



АХУНДОВ



Ш. Ф. МАМЕДОВ

---

МИРЗА-ФАТАЛИ  
АХУНДОВ

ИЗДАТЕЛЬСТВО «МЫСЛЬ»  
Москва 1978



Шейдабек Фараджиевич Мамедов (род. в 1912 г.), заслуженный деятель науки РСФСР, доктор философских наук, профессор философского факультета МГУ, работает в области истории философии, в частности истории философии народов СССР.

Его перу принадлежат книги: «Философские и общественно-политические взгляды Низами» (1959), «Философские и естественнонаучные взгляды Зардаби» (1961), «Мировоззрение М.-Ф. Ахундова» (1962), «Развитие философской мысли в Азербайджане» (1965), «Этическая мысль в Средней Азии в IX—XV вв.» (1974, в соавторстве), а также многие статьи по истории восточной мысли. Ш. Ф. Мамедов является одним из авторов «Истории философии народов СССР» (1970), «Краткого очерка истории философии» (1960), многотомной «Истории философии в СССР» (1968), «Основ научного атеизма», «Антологии всемирной философии». Под редакцией и при участии Ш. Ф. Мамедова вышли «Избранные философские произведения М.-Ф. Ахундова» (1962), «Очерки по истории азербайджанской философии» (1966), «Очерки по истории философской и общественно-политической мысли в Туркменистане» (1970).

М  $\frac{10501-057}{004(01)-78}$  73-78

*...Если мир не изменится, не переменится природа людская, то равенство людей в этом мире при существующем положении... невозможно.*

*М. - Ф. А х у н д о в*

*Раньше в Европе предполагали наставлять угнетателя для предотвращения его тирании, но пришли к заключению, что нотация не оказывает никакого действия... Во всяком случае, дело не уладится наставлением, проповедью и советами: необходимо всецело и в корне изменить самое суть вещей.*

*М. - Ф. А х у н д о в*

В силу ряда причин история восточной философии, в том числе философии народов Ближнего и Среднего Востока, до последнего времени почти полностью была монополизирована буржуазными исследователями, которые сознательно или бессознательно фальсифицировали ее. Извращая подлинную историю духовной культуры человечества, они пытались доказать, что восточные народы не только не принимали участие в развитии прогрессивной мысли, но якобы вообще не способны к рационалистическому философскому мышлению. Они отрицали само существование философии у народов Востока, а в тех случаях, когда все-таки упоминали о ней, характеризовали ее как религиозно-мистическую, не имеющую никакого отношения к реальной жизни. Так, еще Гегель писал в «Лекциях по истории философии»: «То, что мы называем восточной философией, представляет собой в гораздо большей мере религиозный способ представления и религиозное мировоззрение восточных народов, которые легко можно принять за философию...» (12, 9, 108)\*.

---

\* Здесь и далее в круглых скобках сначала дается номер цитируемого источника в списке литературы, помещенном в конце книги, затем курсивом — том, если издание многотомно, далее — страница источника (*ред.*).

Эту антиисторическую концепцию в разных вариациях проповедовали буржуазные историки философии: Вунд, Фулле, Виндельбанд, Иберверг, Кирхнер, Форлендер, Аббаньяно, Хиршбергер, Кларк и другие, упорно отстаивавшие расистские буржуазно-националистические идеи о неполноценности восточных народов, об отсутствии у них интереса к науке, о том, что главной чертой их характера является религиозность. По мнению немецкого философа Карла Форлендера, например, мышление восточных народов «столь сильно окрашено в религиозный цвет и так чуждо поэтому нашему европейскому образу мыслей, что вряд ли стоит останавливаться на мировоззрении этих народов», которые не поднялись «до сознания науки» и «совсем не имеют своей культуры» (25, 7—8). Нигилистическое отношение к восточной мысли проявлял и французский ориенталист и философ Эрнест Ренан. «Философия,— писал он,— навсегда осталась для мусульман чуждым вторжением, неудавшейся и лишенной последствий попыткой интеллектуального воспитания народов Востока» (23, 61).

Грубо извращая историю мировой культуры, буржуазные философы утверждают извечную противоположность двух культур — западной и восточной, которые якобы противостоят друг другу как совершенно изолированные, замкнутые идейные системы. Они пытаются доказать, что существует специфический «восточный дух», «восточный способ мышления», противоположный «западному складу ума», «западному духу». При этом всячески подчеркивается мнимое превосходство западной цивилизации над восточной. Закон развития и прогресса, утвержд-

дают буржуазные исследователи, присущ лишь «западному духу», а «восточный дух» находится в полном застое, не подвергаясь никакой эволюции и прогрессу, и характерными чертами его являются религия и мистицизм.

Исследования советских ученых и зарубежных прогрессивных деятелей убедительно доказали беспочвенность, тенденциозность европоцентризма. Как известно, философская мысль впервые возникла именно у народов Востока: в Древней Индии, Древнем Вавилоне, Древнем Китае. Вопреки утверждениям буржуазных философов о якобы исключительном господстве религии и мистики в идеологии восточных народов советская философская наука показала, что уже в условиях рабовладельческого общества у народов Древнего Востока зародились первые ростки материалистического миропонимания и возникли зачатки научных знаний о природе, направленные против идеализма и религии.

Богатые традиции материализма и прогрессивной социологической мысли стран Древнего Востока достаточно глубоко исследованы в марксистской историко-философской литературе. Советские ученые показали также, что восточные народы, продолжая культурные традиции древнего мира, обогатили сокровищницу мировой культуры выдающимися достижениями и в период феодализма, что эпоха средневековья не была для них временем застоя, перерывом в духовном развитии. В Китае, Индии, Иране, арабских странах, в Закавказье и Средней Азии шло в это время дальнейшее развитие научной мысли. В Китае были изобретены бумага, фарфор, порох, книгопечатание, компас. Индийские ученые создали выдающиеся труды в области



астрономии, открыли десятичную систему исчисления, правила извлечения квадратных и кубических корней, геометрическую прогрессию, составили таблицу синусов и т. д. Народы арабоязычного Востока изобрели водяные и механические часы, хлопчатую и льняную бумагу, открыли способы получения серной и азотной кислот, создали звездный каталог, дали географические описания почти всех известных тогда стран мира.

Значительных результатов достигли народы Востока и в области гуманитарных наук: философии, литературы и искусства. Выдающимися памятниками мировой культуры являются: поэма Тульси Даса «Рамаяна», поэма Фирдоуси «Шах-намэ», великие творения восточных поэтов-мыслителей Хафиза, Джами, Омара Хайяма, Низами, Руставели, Навои, Махтумкули, произведения философов аль-Кинди, аль-Бируни, аль-Фараби, Ибн-Сины, Ибн-Туфейля, Ибн-Рушда и многих других.

Очевидна беспочвенность буржуазно-националистической концепции противоположности культур (в том числе и философий) народов Востока и Запада. Конечно, было бы неправильно их отождествлять, не видеть различий между ними. Но следует иметь в виду, что различия эти объясняются прежде всего особенностями социально-исторического развития народов, а не противоположными «способами мышления», якобы присущими народам Востока и Запада, и не тайнами специфического «национального духа», как утверждают буржуазные идеологи.

История всемирной философской мысли показывает, что восточная философия никогда не

находилась в состоянии противоположности и постоянной борьбы со всей западной философией; в своих главных направлениях философская мысль народов Востока развивалась в идейной общности с прогрессивными течениями западноевропейской философии (наивный материализм и диалектика в древности, естественнонаучные и материалистические идеи в средневековье, философские идеи просветителей, материализм и диалектика в Новое время). Духовные культуры восточных и западных народов, в том числе и их философские системы, развивались не изолированно друг от друга, а в тесной связи, в процессе взаимного обмена и обогащения.

Ничем не обоснованно также утверждение о том, будто восточная философия носит исключительно религиозно-мистический характер, что она зиждется на интуиции, откровении и т. п. в противоположность рациональному логическому мышлению Запада. История философии опровергает также версию о том, будто для восточной философии характерно безразличие к насущным проблемам реальной жизни, к проблеме социального положения человека и удовлетворения его потребностей. Факты показывают, что лучшие представители восточной философии всегда исходили из реальной обстановки, тесно связывая свою деятельность с практическими задачами демократического и национально-освободительного движения своих народов.

В равной мере несостоятельна и другая концепция возникновения и развития духовной культуры, в том числе философии и общественной мысли,— концепция «азиациентризма». Некоторые авторы в странах зарубежного Востока

ка, борясь против европоцентристских искажений истории культуры, впадают в другую крайность: модернизируют мировоззренческие проблемы прошлого, пытаясь доказать, что многие идеи, открытые в Европе в Новое и Новейшее время, уже давно были высказаны на Востоке теми или иными философами, писателями и пророками. Более того, они стремятся обосновать полную автономность, замкнутость развития философии народов Востока, отрицают влияние на нее философских учений других народов.

Азианцентристская концепция истории развития мировой цивилизации по природе своей столь же антинаучна и влечет за собой столь же реакционные выводы, как и европоцентризм, поскольку и та и другая преувеличивают роль одних народов и нигилистически отрицают и преуменьшают роль других народов в развитии мировой цивилизации. Современная наука убедительно доказала, что все народы, как большие, так и малые, внесли и вносят свой достойный вклад в развитие человеческой культуры.

Как всякая наука, философия развивается не изолированно в тех или других странах, а, так сказать, всемирно, представляя собой одну из важнейших сторон процесса мирового развития общественной мысли. Разумеется, развитие отдельных народов всегда идет неравномерно. У каждого народа были свои периоды наивысшего подъема и расцвета, а также затишья и застоя. В силу этого в каждый исторический период одни народы опережают другие в своем экономическом и культурном развитии, становясь на время во главе прогрессивного движения человечества. Но дальнейшее





М.-Ф. АХУНДОВ  
И ЕГО ВРЕМЯ

Век, в котором жил М.-Ф. Ахундов, отмечен важными событиями. В начале XIX века Северный Азербайджан, как и все Закавказье, был присоединен к России. Это был поворотный пункт в истории народов Закавказья. Чтобы правильно понять и оценить значение данного события, необходимо хотя бы вкратце ознакомиться с исторической обстановкой в Азербайджане накануне присоединения его к России.

К началу столетия внутреннее и внешнеполитическое положение Азербайджана было чрезвычайно сложным. Страна переживала глубокий экономический и политический кризис. На протяжении всего XVIII века Закавказье было ареной опустошительных войн, которые вели Иран и Турция за овладение этим краем. Захватывая ту или иную область, завоеватели грабили и разоряли ее, жестоко эксплуатировали население, подрывая производительные силы страны.

Отсталые патриархально-феодальные отношения, экономическая раздробленность отдельных областей, господство натурального хозяйства, губительные нашествия иноземных захватчиков, постоянные феодальные междоусобицы — все

это препятствовало созданию в Азербайджане централизованного государства, зарождению капиталистических отношений, сковывало развитие производительных сил. Крайне тяжелым было положение сельского хозяйства. В результате непрерывных войн была нарушена оросительная система, разорено крестьянское хозяйство, уменьшилось поголовье скота, значительно сократились посевные площади, резко снизились торговля и ремесленное производство.

Наука и искусство находились в состоянии застоя. В области идеологии господствующее положение занимал ислам с его религиозно-мистической философией. Главными очагами «культуры» являлись медресе — школы, в которых, хотя и преподавались некоторые светские дисциплины, главными предметами были восточные языки, Коран и мусульманская схоластика. Светские школы были редким явлением и владели жалкое существование. В литературе и поэзии боролись два направления — придворное и народно-реалистическое. Представители реалистического направления, выражая думы и чаяния трудящихся масс, воспевали земную жизнь, затрагивали злободневные общественно-политические вопросы. Но это направление было еще слабым, его влияние — крайне ограниченным. Господствующим оставалось придворное, реакционное, направление, представители которого воспевали жизнь придворной знати, восхваляли завоевательные походы феодальных правителей, проповедовали религию и религиозную мистику.

Таким образом, к началу XIX века Азербайджан представлял собой отсталую страну с господством патриархально-феодалных отношений. Находясь попеременно под властью шахской

Персии и Оттоманской Турции, он был до предела разорен. Господство иностранных захватчиков, непрерывные войны, которые велись на территории Азербайджана, привели страну в состояние упадка.

Исключительно тяжелым было положение трудящихся, которым приходилось бороться как против местной феодальной знати, так и против иноземных поработителей. Об этом свидетельствуют многочисленные восстания азербайджанских крестьян.

