possa essere allargato anche al nostro paese – ha evidenziato – considerando che l'unità d'Italia è avvenuta oltre 150 anni fa. Piuttosto potremmo parlare di un regionalismo assai spinto, dal momento che le differenze fra le due parti del paese continuano ancora oggi ad esistere. Per quello che riguarda i rapporti collaborativi fra la nostra facoltà e l'Azerbaijan, la nostra intenzione è quella di mandarvi i nostri docenti e gli studenti con maggiore frequenza, anche in futuro”.*

Nel pomeriggio i lavori sono proseguiti dapprima con la proiezione di un filmato in inglese che ha ripercorso gli storici legami che uniscono la **città di Venezia** con la **Terra del Fuoco** ed

il repentino processo di sviluppo portato avanti dal Presidente *Aliyev* anche sul delicato aspetto del multiculturalismo.

Poi la discussione si è incentrata su temi di carattere squisitamente filosofico, con gli interventi di *Zohra Aliyeva*, direttore delle **Relazioni Internazionali dell'Istituto di Filosofia e Diritto dell'Accademia Nazionale delle Scienze dell'Azerbaijan**, di *Aldo Ferrari* dell'Università Ca' Foscari, di *Zemfira Mammadzada* ricercatore del Dipartimento di Relazioni e Diritto Internazionale dell'**Accademia Nazionale delle Scienze dell'Azerbaijan** ed infine di *Isakhan Valiyev*, **Direttore del Dipartimento di Criminologia dell'Accademia Nazionale delle Scienze dell'Azerbaijan**.

*Francesco Montanino*

## NƏTİCƏ

Venetsiya “Ka Foskari” Universiteti və AMEA Fəlsəfə İnstitutu alimləri arasında keçirilən II beynəlxalq görüş və fikir mübadiləsi, konsepsiyalar və yanaşmalar göstərdi ki, fənnlər arasındakı qarşılıqlı əlaqə zəruridir. Seminarın iştirakçıları yekdilliklə qərara gəldilər ki, İtalyan və Azərbaycan təcrübəsində ikitərəfli tədqiqatların müqayisəli təhlil baxımından davam etdirilməsi önəmlidir.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

II Международная встреча и обмен мнениями, концепциями и подходами ученых Венецианского Университета «КА Фоскари» и института Философии НАНА подтвердил необходимость междисциплинарного исследования проблем просвещения, идентичности и взаимодействия культур. Участники конференции-семинара единогласно решили продолжить совместные исследования данных вопросов с использованием методов сравнительного анализа итальянского и азербайджанского опытов в данной сфере.

## CONCLUSION

The second International meeting and mutual exchange of concepts and approaches of the scientists of Venetian University “Ca Foscari” and the Institute of philosophy of Nasa affirmed the necessity of international research of the problems of enlightenment, identity and interaction of cultures. The participants of the conference-seminar unanimously decided to carry out the joint researches of these questions with the use of the methods of a comparative analysis of Italian and Azerbaijani experiences in the given sphere.

## MÜNDƏRİCAT

Ön söz .....	3
Введение .....	5
Introduction .....	7
<i>f.ü.e.d. İlham Məmmədzadə (Azərbaycan)</i> AZƏRBAYCAN MAARİFÇİLİYİ MÜASİRLİYİMİZİN KONTEKSTİNDƏ .....	10
<i>д.филос. наук Ильхам Мамедзаде (Азербайджан)</i> АЗЕРБАЙДЖАНСКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ В КОНТЕКСТЕ НАШЕЙ СОВРЕМЕННОСТИ.....	22
<i>Dr.Prof. İlham Məmmədzadə (Azerbaijan)</i> Azerbaijani enlightenment in the context of our modernity .....	35
<i>Dr.Prof. Aldo Ferrari (Venice, Italy)</i> IL MULTICULTURALISMO NELLA TRANSCAUCASIA DELL'OTTOCENTO: IL CASO DI TIFLIS .....	47
<i>f.ü.f.d. Eynulla Mədətli (Azərbaycan)</i> İRANDA XALQLAR VƏ DİNİ AZLIQLAR .....	70
<i>д.филос. наук Зюмруд Кулизаде (Азербайджан)</i> О НЕКОТОРЫХ ПРОБЛЕМАХ СОВРЕМЕННЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ ПО ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ .....	79
<i>Dr.Prof. Giampiero Bellingeri (Venice, Italy)</i> I COLORI DI UNA VISIONE: OSSERVAZIONI SUI VERSI IN TURCO AZERBAIGIANO DI SAYAT NOVA .....	84
<i>h.e.d., prof. İsaخان Vəliyev (Azərbaycan)</i> AZƏRBAYCAN KONSTITUSİYASI MULTİKULTURAL DƏYƏRLƏRİN İNKİŞAFINA REAL HÜQUQİ TƏMİNAT YARATMIŞDIR .....	100
<i>f.ü.e.d. Füzuli Qurbanov (Azərbaycan)</i> BÖHRAN ŞƏRAİTİNDƏ İDENTİKLİK AXTARIŞLARI: XXI ƏSRİN ÇAĞIRIŞLARI FONUNDA .....	115
<i>Dr.Prof. Carlo Frappi (Venice, Italy)</i> IL NESSO TRA IDENTITÀ E POLITICA ESTERA. IL CASO DEL MULTICULTURALISMO IN AZERBAIGIAN .....	121