В такой исторической обстановке и произошло присоединение Северного Азербайджана к России. Прогрессивные деятели Азербайджана поняли его положительное значение для своей Родины. Поэт-просветитель Сеид-Азим Ширвани горячо пропагандировал изучение русского языка и литературы. А Мирза-Фатали Ахундов писал: «...если мусульмане в российских владениях будут напитаны идеями Кемал-уд-Довле, то они непременно почувствуют отвращение к мусульманским деспотам... перестанут дичиться и чуждаться русских, под покровительством которых их жизнь, собственность и честь совершенно гарантированы, между тем как их собратья в Персии и Турции находятся в жалком положении и величайшей нищете; они сольются с русским народом, исчезнет навсегда между ними дух фанатизма и мюридизма, проистекающий из религиозных убеждений, и дух стремления к эмиграции в Турцию, где мусульмане по слепому фанатизму предполагают спасение души под владычеством мусульманского государя...» (4, 177).

Присоединение к России было событием огромной исторической важности. Оно избавило









варное обращение, нивелировал его местные особенности — остаток старинной патриархальной замкнутости — создавал себе рынок для своих фабрик. Страна, слабо заселенная в начале пореформенного периода или заселенная горцами, стоявшими в стороне от мирового хозяйства и даже в стороне от истории, превращалась в страну нефтепромышленников, торговцев вином, фабрикантов пшеницы и табака...» (там же, 594—595).

Тесные связи с Россией и через нее с Европой ускорили не только экономическое развитие Азербайджана. Не менее значительным было влияние России и в области культуры, просвещения. Присоединение к России открыло большие возможности для развития демократической культуры азербайджанского народа. Передовые представители Азербайджана получили возможность приобщиться к русской культуре, богатой традициями общественной и философской мысли, и через нее к сокровищам мировой культуры. Характерным для культурного развития страны в этот период было появление русских школ, создание научных трудов по истории, географии, философии, этике, педагогике, возникновение и развитие новых, реалистических направлений в литературе и искусстве. Первая школа с преподаванием на русском языке была открыта в Шуше в 1830 г. Вскоре такие школы возникли в Нухе, Баку, в Гяндже, Шемахе и Нахичевани. В этих школах преподавались русский и азербайджанский языки, география и шариат.

В. И. Ленин указывал, что «есть две национальные культуры в каждой национальной культуре. Есть великорусская культура Пуришкеви-

чей, Гучковых и Струве, — но есть также великорусская культура, характеризующаяся именами Чернышевского и Плеханова» (3, 24, 129). Именно к русской революционно-демократической культуре стали прибегать передовые люди Азербайджана, и это оказало большое влияние на дальнейшее развитие общественно-политической и философской мысли азербайджанского народа. Главная же причина благотворного влияния России заключалась в том, что Россия в силу исторических обстоятельств становилась «передовым отрядом революционного движения в Европе» (1, 19, 305). Новые социально-политические и экономические условия, сложившиеся в Азербайджане после присоединения к России, определили возникновение новой демократической и революционной идеологии. Вместе с развитием капитализма постепенно возникают и развиваются демократические силы азербайджанского народа, которые вместе с демократическими силами России начинают вести борьбу против крепостничества и царизма. Таким образом, в целом присоединение Азербайджана к России имело прогрессивное значение; объективно-историческая роль России в отношении народов Кавказа не была тождественна реакционным, захватническим устремлениям русского царизма.

Нельзя забывать, что наряду с прогрессивной демократической Россией Пушкина, Беллинского, Чернышевского и Добролюбова существовала реакционная Россия — Россия жандармов и крепостников, которая жестоко поработила русский народ и держала под двойным гнетом — социальным и национальным — национальные меньшинства. «В России, — писал





царизма, присоединение Азербайджана к России объективно сыграло прогрессивную роль. Об этом писал и Ф. Энгельс в письме к К. Марксу от 23 мая 1851 года, говоря, что Россия играет прогрессивную, цивилизаторскую роль по отношению к Востоку (см. 1, 27, 241).

Социально-политические и культурные изменения, которые произошли в Азербайджане, нашли свое отражение в передовой общественно-политической и философской мысли азербайджанского народа. Новые условия материальной жизни общества порождают новые идеи. Под благотворным влиянием великой русской культуры возникает и распространяется новое прогрессивное течение общественной мысли — просветительство, представители которого вели решительную борьбу против феодально-крепостнических отношений, царизма, за установление демократических порядков, за развитие науки и просвещения.

XIX век — плодотворный период в истории домарксистской философии и социологии Азербайджана, в истории его материальной и духовной культуры. Именно в этот период появляются первые научные труды А. Бакиханова по истории, этнографии, астрономии и этике, знаменитые работы профессора Казембека по востоковедению и истории общественной мысли народов Ближнего Востока; М.-Ф. Ахундов закладывает основы материалистической философии и эстетики, разрабатывает коренные вопросы азербайджанского языка и литературы, создает азербайджанскую национальную драматургию, предпринимает первые смелые шаги по реформе языка и письменности; во второй половине XIX века Гасанбек Зардаби пропа-



гандирует и развивает материалистические традиции в области естествознания, организует и редактирует первую в Азербайджане демократическую газету «Экинчи» («Пахарь»), выступает инициатором создания в Баку национального театра.

Такова была та историческая обстановка, которая выдвинула М.-Ф. Ахундова и других азербайджанских мыслителей и определила характер и содержание их творчества.

ЖИЗНЕННЫЙ ПУТЬ  
И ФОРМИРОВАНИЕ  
МИРОВОЗЗРЕНИЯ

Родился Мирза-Фатали Ахундов в 1812 году в г. Нухе, административном центре Шекинского ханства, в семье торговца. Рано оставшись без отца, он воспитывался дедушкой Гаджи Алескером. Как писал Ахундов в своей автобиографии, «Гаджи Алескер был образованным человеком, великолепно владеющим всеми мусульманскими науками, фарсидским и арабским языками...» (24, № 490). Будучи человеком духовного звания, Гаджи Алескер стремился дать внуку религиозное образование. С этой целью он усердно занимается домашним воспитанием юного Фатали, руководит его занятиями по изучению арабского и персидского языков, Корана, юриспруденции, логики и других наук, считавшихся тогда основными дисциплинами в мусульманской средней и высшей школе — медресе.

В 1832 году М.-Ф. Ахундов переезжает в Гянджу. Здесь он встретился с великим азербайджанским поэтом-просветителем Мирзой-Шафи Вазех, сыгравшим большую роль в формировании его взглядов. Вспоминая впоследствии эту встречу, Ахундов писал: «...мой второй

отец \* поставил целью посвятить меня арабским наукам с тем, чтобы по окончании их я был священнослужителем и имел духовный сан. Но тут имел место случай, который помешал осуществлению этого плана. Подробности этого случая таковы.

В одной из келий Ганждинской мечети жил уроженец этого города некий Мирза-Шафи. Он имел очень хорошие познания в различных отраслях науки и, кроме того, обладал искусством писать красивым почерком, известным под именем «наста лик»... Согласно велению моего второго отца, я каждый день ходил к этому человеку и учился у него искусству писать почерком «наста лик». В процессе учебы я подружился с ним, между нами возникла дружба и интимность. Однажды он спросил меня: — Мирза-Фатали! Изучая науки, какую ты преследуешь цель? — Я ответил, что хочу стать духовным лицом. Он сказал мне: — Значит, и ты хочешь быть мошенником и шарлатаном? — Это меня поразило и удивило: что это означает? — Мирза-Фатали, — сказал Мирза-Шафи, посмотрев на меня, — свою жизнь не проводи среди этих отвратительных людей, выбирай для себя другую профессию! — Когда я попытствовался узнать о причинах, побудивших его с отвращением относиться к духовенству, он начал говорить о таких вещах и приводил такие доводы, которые до того времени для меня были покрыты мраком неизвестности... Мирза-Шафи объяснил мне все основы просвещения

---

\* Своим вторым, или приемным, отцом М.-Ф. Ахундов называет Гаджи Алескера.

и снял пелену с очей моих, мешавшую мне видеть и ощущать мир. После этого случая я возненавидел духовенство и изменил свои намерения» (24, № 490).

В 1834 году Ахундов переезжает в Тифлис и поступает на службу в канцелярию Главного управляющего гражданской частью на Кавказе в качестве переводчика с восточных языков. Тифлис в ту пору был не только торговым и административным центром Закавказья, он был одним из важнейших культурных центров этого края. Ахундов начинает ориентироваться в политической обстановке, знакомится с представителями прогрессивной интеллигенции Грузии и Армении (Х. Абовян, А. Церетели и др.). Он близко знакомится с русским писателем А. Бестужевым-Марлинским и другими декабристами, сосланными царским правительством на Кавказ. Здесь же, в Тифлисе, Ахундов начинает усиленно заниматься изучением русского языка и литературы, читает Ломоносова, Державина, Карамзина, Пушкина, Гоголя и других классиков русской литературы, изучает произведения Белинского, Чернышевского, Добролюбова, а также европейских ученых, философов и политических деятелей — Спинозы, Гольбаха, Дидро, Вольтера, Монтескье, Бокля, Гизо, Милля и других.

Работу в канцелярии Главноуправляющего на Кавказе Ахундов совмещал с педагогической и литературной деятельностью. Начиная с 1836 года он работал в Тифлисском уездном училище в должности учителя азербайджанского языка и литературы. Именно в эти годы он знакомится с великим армянским поэтом-просветителем Хачатуром Абовяном, автором зна-

менитого романа «Раны Армении»\*. Совместная работа в училище, тесное общение и дружба с Абовяном, несомненно, сыграли важную роль в формировании просветительских идей Ахундова.

Находясь в Тифлисе, М.-Ф. Ахундов принимает активное участие в работе научных организаций края. С 1851 года Мирза-Фатали — действительный член, а с 1852 года — член-сотрудник Российского императорского географического общества; с 1864 года — член Археографической комиссии для обследования закавказских и кавказских архивов.

В 1846 году Ахундов получает чин подпоручика, в 1850 году — чин поручика, в 1852 году — штабс-капитана, а в 1854 году — капитана. В 1861 году он производится в майоры, а через некоторое время становится подполковником, умер он в чине полковника. За «усердную службу» Ахундов был награжден многими орденами и медалями.

Но, несмотря на высокие чины и награды, Ахундову жилось нелегко. Имея большую семью, он постоянно испытывал нужду и мате-

---

\* Х. Абовян был певцом дружбы народов Закавказья. На идеях его романа «Раны Армении» воспитывалось не одно поколение армянских прогрессивных деятелей. Это был первый национальный светский роман, заложивший основы новой армянской литературы. В нем показана жизнь народа под игом иранских поработителей, его страдания и борьба за свободу и независимость. Идейная основа романа — борьба с феодальной, религиозно-церковной идеологией. Произведение проникнуто глубоким оптимизмом. Залог социального и национального возрождения своей страны писатель видел в укреплении дружбы русского и армянского народов.



драматург. За период с 1850 по 1856 год им написано шесть комедий: «Молла-Ибрагим-Халил, алхимик, обладатель философского камня», «Мусье Жордан — ботаник и дервиш Мосталишах — знаменитый колдун», «Медведь — победитель разбойника», «Приключения везира Ленкоранского ханства», «Приключения скряги», «Восточные адвокаты». Венцом его художественного творчества является повесть «Обманутые звезды», написанная в 1857 году. В своих комедиях Ахундов бичует пороки патриархально-феодалного общества, высмеивает невежество, самодурство и ограниченность бекков и агаларов, лицемерие, ханжество и обман духовенства, корыстолюбие и скупость купечества. Пьесы Ахундова еще при его жизни были переведены на русский язык и ставились на сценах тифлисского и петербургского театров. Они пользовались большим успехом у зрителей. В 1874 году вышел полный перевод его комедий на персидском языке. Вскоре пьесы Ахундова были переведены на русский, английский, немецкий, французский и другие языки и вызвали одобрительные отзывы. Рецензенты единодушно называли Ахундова «тюрокским Мольером». «Вслед за французским гением, — писала газета «Кавказ», — явилось на суд публики произведение даровитого татарина Мирха-Фет-Али Ахундова, и все остались довольны его комедией, как первым и единственным произведением в этом роде, да и потому, что в нем есть много неотъемлемых достоинств» (17, № 13).

В 60-х годах Ахундов усиленно занимается философскими и социологическими вопросами. Он изучает произведения русских и западноевропейских мыслителей, знакомится с воззре-













и составляя с ней человекоподобное понятие, человек делает с природою то же самое раздвоение, какое он сделал с самим собою. Подобные предположения вымышляются человеческим себялюбием и беспомощностью с целью отклонить от себя закон всеобщей необходимости. Правильное познание природы уничтожает эту доктрину, созданную суеверием на ее развалинах. Бог есть только сумма сил, действующих в природе, которые большею частью недоступны для человека; если под атеистом разуметь того, кто отрицает этого бога-силу, то вряд ли найдется хоть один такой атеист, если же атеистом назвать того, кто отрицает бога, как отдельное от мира духовное существо, то тогда атеистов будет много. Система фон Гольбаха заключается следующими словами: «Ты, о природы, могущественная владычица всего, и вы разумность, доблесть и истина, ея достойные обожания дщери, будьте всегда единственными божествами, почитаемыми нами» (24, № 731, см. также 13, 463).

Приведенная запись имеет большое значение для определения теоретических истоков мировоззрения Ахундова. Раньше считалось, что Ахундов был знаком лишь с произведениями Вольтера и Монтескье. Что же касается его знакомства с сочинениями Гольбаха, то на этот счет не было каких-либо прямых свидетельств. Теперь можно считать безусловно установленным, что Ахундов знал произведения французских материалистов XVIII в. (в частности, «Систему природы» Гольбаха) и в своем творчестве опирался не только на передовую общественно-политическую и философскую мысль русского народа, но и изучал и критически ис-



С большим восхищением упоминает Ахундов общественного деятеля и мыслителя Алазикрихи-асселама, впервые в XV веке выступившего против религии и фанатизма, за развитие науки и просвещения. «...Честь и слава тебе, о Алазикрихи-асселам, — пишет Ахундов, — что в течение летосчисления хиджри среди мусульманской нации не явился подобно тебе ни один венценосец с разумом, с мудростью, с ученостью, с энергиею, с предприимчивостью и с нравственностью, который бы направил бы эту нацию на путь цивилизации, освободил бы ее от невежества, суеверия и несчастья» (4, 121). Хорошо знал Ахундов и древнеиндийскую философию. В «Письмах Кемал-уд-Довле» он упоминает о буддизме, считает воззрения индийских чарваков\* «достойными уважения». Ахундов усвоил и критически использовал то лучшее, прогрессивное, что было создано народами Ближнего и Среднего Востока.

Суммируя сказанное, мы можем констатировать, что мировоззрение Мирзы-Фатали Ахундова формировалось под влиянием тех экономических, политических и культурных отношений, которые сложились в Азербайджане в первой половине и середине XIX века, т. е. после присоединения его к России. Главную роль в формировании мировоззрения Ахундова сыграли передовые идеи мыслителей России и Западной Европы, а также философская и общественно-

---

\* Чарваки (локаятики) — представители атеистической и материалистической школ в древнеиндийской философии. Они отрицали идею божественного происхождения мира, учение о потустороннем мире, призывали пользоваться благами земной жизни.

политическая мысль народов Востока. Все это свидетельствует о том, что развитие философской и общественно-политической мысли народов СССР, в том числе и азербайджанского народа, происходило не изолированно, а в тесной связи с общеевропейской и всемирной историей философии.



## ФИЛОСОФСКИЕ ВЗГЛЯДЫ



истории философской и общественной мысли Азербайджана М.-Ф. Ахундов открыл новую страницу. С его именем связана целая историческая полоса в развитии духовной жизни народа. Ахундов — великий просветитель, родоначальник философского материализма и воинствующего атеизма в Азербайджане.

### 1. КРИТИКА МУСУЛЬМАНСКОЙ СХОЛАСТИКИ И МИСТИЦИЗМА

Философские взгляды Ахундова сложились прежде всего в борьбе против мусульманской схоластики и мистицизма — философской основы ортодоксального ислама, в борьбе против восточного деспотизма и религиозного фанатизма. Центральное место в его учении занимает поэтому критика религиозной философии ислама, защита и обоснование материалистического взгляда на мир.

Согласно мусульманской схоластической философии, бог является первопричиной Вселенной, основой всех процессов и явлений, происходящих в мире. Он — всеобъемлющая духов-



цели, кроме той, чтобы они поклонялись мне и почитали меня» (там же). Но если бог обладает такими же качествами, говорит Ахундов, которыми обладаем мы, люди, то можно предполагать, что он — человек и его сущность ничем не отличается от нашей. Но каким образом человек мог стать творцом природы? С другой стороны, если сущность бога отлична от нашей, как об этом говорят богословы, то на каком основании богу приписывают свойства, присущие только людям?

К тому же если субстанция бога отлична от нашей субстанции, то как же мы можем познать природу бога, определить его качества? В «Письмах Кемал-уд-Довле» и в особенности в статье «Ответ философу Юму» Ахундов разоблачает и другие аргументы, выдвигаемые восточными мистиками в пользу божественного происхождения мира. Первое «доказательство», приводимое богословами в пользу бытия божьего как первопричины всего сущего, состояло в следующем: «Всякое бытие предполагает какую-либо причину, ибо никакое бытие в существующем мире не может произойти само по себе; следовательно, эта Вселенная, как бытие, в своем существовании нуждается в причине, и эта причина есть ее создатель» (там же, 180).

Ахундов так опровергает этот «аргумент» мусульманской схоластики: если всякое бытие должно иметь причину, то должен иметь причину и бог: «...сама причина, представляющая собой также известное бытие, должна стоять в зависимости от другой причины, а эта последняя — от следующей (причины) и т. д. до бесконечности. Такое положение, однако, противоречит разуму» (там же). Ведь если признать



месте как по нашему, так и по вашему убеждениям неизбежна, не подобает ли пытливому уму и прозорливому рассудку останавливаться именно на бытии самой этой Вселенной?» (4, 181).

Ахундов отвергает и второй аргумент мусульманских богословов в пользу доказательства бытия бога как первопричины мира. Существо его состоит в следующем. По мнению мусульманских схоластов, бытие бывает двух родов: возможное и необходимое. Возможное бытие — это бытие, которое может существовать, а может и не существовать, его существование не абсолютно, не необходимо, а относительно и условно. Оно существует не само по себе, а по воле другого, более могущественного существа. Вселенная и есть возможное бытие, нуждающееся в причине. Необходимое бытие — это бытие абсолютное, безусловное. Оно существует само по себе, без всякой причины и со своей стороны является причиной всех остальных вещей и процессов. Необходимое бытие есть бог — творец Вселенной.

Ахундов указывает прежде всего на необоснованность и произвольность деления бытия на «возможное» и «необходимое». Нет никаких оснований, говорит он, делить единое бытие на два и противопоставлять одно другому. Бытие едино, оно является и творцом и творением. Хотя отдельные предметы и явления, указывает Ахундов, должны иметь причину, природа в целом, как субстанция и сущность вещей, не имеет причины и не нуждается в ней. «О, шариатские богословы! — пишет он. — Вещи нуждаются в причине при своих превращениях из одного вида в другой, из одной формы в дру-



фии Нового времени, высокую оценку которой дал Энгельс. «Нужно признать величайшей заслугой тогдашней философии, — писал он, критикуя теологическую точку зрения естествознания XVII—XVIII веков, — что, несмотря на ограниченность современных ей естественнонаучных знаний, она не сбилась с толку, что она, начиная от Спинозы и кончая великими французскими материалистами, настойчиво пыталась объяснить мир из него самого, предоставив детальное оправдание этого естествознанию будущего» (1, 20, 350).

Ахундов исходит из того, что природа, или Вселенная, существует объективно, без помощи какой-либо внешней силы, в том числе независимо от человека и его сознания. Человек, как сознательное существо, сам есть продукт природы. Природа не создана никем: ни богом, ни ангелами, ни людьми. Она была, есть и будет. Природа является причиной самой себя. Она и творец и творимое. Так же как Спиноза и французские материалисты, Ахундов — монист. В своих сочинениях он возражает дуалистам, признающим существование двух начал — материального и духовного. «Вся Вселенная, — пишет он, — есть одно существо, могущественное, совершенное, всеобъемлющее, проявляющееся во множестве, в бесчисленном разнообразии, без воли, под своими законами, то есть под своими условиями» (4, 89).

В условиях Азербайджана и Ближнего Востока, где безраздельно господствовала религия с ее догмами о божественном происхождении мира, учение Ахундова о природе как причине самой себя имело принципиальное значение. Оно было направлено не только против рели-

гиозно-мистической концепции сотворения мира богом, но и против идеализма вообще, считающего природу инобытием духа. Существование и развитие природы, по мнению Ахундова, не нуждается в других, каких-либо нематериальных силах. Бытие всеобъемлюще, абсолютно и самобытно. Как же понимает Ахундов это всеобъемлющее бытие? Какова его природа?

Под единым, всеобъемлющим, могущественным и совершенным бытием Ахундов подразумевает материю, и в этом смысле он называет ее субстанцией всех вещей. «Говоря о бытии,— пишет он,— мы имеем в виду сущность и субстанцию вещей. Эта сущность в смысле индивидуальном противоположна абсолютному небытию; в смысле всеобщем она является единым, совершенным и всеобъемлющим бытием, т. е. совокупностью материи» (4, 182). Таким образом, единое, всеобъемлющее, бесконечное и абсолютное бытие, по Ахундову, есть сущность вещей, их субстанция. Другими словами, субстанция есть «совокупность материи». Она едина, вечна и бесконечна, является основой всех вещей и процессов в мире и существует сама по себе, независимо от бога или божественного сознания.

Как соотносятся друг с другом материя и сознание, душа и тело? С точки зрения Ахундова, духовные явления — функция тела и зависят от последнего. Сознание, дух не может существовать самостоятельно, независимо от материи. «Душа, — пишет он, — чем бы она ни была, не может продержаться без тела, т. е. без организма, точно так же, как разум не может продержаться без мозга» (там же, 130). Но автор далек от мысли приписывать всей ма-



терии сознание. Материя порождает сознание, но она неодушевлена. Сознание присуще не всем телам, а только тем, которые имеют определенный состав частей. «Душа — одна из функций тела и существует вместе с телом, подобно тому, как телеграфическая сила проявляется от соединения некоторых химических составов и исчезает при их разъединении... Душа появляется при формировании организма и исчезает с его расстройством» (там же, 274).

Как видим, здесь Ахундов делает попытку по-своему сформулировать известное материалистическое положение о том, что сознание есть продукт определенным образом организованной материи — мозга. У Ахундова мы еще не встречаем такого ясного понимания этой проблемы. Но в некоторых своих высказываниях, как, например, в письме к Мирзе Мелкум-хану от 14 октября 1871 г., он прямо говорит, что источником мысли является мозг человека: «Разве вы не знаете, что кусочек человеческого мозга — это источник различных мыслей?» (5, 314). Ахундов понимал, что сознание возникает в процессе развития самой природы. Но он не знал, как оно возникает, не понимал ни сущности сознания, ни его качественного своеобразия. Но он был уверен, что мысль не существует без мозга, ибо материя — основа всех психических процессов. И Ахундов не сомневался, что наука с течением времени раскроет эту тайну, и тогда мы узнаем не только сущность и природу души, но и законы ее возникновения и развития.

Ахундов выступил также и против учения о бессмертии души: «...мнение наших улемов, будто души после разрушения человеческого





ными». Но воля их ограничена, они бессильны сделать что-либо, что противоречит законам природы: «...наперекор этим законам воля разумных атомов в деяниях также немыслима; в таком случае, какой атом может просить другой совершить какое-нибудь дело помимо существующего естественного закона Вселенной, и какой другой атом может исполнить эту противоестественную просьбу? Для большей ясности поясним это примером: какой атом может просить другой, чтобы последний приставил отрубленную голову одного индивидуума к его туловищу и воскресил его? Может ли этот другой атом исполнить подобную противоестественную просьбу? Какой атом может просить другой, чтобы последний даровал первому тысячелетнюю жизнь? Какой другой атом может исполнить эту противоестественную просьбу?» (там же).