<i>к.филос. наук Зохра Алиева (Азербайджан)</i>	
О РОЛИ ФРАНЦУЗСКИХ ИДЕЙ В ФОРМИРОВАНИИ НАЦИОНАЛЬНОЙ ЛИТЕРАТУРНО ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ .....	139
<i>Dr.Prof. Luigi Vero Tarca (Venice, Italy)</i>	
IDENTITÀ E MULTICULTURALISMO NELL'ЕРОСА DELLA POST- VERITÀ. UN PUNTO DI VISTA FILOSOFICO IN DIALOGO CON EMANUELE SEVERINO E RAIMON PANIKKAR .....	155
<i>f.ü.e.d. Dilara Muslim-zade (Azerbaijan)</i>	
THE CIVIL IDENTITY IN THE AGE OF INFORMATION TECHNOLOGY .....	170
<i>f.ü.e.d. Əhməd Qəşəmoğlu (Azərbaycan)</i>	
MULTİKULTİKULTURAL MÜHİTİN YARANMASI ÜÇÜN RİYAZİ METODLARDAN İSTİFADƏNİN ƏHƏMİYYƏTİ .....	174
<i>f.ü.f.d. Zemfira Məmmədzadə (Azərbaycan)</i>	
POEZİYADA FƏLSƏFƏ MƏSƏLƏSİNƏ DAİR.....	180
<i>к.филос. наук Земфира Мамедзаде (Азербайджан)</i>	
К ВОПРОСУ О ФИЛОСОФИИ В ПОЭЗИИ.....	188
<i>f.ü.f.d. İrada Zarqan (Azərbaycan)</i>	
İNSAN, İDENTİKLİK VƏ İDENTİFİKASIYA .....	196
<i>к.филос. наук Гюльдана Бабаева (Азербайджан)</i>	
ИДЕНТИЧНОСТЬ И ТЮРКИЗМ В АЗЕРБАЙДЖАНЕ В КОНЦЕ XIX – НАЧАЛЕ XX ВЕКОВ .....	206
<i>Zaur Rəşidov (Azərbaycan)</i>	
SUFİZMİN VƏHDƏTİ-VÜCUD TƏLİMİ ŞƏRQ .....	
VƏ QƏRBİN VƏHDƏTİ KİMİ.....	214
MODELLO AZERBAIGIANO DI TOLLERANZA RELIGIOSA .....	234
IL MULTICULTURALISMO NUOVO PUNTO DI INCONTRO .....	237
FRA ITALIA ED AZERBAIJAN .....	237
Nəticə.....	244
Заключение.....	244
Conclusion.....	244



Çapa imzalanıb: 25.10.2018.  
Format: 60x84 1/16. Qarnitur: Times.  
Həcmi: 15,5 ç.v. Tiraj: 100.

**“Mütərcim” Nəşriyyat-Poliqrafiya Mərkəzi**  
Bakı, Rəsul Rza küç., 125/139b  
Tel./faks 596 21 44  
*e-mail:* [mutarjim@mail.ru](mailto:mutarjim@mail.ru)  
[www.mutercim.az](http://www.mutercim.az)