Каково же взаимоотношение между бесконечной природой и ее конечными частями, т. е. атомами? Говоря об этом, Ахундов касается проблемы взаимоотношения единичного и общего. Природа как целое существо, как материя проявляется в единичных вещах и предметах. А единичные вещи, как части, произошли от единого, т. е. от природы. «Мир существует, — пишет Ахундов, — в зависимости от единого целого существа. Это целое существо есть источник, и все творения истекают из него и все творения относятся к нему, как относятся частицы к целому, подобно волнам к морю, пузырькам к воде, почерку к чернилам и проч.; все частицы произошли от единого целого. Существо целое есть корень, существо частицы есть ветвь, оторвавшаяся на время от корня,

и опять должна возвратиться к корню» (там же, 94). Нельзя противопоставлять, говорит Ахундов, часть целому, единичное — общему, ибо они составляют единство. «Какую разницу имеет целое от частицы, кроме того, что первая есть только целое, а вторая есть частица, подобно голове и руке?» (там же, 96). Таким образом, природа есть единство общего и единичного, конечного и бесконечного. Нет материи вообще, она проявляется во множестве, в бесчисленном разнообразии предметов и явлений природы.

Однако Ахундов не сумел последовательно обосновать идею единства природы. Его доводы и рассуждения по данному вопросу носили чисто логический характер. Единство мира нельзя доказать только логически, оно доказывается, говорил Ф. Энгельс, путем длительного исторического развития философии и естествознания. Заслуга Ахундова состоит в том, что он впервые в Азербайджане поставил этот вопрос и пытался по-своему обосновать его. Проблема единства мира получила подлинное обоснование в диалектическом материализме.

### 3. ПРИРОДА РАЗВИВАЕТСЯ ПО СВОИМ ЗАКОНАМ

В противовес мусульманским богословам и мистикам, утверждавшим, что единственным источником законов, действующих в природе и обществе, является воля божья, Ахундов доказывал, что объективный мир существует и развивается по своим собственным, присущим ему внутренним законам.









закономерности и причинности, кроме той, которая устанавливается всевышним. Божественная воля — вот главный и единственный источник причинности и закономерности. Все делается по воле бога. Над миром господствует полнейший божественный произвол. Что касается общественной жизни, жизни отдельных людей, то и здесь, как учит мусульманская теософия, все предопределено богом. Согласно теории предопределения, бог не только создал мир из ничего, но и управляет повседневно делами на земле. Все в мире совершается по предназначениям бога, ничего не делается без его ведома, помимо его воли. Люди не могут уйти от своей судьбы, не могут избежать той участи, которая предопределена, — это фатальная неизбежность, неотвратимый закон, рок, осуществлению которого ничто и никто не может помешать. Поэтому люди обязаны смириться со своим положением в этом мире, не должны пытаться изменить его, так как эти попытки все равно окажутся бесплодными. Реакционная теория божественного предопределения, являвшаяся важнейшей составной частью идеологии феодального общества на Востоке, обрекала народные массы на пассивность, отвлекала их от активной борьбы против существующих общественных порядков.

Ахундов, открыто выступив против этой теории, разоблачил ее несостоятельность и вред. В своих сочинениях он доказывал, что поступки людей обуславливаются определенными земными причинами, что реальные жизненные обстоятельства заставляют людей поступать так, а не иначе.

Таким образом, признание объективной закономерности в природе и обществе находится

у Ахундова в неразрывной связи с признанием объективной реальности внешнего мира, предметов. Но Ахундов, как и все материалисты до Маркса, не смог раскрыть действительную сущность и диалектический характер причинности. В целом правильно решив проблему причинности и дав ей материалистическое толкование, Ахундов не сумел, однако, вскрыть внутреннюю связь между причиной и следствием, случайностью и необходимостью. В вопросах о причинности Ахундов стоял на позициях метафизического, механистического материализма. Несмотря на это, он нанес сильный удар по идеализму и религии.

#### 4. ВСЕ ТЕЛА ДОЛЖНЫ БЫТЬ ВИДИМЫ И ОСЯЗАЕМЫ

Ахундов специально не занимался вопросами теории познания. Однако изучение его произведений показывает, что в этом разделе философии он склонялся к материализму. Мыслитель исходил из того, что Вселенная и ее закономерности познаваемы. Об этом свидетельствует наука. Основой человеческих знаний является внешний мир, который, воздействуя на наши органы чувств, вызывает ощущения. Ощущения суть исходный момент познания, и они дают нам правильное представление о внешнем мире. «На нашей планете — Земле — существует закон, что все тела должны быть видимы и осязаемы» (4, 92). Познание возможно, по Ахундову, лишь тогда, когда человек опирается на свидетельства органов чувств. Поэтому исключительное значение придает он непосредственной

чувственной достоверности: только то знание достоверно, которое непосредственно связано с ощущением, т. е. с действительностью, которая отражается в ощущениях.

В пылу борьбы против религии и мистики, за торжество материалистического мировоззрения Ахундов иногда допускал упрощения и неточные формулировки. Так, излагая взгляды индийских чарваков, он, например, писал без всяких комментариев: «То, что невидимо, не ощущаемо и не осязаемо,— не существует» (там же, 124). Такое утверждение, естественно, могло бы быть истолковано как признание, что чувственная достоверность является единственным критерием истинности наших знаний.

В другом месте Ахундов писал: «Быть может, с течением миллиона веков существо целое появится в ином виде и во Вселенной произойдет великий переворот, и на месте тебя появится другое существо не с пятью, а с десятью чувствами; тогда это новое существо с десятью органами, может быть, узнает еще что-нибудь более тебя, может быть, оно тогда разгадает... что такое душа? Ты не можешь понимать, что такое душа, точно так же, как не знаешь, что такое свет, что такое теплота, что такое магнитная сила и тому подобное» (там же, 130). Из этого высказывания Ахундова вовсе не следует, что «человек с помощью пяти чувств не способен понять сущность материи» и что «такое утверждение означает скатывание на позиции агностицизма» (14, 336). Ахундов не был агностиком. Он не сомневался в том, что человечество способно познать и познает природу, ее закономерности. Он верил в силу человеческого разума, этого «драгоценного дара» природы, по-



и была бесплодной потому, что она поставила перед собой неразрешимые задачи (ведь сущность вещей непознаваема), и вовсе не потому, что ее задачи сложнее и требуют больших усилий, чем задачи науки: «Философия никогда не достигнет своих целей потому, что цели ее лежат за пределами человеческих сил; — она имеет дело не с трудностью, а с невозможностью, ее вопросы недоступны положительному знанию, невозможен для нее никакой прогресс. Явления, их сходство, отношение друг к другу, их последовательность, — вот все то, что только доступно нашему знанию; стремиться достигнуть большего знания — значит стремиться перешагнуть невидимые грани человеческих способностей, — чтобы знать более, надо быть более, чем людьми» (20, 4). Подчеркнув карандашом весь этот отрывок, Ахундов делает на полях книги ироническое замечание: «Так, так — до чего же можно договориться» (24, № 731).

Творчество Ахундова проникнуто верой в силу человеческого разума, в силу науки. Но будучи материалистом-метафизиком, Ахундов не смог понять диалектического характера перехода от ощущения к мысли и того, что критерий истины заключается не в чувственной достоверности, а в общественно-практической деятельности человека. Однако Ахундов впоследствии, видимо, начал понимать слабость своей позиции относительно роли ощущений в процессе познания. В конце 60-х годов он уже склонялся к мысли, что не все можно познать при помощи ощущений, есть вещи, которые мы не в состоянии охватить и понять посредством органов чувств. Характерно в этом отношении замечание Ахун-



коны природы известны нам, что некогда мы откроем новые, которые разоблачат глубочайшие заблуждения во многих принятых ныне системах». Стремясь конкретизировать это положение, Циммерман указывает, что в настоящее время наука, например, не в состоянии дать точный ответ на вопрос о том, откуда и как произошли живые существа в мире. «Было бы проще, как это часто делают, сказать, что они созданы богом, но такой ответ был бы неудовлетворительным». Подчеркнув это место, М.-Ф. Ахундов делает характерное замечание: «Весь вопрос именно в этом и состоит. Смотри сюда» (там же, № 689).

Таким образом, Ахундов подчеркивает, что человечество способно познать и познает объективный мир при помощи органов чувств и разума. Познание беспредельно, так же как беспредельна сама природа. Но в силу ограниченности своего мировоззрения Ахундов, естественно, не мог со всей глубиной показать, как абсолютная истина раскрывается в ряде относительных истин, как человеческое знание о природе все более углубляется и обогащается в зависимости от условий развития общества.

## 5. МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЕ ТОЛКОВАНИЕ ВОСТОЧНОГО ПАНТЕИЗМА

Для правильного понимания философских взглядов Ахундова большое значение имеет выяснение его отношения к восточному пантеизму. Это тем более важно, что в отдельных ме-

стах «Писем Кемал-уд-Довле» Ахундов, говоря о пантеистах, выражает свое согласие с ними. На первый взгляд может показаться, что Ахундов разделял точку зрения восточных пантеистов. Но это не так. Восточный пантеизм — крайне сложное и противоречивое явление. В нем одновременно уживались различные, иногда совершенно противоположные идеи и тенденции. Рядом с идеализмом, религиозно-мистическими и богословскими доктринами, открыто проповедовавшими мусульманскую схоластику, в пантеизме уживались прогрессивные, материалистические и атеистические идеи восточных мыслителей-вольнодумцев.

Видными представителями пантеизма на Ближнем Востоке были Джелаледдин Руми (1207—1263), Абдурахман Джами (1414—1492) и др. Дж. Руми учил, что мир един и это единое есть бог. Природа, окружающие нас предметы составляют частицы этого единого бытия (бога), которые, отделяясь на время от него, вновь возвращаются к нему и соединяются с единым бытием. Говоря о сущности пантеизма, Абдурахман Джами писал: «Душа моя! Ни в материи, ниже в пространстве нет ничего, кроме одной субстанции: эта субстанция проявилась во множестве, бесчисленном разнообразии. Бог есть эта субстанция, а Вселенная — ее проявление. Пантеизм есть только это, а прочие предположения суть заблуждение» (цит. по: 4, 89). Дж. Руми и А. Джами, а также и другие восточные пантеисты, на которых ссылается Ахундов, конечно, не были материалистами, хотя и являлись для своего времени прогрессивными учеными; их пантеизм по существу представлял собой идеализм, ибо он отождествлял



бога с природой, растворял природу в боге. У Ахундова мы находим прямую критику пантеизма Дж. Руми и других восточных писателей.

Ахундов не отождествляет бога с природой. Как атеист, он категорически отрицает существование бога и всех сверхъестественных явлений. Азербайджанский мыслитель признает существование одной материальной субстанции — природы, являющейся первопричиной всего сущего. И нет никаких оснований, пишет он, называть природу богом. Поэтому и изречение Мансура «Я есмь бог» не следует понимать буквально. Нельзя раздваивать человека. Человек есть часть материальной природы, в которой нет ничего божественного. Бог не есть природа, так же как природа не есть бог, но то, что ошибочно называют богом, в действительности есть природа. Против мистицизма и идеалистического пантеизма направлено также рассмотренное выше учение Ахундова об атомах, лишенных воли и сознания.

Указав на положительные стороны творчества Руми (высокое поэтическое дарование, антирелигиозные и антиклерикальные мотивы и т. д.), Ахундов объясняет в то же время, в чем ошибочность исходных теоретических посылок его мировоззрения. «...Убеждения его сходны,— говорит Ахундов,— с убеждениями индийских философов, то есть он пантеист...» (4, 272). Заслуга Руми в том, что он сумел преодолеть дуализм бога и природы, что он признает Вселенную единым бытием, но он совершает грубую ошибку, говорит Ахундов, когда считает исходное бытие духовным началом, божеством. Иными словами, Ахундов обвиняет Руми в том, что он растворяет природу в боге, пытаюсь разре-



миться всякий мюрид и ради него уничтожить в себе всякую привязанность к жизни, отрываться от всякой земной цели, от всякого земного стремления. Одним словом, должен обращаться к монашеской жизни — к покаянию, к самоотречению, и таким образом научиться приходить в исступление, исполнившись божественного энтузиазма, и впадать в совершенный квиетизм или апатию вследствие этого состояния, называемого фена, поглощение божеством, т. е. уничтожение себя в боге» (6, 195—196). Из приведенного отрывка видно, что Ахундов в основном правильно подметил главные признаки понятия «фена». Его понимание этого пантеистического термина раскрывается и в других его замечаниях. Так, читая книгу Д. Г. Льюиса «История философии», он постоянно подчеркивает те места, где автор излагает учение неоплатоников о боге в его отношении к миру, т. е. то, что сближает их с восточными пантеистами. Говоря, например, о философской концепции александрийской школы, Льюис писал: «Александрийцы преувеличили и довели до крайности фальшивое направление, плоды которого мы увидели в циниках и стоиках, — стремление презирать человечество. Платон стыдился, что у него есть тело: презрение человеческой личности не может идти далее. Что же давали они взамен? Экстаз, поглощение личности божеством, божество, недоступное и пониманию и любви, божество, до которого душа может дойти только полным уничтожением своей личности». Подчеркнув это место, Ахундов пишет: «Хорошее изложение понятия фена» (24, № 731). Это замечание Ахундова имеет большое значение для выяснения его отноше-

ния к восточному пантеизму, в частности к проблеме фена. Анализируя это понятие, он пришел к выводу, что фена — бессодержательное, фантастическое понятие, что с точки зрения философии и здравого рассудка фена — это бессмыслица («одно лишь слово, без всякого смысла»). Здравый смысл и разум отказываются, говорит Ахундов, понимать утверждение пророка: «Умирайте прежде, чем умрете». Быть может, сам пророк знает смысл этого слова, но остальным людям непостижимо его понимание, особенно «если оба слова о «смерти» будут употреблены в данном предложении в их прямом смысле» (4, 273). Эту мысль он повторял неоднократно как в «Письмах Кемал-уд-Довле», так и в замечаниях на книгу Льюиса. Ахундов увидел, что между александрийским учением об экстазе и пантеистическим фена, несмотря на некоторое различие, имеется много общего. Как известно, александрийцы учили о том, что конечное не может знать бесконечного (бога). Посредством чувств мы познаем внешний мир, посредством воспоминаний — мир идеальный. Бесконечное нельзя познать также при помощи разума. Бог может быть познан только посредством экстаза. Экстазом называется состояние, в котором душа освобождается от «материальной темницы», лишается индивидуального сознания и возвращается к своему источнику — богу. В этом состоянии она, созерцая реальное бытие, отождествляется с предметом своего созерцания, т. е. с богом. Таким образом, экстаз выступает как средство общения с богом, при помощи которого (экстаза) душа лишается своей личности и погружается в бесконечное. Если христианские отцы утверждали, что знание о бо-

ге достигается при помощи откровения, то александрийцы говорили, что оно достигается посредством экстаза. Приблизительно ту же роль играет фена у восточных пантеистов. Фена, тленность или уничтожение собственного «я» служит главным средством общения с бесконечным, т. е. с богом.

Наконец, Ахундов указывает на третью ошибку Дж. Руми — признание им бессмертия души: «Еще одна ошибка Моллайи-Руми в том, — пишет Ахундов, — что он верит в душу в том смысле, будто душа после разлуки с телом вечна и будет сливаться с «целым бытием»» (там же, 274). Эта ошибка Руми непосредственно связана с предыдущей, т. е. с признанием фена. Как учили восточные пантеисты, физическая смерть означает лишь уничтожение плоти, а душа бессмертна; освободившись от тела, она возвращается к своему первоисточнику, т. е. к «единому бытию», и в нем продолжает свое существование. Как материалист, Ахундов не признает существования души отдельно от тела, от материи. Душа есть функция мозга, со смертью которого она перестает функционировать, следовательно, душа не может существовать отдельно от человеческого организма.

Следует, однако, отметить, что, несмотря на меткую критику Ахундовым пантеистического учения фена, ему все же не удалось полностью раскрыть религиозно-мистический характер этого понятия. Нельзя признать правильным его утверждение о том, что фена представляет собой лишь «бессмысленное слово». Но тем не менее критика им этого мистического учения имела прогрессивное значение в борьбе против суфизма и пантеизма.



«единое бытие», «которое принимается за божество», по мнению Ахундова, есть только природа (4, 97).

Следует отметить, что Ахундов, говоря о пантеизме, не всегда отождествляет его с идеализмом и поповщиной. Это видно из того, что он к пантеистам наряду с идеалистами относил и Спинозу, но справедливо считал, что такого рода пантеизм ближе стоит к материализму, чем к идеализму. Не удивительно поэтому, что пантеизм Спинозы он противопоставляет идеалистическому, религиозно-мистическому учению мусульманских богословов.

Из всего сказанного мы можем сделать следующий вывод: хотя Ахундов в «Письмах Кемал-уд-Довле», говоря о пантеистах, сочувственно относился к некоторым их идеям, однако его учение коренным образом отличается от учения восточных пантеистов. Единственно, что привлекло Ахундова в пантеизме, — это идея о единстве бытия, которая была истолкована им в духе материализма.

АТЕИЗМ  
КРИТИКА ИСЛАМА

вляясь не только материалистом, но и воинствующим атеистом, Ахундов был первым мыслителем Азербайджана, объявившим смертельную борьбу религии ислама. Его философско-политический трактат «Письма Кемал-уд-Довле» является одним из лучших атеистических произведений в восточной литературе и не потерял своей актуальности и сегодня.

Тщательное изучение идейного наследия Ахундова показывает, что на проблемы антиисламизма и атеизма он обращал особое внимание. Это можно объяснить многими причинами. Прежде всего следует иметь в виду, что религия занимала особое место в истории Востока. Она была той удобной формой идеологии, под флагом которой укрывались всевозможные, не только реакционные, но и прогрессивные, течения. Религия господствовала во всех областях жизни восточных стран. Она была идеологической опорой государственного строя, где все основано на законах и догматах ислама, который определял и оправдывал существующий общественный и государственный порядок. Характеристика Энгельса господствующего положения идеологии католицизма в западноевропейских странах в эпоху средневековья еще в большей





гии и ее догм истолковывалось как выступление против существующего государственного и общественного строя. Фактически так оно и было. Все революционные и оппозиционные движения, направленные против господства арабов и их наместников в эпоху средневековья, носили религиозный характер. Поэтому борьба Ахундова против религии ислама вместе с тем была борьбой против существующего патриархально-феодального строя стран Ближнего Востока, против их общественных и государственных порядков. В письме к Ф. Энгельсу от 2 июня 1853 г. К. Маркс заметил, что характерной чертой восточных стран было то, что история этих стран принимала форму истории религии (см. 2, 73). Однако отсюда вовсе не следует, что история Востока была историей религии. Речь идет о том, что в силу исторических причин, лежащих в конечном счете в экономике страны, действительная история Востока принимала форму истории религии, истории борьбы различных сект и течений.

Необходимость борьбы с религией и то, что этот вопрос стоял в центре внимания Ахундова, объясняются также особенностью его общественно-политической концепции. Как известно, в понимании и объяснении общественных явлений Ахундов, так же как все материалисты до Маркса, был идеалистом. Историю развития общества, причину экономической и культурной отсталости народов он пытался объяснить пагубным влиянием религии. Он считал, что в этом смысле религия играла решающую роль в истории народов. Упадок древневосточной культуры, по его мнению, является результатом нашествия арабов и господства их религии.

Следует заметить, что точка зрения об исключительной, определяющей роли религии в развитии восточных стран была господствующей точкой зрения среди ориенталистов XIX века. Крупнейший русский ученый-востоковед академик В. В. Бартольд писал по этому поводу: «Религии, исповедуемые главными народами Востока — ислам, буддизм, брахманизм и учение Конфуция — казались долгое время единственными источниками их мировоззрения, их государственного и социального строя, с этой точки зрения обсуждалось прошлое, настоящее и будущее различных народов, ею же определялся вопрос о причинах упадка культуры в странах, где жили древнейшие культурные народы» (10, 32).

Эта идеалистическая точка зрения была весьма распространенной среди специалистов-востоковедов. К. Маркс и Ф. Энгельс впервые разрушили эту иллюзию, показав, что на Востоке, так же как и на Западе, не религия является основой жизни и развития общества, а его экономическая жизнь.

Ахундов тоже находился под влиянием этой теории, поэтому не мог правильно объяснить историю развития восточных стран. Так же как и многие восточные мыслители того времени, Ахундов считал, что решающее значение в истории восточных стран сыграла религия ислама. Более того, он видел в исламе главную причину возникновения восточного деспотизма. По мнению Ахундова, весь политический строй на Востоке и в Азербайджане держался только на религии ислама. Поэтому он делал вывод: для того чтобы ликвидировать существующий деспотический общественный и политический

строй на Востоке, необходимо подорвать авторитет ислама, уничтожить фанатизм и суеверие в народе.

Именно этим и объясняется то, что критика религии ислама занимает столь большое место в творчестве Ахундова. В своей автобиографии он писал: «Вскоре я познал, что препятствием для распространения нового алфавита и цивилизации среди мусульманских народов служат мусульманская религия и фанатизм. Чтобы разрушить основу этой религии, уничтожить фанатизм и разбудить народы Азии от тяжелого сна невежества... я приступил к сочинению «Кемал-уд-Довле». «Кемал-уд-Довле» является таким произведением, которое до сих пор не имеет себе равного в своих доказательствах, в открытом разоблачении мусульманской религии» (24, № 490).

## 1. О ПРОИСХОЖДЕНИИ И СУЩНОСТИ РЕЛИГИИ

Ахундов определяет религию как систему взглядов и правил, заключающую в себе три элемента: «веру, богослужение и нравственность» (4, 162). При этом третий элемент, по его мнению, является главным, решающим во всех религиях. «Главная цель всякой религии есть последний момент (нравственность.— Ш. М.), а два первых суть только средства для их приобретения» (там же). В своих произведениях азербайджанский мыслитель дает критику всех трех элементов религии. При этом он высказал глубокую мысль об историчности религиозных представлений человека. Он понимал, что

религия существовала не всегда, она возникла на определенной ступени развития общества и в конечном счете должна исчезнуть, отойти в прошлое. В письме к Джелаледдину Мирзе от 20 мая 1871 г. Ахундов писал, что религия, как и государство, ограничена рамками времени. Был период, когда ее не было, и она не будет существовать вечно. «Государство и религия имеют присущие себе продолжительности существования...» (7, 3, 163),— писал он. Религия создана самим человеком. Божество, описываемое служителями религии, есть создание их собственного воображения.

Как материалист-просветитель, Ахундов полагал, что религия возникла в результате невежества, забитости и беспомощности людей перед стихийными силами природы. Не имея научного представления о Вселенной и ее закономерностях, не умея объяснить явления природы, люди приходили к выводу, что природа, в том числе и они сами, создана и управляется могущественным, отличным от них, но господствующим над ними существом.

Невежество и суеверие — вот главные причины возникновения религии, по Ахундову. Отсюда чисто просветительский вывод: чтобы уничтожить религию, необходимо распространять в народе науку и просвещение.

Мыслитель считал, что большую роль в возникновении и укреплении религиозных представлений играли обман и шарлатанство. Он понимал и политическую роль религии, называл ее источником «гнета и несправедливости». Религия — это выдумка, обман и ложь, говорил Ахундов. Ислам основан на чистом обмане (см. 4, 94). Вожди исламизма не без ведома о



Острые своей критики Ахундов направляет прежде всего против Корана — «священной книги» мусульман, главного источника идеологии ислама. Согласно мусульманской историко-богословской традиции, содержание Корана\*, приписываемое аллаху, определяется как божественное откровение, ниспосланное якобы человечеству через пророка Мухаммеда. Как божественное откровение Коран считается образцом совершенства и мудрости, и на основании этого мусульманские богословы договорились до ненужности изучения наук и всего того, что «не содержится в Коране». Наука давно опровергла версию об извечности и божественном происхождении Корана. Миф об извечности Корана понадобился его творцам для того, чтобы скрыть классовый и социальный характер ислама и выдать его за надклассовую идеологию, якобы продиктованную сверху. Коран, вопреки утверждениям мусульманских богословов, не есть «истинное учение, ведущее из тьмы к свету», а представляет собой свод религиозных догм и правил, предназначенных для одурманивания трудящихся, для удержания их в вечной темноте и рабстве.

Классовый характер ислама наглядно отражен также в его учении о загробной жизни, рае и аде. Сказки о рае и аде выдуманы для того,

---

\* Коран (по-арабски — аль-Кур ан, что значит «чтение») содержит в себе изложение основных догм и образцов ислама, а также правовых и этических норм, регламентирующих общественную и личную жизнь мусульман. Он составлен и канонизирован после смерти Мухаммеда, при третьем арабском халифе Османе (644—656) и вплоть до VIII в. подвергался изменениям (в ссылках на Коран в круглых скобках сначала дается номер источника (19), далее — главы, затем — стихов).

чтобы держать трудящихся в постоянном повинении. «Истинно, это есть великое блаженство,— говорит Коран о рае.— Ради подобного ему— да трудятся трудящиеся» (19, 37, 58—59). Учение Корана о рае и аде явилось орудием в руках господствующих классов, важнейшим средством одурачивания трудящихся, превращения их в безвольных рабов. Ислам прививает человеку упаднические настроения, снижает ценность жизни, проповедует пассивность и апатию. Во имя будущей загробной жизни Коран обязывает трудящихся переносить все невзгоды, насилие, беспощадный гнет эксплуататоров.

Крайне реакционный характер носит догмат о божественном предопределении. К. Маркс писал, что фатализм составляет «стержень мусульманства» (1, 9, 427). Коран отрицает за человеком свободу воли, все зависит от воли бога, он один свободен в своих действиях. Бог, говорится в Коране, «творит, что хочет и что свободно избирает», но у людей «нет свободного выбора» (19, 28, 68).

Коран оправдывает рабство, социальное и имущественное неравенство, классовый гнет и эксплуатацию. Он отстаивает классовое общество как вечное, божественное установление. «Мы,— говорится от лица бога в Коране,— раздаем им жизненные потребности в этой земной жизни, возвышаем одних над другими в степенях, так что одни из них держат других подвластными себе невольниками» (там же, 43, 31). Частная собственность объявляется священной и неприкосновенной. Коран предупреждает бедняков, чтобы они не пытались посягнуть на собственность богачей. В то же время Коран про-

4 Ш. Ф. Мамедов



поведует покорность, терпение, смирение. Имущественное и социальное неравенство установлено аллахом. «Будь покорен своей судьбе, будь терпелив в несчастии, какое постигнет тебя: это одна из непрременных доль наших», — говорит Коран (там же, 31, 16).

Мифы Корана о сотворении мира из ничего, о сущности и назначении человека, о том, как устроен и развивается мир, конечно, не могли удовлетворить представителей прогрессивной мысли Востока. Великие восточные мыслители аль-Кинди, аль-Бируни, Ибн-Сина, Ибн-Туфейль, Омар Хайям и другие, развивая материалистические тенденции античной философии, выдвигали и отстаивали положения, противоречащие учению Корана, и по существу подрывали философские основы ислама.

Выдающийся арабский философ аль-Кинди скептически относился к Корану, находя в нем массу противоречий, отсутствие правильного стиля, изящества и порядка. Гениальный Ибн-Сина считал, что мир не создан богом из ничего, как учит Коран, а возник в процессе естественного развития, в силу непреложной необходимости, путем эманации. Учение Ибн-Сины о вечности и несотворенности материального мира имело огромное прогрессивное значение, и не удивительно, что мусульманское духовенство предало его проклятию, усматривая в нем опасную ересь. Выдающийся представитель естествонаучной и философской мысли народов Средней Азии Абу-Рейхан аль-Бируни отвергал религиозные представления о мире, критиковал мусульманских схоластов за то, что они знание подменяют верой, требовал невмешательства религии в дела науки. Учение Корана о преопределении кри-

тиковал выдающийся арабский поэт и философ Абу-ль-Ала аль-Ма ари, писавший, что если действие преступника predetermined, то не будет ли наказание его жестоким произволом? Гениальный поэт и мыслитель Омар Хайям высмеял учение Корана о сотворении мира богом, о фатальной зависимости людей от воли бога:

Жизнь сотворивши, смерть ты создал вслед за тем,  
 Назначил гибель ты своим созданиям всем,  
 Ты плохо их слепил? Но кто тому виною?  
 А если хорошо, ломаешь их зачем?

И хотя Ахундов в своей критике ислама и его идеологии опирался на прогрессивных мыслителей Востока, однако и здесь он пошел значительно дальше их. В отличие от них Ахундов не ограничился разоблачением отдельных сторон религии и дал более полную ее критику.

## 2. РЕЛИГИЯ — ВРАГ ДУХОВНОГО ОСВОБОЖДЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА

Ахундов подвергает критике легенду о вечности и божественном происхождении Корана и его догматов. Как мы уже говорили, догмат о несотворенности Корана был одним из главных аргументов, которым пользовались мусульманские богословы для доказательства особой роли ислама как божественного откровения. Исходной точкой для Ахундова служит отрицание существования бога и всех сверхъестественных сил. В природе нет места сверхъестественным явлениям. Богу абсолютно нечего делать во Вселенной, она не нуждается в нем. А если нет бога, то не может быть и речи о его «откровении»

или «послании», каким является, по мнению богословов, Коран. О божественности Корана свидетельствует якобы и то, что Коран является образцом мудрости, изящества и красноречия. Разоблачая эту версию, Ахундов писал: «Допустим даже, что Коран есть самое изящное и красноречивое прозаическое произведение, написанное на арабском языке, но из этого еще нельзя делать вывода об его сверхъестественности и чудесном происхождении, ибо всякое изящное и красноречивое творение есть непременно плод врожденного таланта какого-нибудь человека» (4, 48). Священная книга составлена людьми. Автором Корана Ахундов считал Мухаммеда, основателя ислама. Он характеризует пророка как умного, энергичного и ловкого человека, который придумал новую религию ради исполнения своих эгоистических целей. Мухаммед, говорит Ахундов, «до высшей степени был честолюбив, властолюбив и славлюбив; умом, талантом и энергиею он превосходил всех своих современников; в красноречии никто с ним соперничать в состоянии не был...». Он не знал наук, не имел понятия о современной цивилизации, но зато «с умыслом приписывал все свои действия божьей воле, чтобы самому быть свободным от нареkania за несообразность, погрешность, неуместность и преступность своих действий». «Алкоран с начала до конца есть произведение собственного его воображения» (там же, 124). При этом Ахундов подчеркивает, что Мухаммед и его сподвижники, создавая свою религию, преследовали определенные корыстные цели. Они хотели подчинить невежественные арабские племена своему влиянию. Но в этот период арабские племена были разобщены и

разбросаны по всей Аравии, «единство между их разрозненными племенами могло сохраниться только под влиянием религиозного фанатизма. Когда появляется между ними какой-нибудь фанатик-пророк, тогда они все собираются под его знамя, признают его волю священной, повинуются ему беспрекословно и по его приказанию разоряют страны и покоряют царства. Первым из арабов, который вполне понял характер арабов, был основатель ислама Мухаммед, объявивший себя пророком...» (там же, 41—42).

Ахундов развенчивает легенду Корана о священной миссии мусульманского пророка, показывает его как представителя определенных слоев арабского общества, поставившего своей целью использовать религию в интересах кучки имущих. Религия служила одним из главных мотивов организации арабских завоевательных войн. «Пророк часто отправлялся на грабеж и разбой, — говорит Ахундов, — под предлогом похода против неверных...» (там же, 115).

Таким образом, Коран, по мнению Ахундова, — это собрание нелепых, фантастических сказок, напоминающих сказки из книги «Тысяча и одна ночь». Он составлен простыми смертными, в нем нет ничего сверхъестественного. Творцы Корана, составляя священную книгу, преследовали вполне определенные земные цели, заботились прежде всего о своих личных интересах.

Ахундов разоблачает легенду Корана о боге как всемогущем творце Вселенной. Она, эта легенда, противоречит науке, которая учит, что окружающий нас материальный мир не создан богом или какой-либо другой сверхъестественной силой, а возник естественным путем, существует

сам по себе, на основе своих собственных законов. Все, что существует, занимает определенное место, существует во времени, познается при помощи органов чувств. Божество же, согласно Корану, представляет собой духовное начало, не подчиняющееся законам пространства и времени; она невидимо, неосязаемо и неощутимо, его нельзя познать при помощи органов чувств и разума.

На земле, пишет Ахундов, действует закон, согласно которому все тела должны быть видимыми и осязаемыми. На основании этого закона все сверхъестественные явления должны считаться невозможными, а всякие боги, ангелы, духи, дьяволы — мифическими и воображаемыми существами (см. 4, 92).

Ахундов высмеивал учение религии о чудесах, откровениях и других сверхъестественных явлениях, призывал людей не обманывать себя этими баснями. «Пора вам знать, что сны и толкования их нелепы и не имеют никакого значения и влияния на мирские дела, потому что сны не что иное, как работа мозга во время неглубокого почивания. Пора не верить никаким чудесам, сверхъестественным явлениям, знамениям и откровениям, потому что в настоящую эпоху физика и естественные науки дошли уже до такого совершенства в Европе, что по их указаниям невозможность подобных явлений становится для каждого здравомыслящего человека очевидною и доказательства об их невозможности принимаются в разряд аксиом. Если в настоящую эпоху кто-нибудь без сознания станет приписывать себе силу чудотворца, то мы сочтем его помешанным или сумасшедшим» (там же, 131). А если кто-либо сознатель-

но стал бы выдавать себя за чудотворца, продолжает Ахундов, то он, «без сомнения, лжец и подлец» (там же, 132).

Ахундов беспощадно разоблачает учение Корана о справедливости и правосудии аллаха. Если бог существует и он действительно правосуден, то зачем же он допускает рабство? Рабство противно человеческой природе, но тем не менее оно существует. И разве справедливо сделать одного господином, а другого рабом? «Разве подобает его правосудию сделать Ивана или Василия пророком, а меня его последователем? Не доказывает ли это пристрастия? Сделать Франца имамом, а меня позорным его рабом? Василий и Франц до создания их какое преимущество имели против меня, что удостоились такого предпочтения? Разве подобает правосудию создателя, что он в день два-три раза с удовольствием рассылает своего агента Гавриила к тем и другим избранникам, а ко мне ни разу не посылает его? Разве подобает правосудию создателя рождать имамов через ляжку материнскую, а меня — через гнойное, нечистое материнское влагалище? Создать одного бараном, а другого волком, одного фазаном, а другого ястребом?» (4, 101—102). Если судить по тем божественным предписаниям, которые приведены в Коране, то аллах встает перед нами как бесчувственный эгоист, жестокий и безнравственный убийца. Только безжалостный террорист и кровопийца мог выдумать стих Алкорана: «Убейте беспощадно всех тех, которые верят во многобожие». По приказанию аллаха пророк осаждал замок евреев, приказывает зарезать всех мужчин (700 человек), а жен и детей их превратить в рабов.

Бесчеловечный, отвратительный характер мусульманского бога становится еще более очевидным, по Ахундову, когда мы узнаем о том, какие наказания он предписывает людям в загробном мире. В «Письмах Кемал-уд-Довле» Ахундов приводит описание ада, данное в «священных преданиях» мусульман. Согласно этому описанию, ад состоит из семи отделений: Джегеннем, Сеир, Секер, Джегим, Леза, Гутеме и Гавие. В Джегеннеме есть ущелье, в котором имеется 70 000 зданий, в каждом здании находится 70 000 келий, в каждой келье — 70 000 черных змей, в желудке каждой змеи — 70 000 кувшинов, наполненных ядом. Жар адского огня в 70 раз превосходит жар огня земного мира. Кроме того, в Джегеннеме есть 40 углов, в каждом углу лежат 40 змей, в желудке каждой змеи лежит 330 скорпионов, а в жале каждого скорпиона находится яд в количестве, достаточном для наполнения 330 кувшинов.

В Джегеннеме есть колодец: если открыть кратер этого колодца, то из него будет извергаться страшное пламя; сверх того, там есть гора из меди, которая называется Сеудом, и река из расплавленной меди, течение которой берет начало из названной горы. Жар и зловоние, распространяемые той горой, до того нестерпимы, что обитатели ада от них постоянно издают вопли. Пища в аду состоит из закума — горчайшего зелья, а питье — из горячего дегтя и гамима, — питье, от зловония которого может погибнуть весь род человеческий.

Одежда адских обитателей состоит из расплавленной меди и привязана к телу огненными цепями, ноги же их подкованы огненными под-

ковами, от жара которых кипит мозг в их черепах. Вообще страдания и муки в аду необъяснимы словами. Обитателей ада часто сажают на раскаленные камни, тогда их тела жарятся, превращаясь в пепел, но тут же по воле бога им снова возвращается жизнь, и они снова подвергаются адскому мучению (см. 4, 67—68). «Смерть для обитателей ада невозможна: если бы они могли умереть, то освободились бы от мучения. Продолжительность одного дня в аду равняется 1000 годам здешнего мира. Обитатели ада просят бога вновь возвратить их из ада в здешний мир, обещая на этот раз творить добродетель, но бог отвечает: «Разве в первый раз на земле я не даровал вам жизни и разума, чтобы вы могли подумать о своей будущности? Разве я не присылал к вам пророков-устрашителей? Теперь оставайтесь в муках, вам нет пощады и помилования» (там же, 69).

Таково наказание бога. «Можно ли называть такого бога правосудным,— спрашивает Ахундов,— когда его мера наказания в миллион раз превышает меру преступления? Согласуется ли это его действие с тем его качеством, что он источник милосердия, источник блага, источник щедрости и милости?» Если бог имел в виду поступить с людьми так жестоко, пишет Ахундов, то зачем он их создал? «Если ад действительно существует, то бог является каким-то ненавистным, отвратительным существом и каким-то страшным тираном» (там же, 70).

Ахундов видел связь религии с деспотизмом. Деспотом он называет самого бога. Бог — первый деспот. Бог поступает с людьми как жестокий тиран, а земной деспот совершает свои гнусные дела от имени бога и религии. Небесный



деспотизм служит образцом для земного. Религия — это опора деспотизма.

Религия, по мнению Ахундова, не может служить также основанием морали и нравственности. Нам предлагают, говорит Ахундов, во всем подражать богу как носителю идеально чистой морали, как источнику добродетели и справедливости. Но бога нельзя считать образцом нравственного существа. Наоборот, он является носителем безнравственности. На многочисленных примерах Ахундов показывает, что бог — это далеко не добродетельное существо: он эгоистичен, завистлив, мстителен, лицемерен, самолюбив. Разве может такой бог служить образцом человеческой морали и нравственности? Разве религия, которая признает существование такого бога и требует его признания и беспрекословного выполнения всех его наставлений, может служить основой человеческой морали и нравственности? Конечно, нет. Религия способствует развитию раболепия, низкопоклонства, лицемерия и других отрицательных моральных качеств (см. 4, 38). Она оправдывает несправедливые общественные отношения, освящает деспотизм и произвол господствующих классов.

Иные думают, говорит Ахундов, что страх адского огня и надежда на райские наслаждения могут служить основанием добродетели. Эти люди глубоко заблуждаются. Ибо страх, внушаемый адом, и надежда на райские наслаждения сами по себе не могут сдерживать от преступления. Более надежным основанием воздержания от преступления является «страх полицейского преследования, судебного наказания, а также боязнь общественного мнения, чувство чести и самолюбия, здравый рассудок и более



в руках восточных и западных правителей в проведении агрессивной, захватнической политики. Под предлогом «войны за веру» истреблялись целые народы и государства. Своим учением о мусульманской исключительности ислам сеял вражду между народами.

Говоря об этой черте ислама, К. Маркс и Ф. Энгельс писали: «Коран и основанное на нем мусульманское законодательство сводят географию и этнографию различных народов к простой и удобной формуле деления их на две страны и две нации: правоверных и неверных. Неверный это — «харби», враг. Ислам ставит неверных вне закона и создает состояние непрерывной вражды между мусульманами и неверными. В этом смысле пиратские корабли берберских государств были священным флотом ислама» (1, 10, 167).

Мусульманское учение о «войне за веру» не раз служило на пользу колониальной политике империализма — «разделяй и властвуй». Так, этим учением воспользовались английские империалисты в 1947 году для разделения Индии на Индийский Союз и Пакистан, который в 1953 году был объявлен Исламской Республикой. При разделе Индии были спровоцированы погромы, кровавые столкновения, во время которых сотни тысяч человек были убиты или ранены, миллионы — изгнаны с родной земли, лишены крова и имущества.

Учение о мусульманской исключительности Ф. Энгельс считал одной из важнейших особенностей ислама. В статье «Бруно Бауэр и раннее христианство» он писал: «В то время как Рим и Греция в этом отношении проявляли терпимость, на Востоке свирепствовала система

религиозных запретов, которая не мало способствовала наступившему в конце концов упадку. Люди двух разных религий — египтяне, персы, евреи, халдеи — не могут вместе ни пить, ни есть, не могут выполнить совместно ни одного самого обыденного дела, едва могут разговаривать друг с другом. Это отделение человека от человека было одной из основных причин гибели Древнего Востока» (1, 19, 313).

Подвергая уничтожающей критике учение ислама о мусульманской исключительности, Ахундов указывал, что одним из могучих средств цивилизации является общение между народами и связь между странами. Религия ислама категорически запрещает мусульманам общаться с другими народами, а между тем в мире всякое познание приобретается заимствованием от других народов (см. 4, 70). Религия ислама запрещала иноверцам посещать Аравийский полуостров, так же как мусульманам было запрещено выйти за пределы Аравийского полуострова.

Таким образом, мусульмане были изолированы от цивилизованного мира. От кого же они могли заимствовать познание и развитие? К ним имеют доступ только их единоверцы, многому ли они могут научиться у них? Они поневоле должны оставаться в невежестве. В этом Ахундов усматривал одну из главных причин застоя науки и культуры на Востоке. Народы мира не могут жить изолированно друг от друга. Культура любого народа не может развиваться в замкнутом кругу, вне связи с культурой других народов и стран. Она должна обогащаться достижениями всех народов и стать достоянием всего человечества.

Выступая против человеконенавистнических установлений ислама, запрещающих мусульманам общаться с другими народами, Ахундов обращался с гневным вопросом к проповедникам ислама: «...зачем не пускаете его (народ.— Ш. М.) общаться с другими нациями и заимствовать у них науки и искусства? В здешнем мире всякое познание приобретается заимствованием его от других народов, отличающихся им, а вы, проповедники, посредством ваших вздоров лишаете народ всевозможных земных благ, держите его в постоянном застое, загорживаете ему путь к прогрессу, ко всякому жизненному удовольствию и вечно твердите ему с мечетских кафедр: «Не играй на музыкальных инструментах — грешно; не слушай музыки — грешно; не изучай ее — грешно; не устраивай театра — грешно; не ходи туда — грешно; не танцуй — грешно; не гляди на танцы — грешно; не слушай пения — грешно; не играй в шахматы — грешно; не играй в нарды — грешно; не рисуй портретов — грешно; не держи у себя в доме бюстов — грешно!»» (4, 70—71).

Разоблачая реакционную сущность религии, Ахундов в то же время бичевал вредные, реакционные обычаи и обряды ислама: пост, молитву, паломничество, шахсей-вахсей и др.

Критикуя обряды и обычаи ислама, Ахундов отмечает прежде всего бесполезность и вред этих установлений: пост вреден для организма и вызывает различные болезни, молитва отнимает много времени и отвлекает от полезного труда, паломничество в Мекку требует больших денежных затрат, подрывает здоровье, «ускоряет смерть». «Была ли хоть раз какая-нибудь польза от сборища народов в Мекке во все вре-

мя существования исламизма? А вред очевиден: ежегодно сколько миллионов денег тратится на это путешествие, сколько мальчиков и девушек осиротеют, лишившись своих отцов в этом путешествии, сколько жен овдoveют, потерявши своих мужей...» Что касается обряда жертвоприношения, то «от зловония зарезанных там по обязательному обряду жертвоприношения более ста тысяч баранов ежегодно в одно время воздух заражается и производит холеру, которая распространяется отсюда по всему миру» (4, 126—127).

Объясняя вред мусульманского поста (уразы), Ахундов при этом ссылается на авторитет Ибн-Сины. «Прославленный в медицине мудрец Абу Али Синай,— пишет Ахундов,— сказал, что месяц голодания не имеет иного смысла, как искусственное вызывание различных недугов». В то же время Ахундов ошибочно полагал, что некоторые обряды (омовения, обрезание) составляют исключение, так как с точки зрения медицины признаются полезными. Что же касается всех остальных обрядов, то «бесполезность их очевидна» (там же, 125).

Особенно подробно останавливается Ахундов на мусульманском религиозном обряде, известном под названием «шахсей-вахсей», который имеет большое распространение у мусульман-шиитов. Сущность этого обряда состоит в следующем. Как известно, после смерти основателя ислама Мухаммеда появились различные группировки (секты), которые вели между собой кровавую борьбу за руководящую роль в мусульманском государстве.

Вожди этих группировок обычно выдавали себя за наместника Мухаммеда. В 680 г. по

приказанию арабского халифа Езида был убит ближайший родственник пророка — Хусейн (сын Али), который пользовался большим влиянием у мусульман-шиитов и был опасным соперником Езида, претендующего на престол. Вот этот день — день гибели Хусейна был объявлен мусульманами-шиитами священным днем, и каждый год месяц магаррам\* считался месяцем траура. В течение этого месяца правоверные мусульмане не бреются, не моются, воздерживаются от всяких увеселений и зрелищ. В этот период устраивается огромное шествие верующих мусульман-шиитов, которое сопровождается религиозными представлениями. В последний день этого месяца многие верующие наносят себе раны холодным оружием, рвут на себе одежду, истязают себя, выражая этим свою печаль и горе.

По поводу этого обряда Ахундов пишет: «Разве мало у нас самих горя, чтобы еще тратить время на воспоминание события, которое совершилось за 1000 лет и более тому назад? Какая польза от этого, кроме вреда? Мы тратим время, отвлекаемся от житейских занятий, кормим дармоедов-рассказчиков, ничем не занимающихся, кроме выдумок отвратительно нелепых басен и легенд, необходимых им для прикрашивания своих рассказов» (там же, 134).

Выступая против исполнения религиозных обрядов и обычаев, Ахундов призывал людей заниматься «серьезными делами», чтобы идти по пути прогресса и цивилизации.

---

\* Период, длящийся приблизительно со второй половины сентября до второй половины октября.





мужчине распоряжаться женой как ему заблагорассудится. Он мог избить ее до смерти, и никто не имел права вмешиваться в это дело. Женщин покупали и продавали, как товар.

Образование признавалось вредным для женщин. Чем женщина невежественнее, тем она послушнее. Заключение брака по существу было торговой сделкой; обязательной при заключении брака считалась плата калыма, после чего женщина становилась собственностью мужчины. Рабское положение женщины закреплялось еще и тем, что правом развода располагал только мужчина. Достаточно было ему трижды повторить такие фразы, как «Выйди вон», «Ты разведена» или «Я отдаю тебя твоему семейству», и развод считался состоявшимся. Традиционный ислам узаконивал многоженство, продажу невест, выдачу замуж малолетних, затворничество и т. п.

Особенно унижительным и вредным было предписание Корана о женском затворничестве и ношении покрывал. Законы шариата требовали, чтобы все девушки, достигшие 9—10-летнего возраста, носили чадру (паранджу). Ахундов одним из первых в Азербайджане и на Ближнем Востоке выступил против учения ислама о затворничестве, за свободу и равноправие женщин, связав этот вопрос с общим вопросом — борьбой против деспотизма и религии. Он доказал, что борьба за освобождение и равноправие женщин есть борьба против религии ислама. Говоря о происхождении обычая женского затворничества и ношения покрывал, Ахундов полагал, что он установлен Мухаммедом, и связывал его с некоторыми случаями из личной жизни пророка.

Ахундов подробно говорит, какой большой вред приносит этот обычай. В результате этого мужчины в странах Востока лишены «удовольствия женского общества», «пристрастны к мужеложству... этому гнусному пороку» (4, 144). Кроме того, мужчины, живущие вне женского общества, становятся жестокими, грубыми. Затворничество приносит колоссальный вред и самим женщинам. Они остаются без образования, без воспитания, постоянно подвергаются различным болезням — от сидячей жизни взаперти, без движения. Затворничество и многоженство — величайшая несправедливость по отношению к женскому полу. Многоженство порождает вечную ненависть между братьями и сестрами, родившимися от разных матерей. Кроме того, оно, по Ахундову, является одной из причин медленного роста народонаселения среди мусульман.

Ахундов в своих произведениях не только пытался теоретически обосновать равноправие женщин, но и стремился указать пути раскрепощения женщин-мусульманок и приобщения их к активному общественно полезному труду. Он требовал, чтобы женщины были освобождены от ига догматов Корана, получили возможность наравне с мужчинами участвовать в общественной и государственной жизни. Для этого, по его мнению, необходимо прежде всего приобщить женщин к наукам и просвещению. Женщины, говорил Ахундов, во всех отношениях должны иметь одинаковые права с мужчинами, с них нужно снять чадру и воспитывать так же, как мужчин.

Ахундов мечтал увидеть то время, когда женщина-азербайджанка, освободившись от цепей

религии и фанатизма, вместе с чадрой сбросит с себя всю мерзость старого мира; став наравне с мужчиной, будет полноправным членом общества. Большой интерес в этом отношении представляет докладная записка Ахундова на имя действительного статского советника Н. И. Барановского с просьбой о принятии его дочери Ниса-ханум в Тифлисский девичий институт. В ней Ахундов говорит о пользе светского образования и воспитания женщин и вопреки всем обычаям и запретам ислама просит определить свою дочь в русскую светскую школу. В этом прошении Ахундов писал:

«По сведениям, более или менее извлеченным мною из сочинений цивилизованных народов, я убеждаюсь, что образование женского пола по европейскому воспитанию имеет неисчислимые плоды в отношении благосостояния семейства человеческого рода. К сожалению, мои единоверцы во всех мусульманских странах, особенно в Закавказском крае, чужды этого убеждения, они не только считают образование женского пола бесполезным, но даже многие из них утверждают, что оно вредно ему в отношении нравственности. Тогда, как оказывается, что невежественные женщины более порочны в нравственности, чем благовоспитанные их сестры...

Личная польза женского пола от европейского образования очевидна, но вместе с тем оно, по моему разумению, кажется даже одним из средств сближения нового поколения мусульман в Закавказском крае с европейцами в понятии и образе жизни, ибо известно, что дети первые впечатления в жизни получают от своих матерей, и ежели последние будут воспитаны



хранении и распространении религиозных суеверий и фанатизма. Духовенство он называл «источником заразы», «бичом человечества», а улемов, мулл и других служителей религии — шарлатанами (см. 4, 61).

Читая книгу Г. Т. Бокля «История цивилизации в Англии», Ахундов обращал внимание на те места, в которых автор нападает на религию и духовенство, делал многочисленные пометки и замечания на полях, выражая свое согласие с ним. Так, Ахундов обратил внимание на следующие слова английского мыслителя: «Если оба (религия и духовенство.— *Ред.*) были связаны между собою одинаковым происхождением, оба должны были и падать вместе. Если бы дерево жизни было действительно испорчено, что могло давать только ядовитые плоды, мало было бы пользы подрубать сучья, подрезывать ветви; лучше было бы одним мощным усилием с корнем вырвать его из почвы и обеспечить здоровье общества уничтожением самого источника заразы». Подчеркнув это место, сбоку на полях Ахундов пишет: «Отлично» (24, № 684).

В своих художественных произведениях, особенно в повести «Обманутые звезды» и других, Ахундов бичует жульничество, лицемерие и ханжество духовенства, показывает фанатизм, невежество и суеверие забитого, эксплуатируемого населения, так легко обманутого пустыми баснями служителей религии — этих злейших «врагов цивилизации».

Таким образом, мы установили, что Ахундов был первым азербайджанским мыслителем, подвергшим уничтожающей критике религию вообще и религию ислама в частности. Религию критиковали и до Ахундова. Но это была критика отдельных сторон ислама, не затрагивавшая, однако, его основы. Заслуга Ахундова состоит в том, что он подверг критике религию ислама с позиций материализма и атеизма. Он считал, что религия — продукт исторического развития общества. Основная причина ее возникновения — невежество и суеверие. Большую роль сыграли также обман и надувательство. Религия — орудие господствующих классов для духовного порабощения трудового народа, опора деспотизма. Религия и наука несовместимы. Религия тормозит развитие человеческого общества, она является главной причиной отсталости восточных стран. Ахундов дал блестящую критику ислама и его учения о загробной жизни.

Однако атеизм Ахундова был ограниченным. Это был просветительский атеизм, философской основой которого служил механистический и метафизический материализм. Будучи идеалистом в области понимания общественных явлений, Ахундов не дошел до понимания социальных и классовых корней религии. Религиозные представления рисовались ему как результат невежества и обмана. Отсюда вытекало, что достаточно просветить народ, распространить в нем науку и просвещение, и религия исчезнет как дым. Отсюда абстрактный призыв к разуму и просвещению.

Однако в условиях религиозного Востока XIX в. атеизм Ахундова, его борьба против религии и религиозного фанатизма, его блестящая антирелигиозная пропаганда были, несомненно, делом революционным, ибо подрывали один из существенных устоев восточного деспотизма. Критика ислама, которая дана в произведениях Ахундова, имеет актуальное значение и для настоящего времени.

ПРОГРАММА СОЦИАЛЬНЫХ  
ПРЕОБРАЗОВАНИЙ

Анализируя атеизм азербайджанского мыслителя, мы уже отметили, что борьба Ахундова против религии ислама явилась одновременно борьбой против феодализма, всех его идеологических надстроек — государства, права, морали и т. д. Как известно, критика религии при феодализме и капитализме означает в то же время критику тех общественных отношений, порождением которых она является. Говоря об этом, К. Маркс писал: «Критика неба превращается, таким образом, в критику земли, критика религии — в критику права, критика теологии — в критику политики». «Следовательно, борьба против религии есть косвенно борьба против того мира, духовной услугой которого является религия» (1, 1, 415; 414—415).

В своих произведениях Ахундов выступил против феодально-крепостнических отношений, разоблачил пороки общественного и государственного строя восточных стран, дал глубокую критику восточного деспотизма, одного из самых безобразных видов деспотизма вообще, бичевал произвол и самодурство феодалов.

В. И. Ленин в статье «От какого наследства мы отказываемся?» говорил о трех характерных



чертах, присущих русским просветителям: горячей вражде к крепостному праву и его порождениям в экономической, политической, социальной и юридической областях; горячей защите просвещения, самоуправления, свободы, всесторонней демократизации России; отстаивании интересов народных масс, главным образом крестьян, искренней вере в то, что отмена крепостного права и его остатков принесет с собой общее благосостояние и искреннее желание содействовать этому (см. 3, 2, 519). Эти черты в основном были присущи и деятельности Ахундова. Несмотря на некоторые особенности, связанные с условиями исторического развития Азербайджана, азербайджанские мыслители, в том числе и Ахундов, в своей деятельности опирались в основном на те же принципы, какими руководствовались русские прогрессивные мыслители 60-х годов.

## 1. О ПРИЧИНАХ ОБЩЕСТВЕННОГО ПРОГРЕССА

Как известно, восточная историография, подобно другим отраслям науки и философии, находилась под влиянием ислама. Восточные мыслители эпохи феодализма и частично Нового времени искали исходные причины исторических событий в божественной воле «провидения» или в действиях пророков, имамов, царей и т. п., причем действия этих последних также объясняли «волей всевышнего». Особенно пагубное влияние на историческую науку оказывала догма ислама о божественном предопределении. Все, что происходит и будет происходить в будущем, заранее предопределено богом; история

есть не что иное, как проявление божественной воли. С этой точки зрения объясняли не только все события общественной жизни, но и судьбу каждого индивидуума. Провиденциализм, фатализм ислама совершенно исключают понятие исторического развития, общественного прогресса, отрицают свободу, активную роль народных масс и личности в истории.

В борьбе с теологической, религиозно-мистической историографией ислама Ахундов пытался дать «естественное» объяснение хода истории, общественной жизни. Он доказывал, что история общества есть естественный процесс, совершающийся на основе определенных законов. Решительно выступая против идеи провиденциализма и божественной предопределенности, азербайджанский мыслитель указывал, что в истории, так же как и в природе, господствует естественная закономерность, а не божественная воля, как об этом твердят мусульманские богословы.

В противовес авторитетам мусульманской религии, проповедовавшим метафизическую теорию о неизменности и фатальной предопределенности исторических событий, Ахундов отстаивал идею общественно-исторического прогресса, который он понимал как процесс постепенного развития от низшего к высшему, от простого к сложному. Человечество прошло длинный путь эволюции, пока достигло современного уровня развития (этапы варварства, дикости и т. п.). Люди не всегда были такими, какими являются в настоящее время, они долгое время жили в состоянии дикости и варварства. «Тысячелетиями Америка оставалась на другом полушарии, миллионы людей... в та-  
6\*

мошних лесах жили как дикие животные, в совершенной наготе...» (4, 103).

Современная цивилизация является результатом многовекового исторического развития, в создании ее принимали участие все народы мира. Она впервые возникла в странах Востока. Ее основателями «были древние греки, византийцы, египтяне, персы и индийцы» (там же, 160). И в эпоху средних веков восточные народы шли впереди народов Западной Европы в отношении развития наук, но «...науки эти между христианами по причинам, известным историкам, находились как бы в усыплении; арабы только пробудили их, потом как сами они, так и их последователи окончательно лишились этого дара, который сделался уже достоянием христиан» (там же). С тех пор Восток, говорит Ахундов, утратил свое бывшее величие и превосходство, уступив место Европе.

Каковы причины европейского прогресса и в то же время крайней отсталости мусульманских народов? Может быть, восточные народы вообще не способны к развитию, к самостоятельной творческой деятельности? Может быть, у них нет природных дарований? «Нет, это совсем не так,— пишет Ахундов.— Если по своим природным дарованиям исламские народы и не стоят выше европейцев, то, во всяком случае, не уступают им. А если они отстают от европейцев в области цивилизации, то причина этого кроется в том, что у исламских народов отсутствуют средства, промышленность и науки» (5, 369).

Ахундов категорически отмечает клевету буржуазных теоретиков на народы Востока. Эти народы показали свои способности, когда со-

здавали образцы материальной и духовной культуры в древности, когда двигали вперед науку в эпоху раннего средневековья. И придет время, говорит Ахундов, они ликвидируют свою отсталость и наверстают упущенное. Но пока между Востоком и Западом целая пропасть.

Главной причиной преуспеяния европейских народов Ахундов считает развитие науки и просвещения. «Порядки европейских народов,— пишет он,— это прямой результат разных научных знаний» (там же, 368). Наука и знание — решающее условие развития экономической, политической и нравственной жизни народов. Приобретение знаний и изучение наук являются не только главным средством для обеспечения нашей жизни и наших житейских потребностей. Оно является также «одним из испытанных на практике средств для улучшения нашего поведения, образа жизни и для улучшения нашего отношения к окружающим» (там же, 354).

Однако в произведениях Ахундова встречается ряд высказываний, свидетельствующих о том, что в последний период своей жизни он уже начал понимать и роль экономического фактора в развитии общества. Большой интерес представляет в этом отношении его статья «О человеческих потребностях». В этой статье, написанной, по-видимому, в 1877—1878 гг., Ахундов, говоря о характере капиталистического производства, о том, что ускоренное развитие производства без учета потребностей населения неминуемо приводит к кризисам, указывает, что в жизни человечества имеются тройкого рода потребности: потребность физическая, умственная и духовная. Физическая потребность удовлетворяется тем, что люди добывают себе пищу, одеж-

ду, строят жилища. «Что способно удовлетворить физическую потребность? Одежда, питание, жилище и обеспеченность. Умственная потребность удовлетворяется изучением наук, познанием законов и тайн природы... Духовная потребность человека удовлетворяется чувством любви к семье, чувством любви к родственникам и друзьям, любовью к своей родине» (4, 215).

Очень важно подчеркнуть, что из всех потребностей Ахундов выделяет первую, т. е. материальную потребность, которой он придает решающее значение в жизни людей. «Средства, нужные для удовлетворения первой, то есть физической потребности, как было сказано выше, — пишет он, — являются первостепенной, важной жизненной необходимостью» (там же).

В. И. Ленин писал, что прежние, домарксистские исторические теории имели два главных недостатка: «Во-1-х, они в лучшем случае рассматривали лишь идейные мотивы исторической деятельности людей, не исследуя того, чем вызываются эти мотивы, не улавливая объективной закономерности в развитии системы общественных отношений, не усматривая корней этих отношений в степени развития материального производства; во-2-х, прежние теории не охватывали как раз действия масс населения» (3, 26, 57).

Эти же недостатки прежних исторических теорий целиком и полностью могут быть отнесены и к Ахундову. Не понимая материальных причин развития общественного сознания, он искал причину изменения идей в развитии разума, в распространении просвещения.

Ахундов в условиях экономической отсталости тогдашнего Азербайджана не смог еще стать

на позиции материалистического понимания истории. Но очень важно отметить, что он уже начал понимать роль экономического фактора в жизни общества и пришел к мысли, что материальные потребности являются «первостепенной жизненной необходимостью».

## 2. КРИТИКА ФЕОДАЛЬНОГО СТРОЯ И ВОСТОЧНОГО ДЕСПОТИЗМА

Ахундов был выразителем интересов трудящихся масс Азербайджана и с этих позиций подверг критике современное ему общество. Его пьесы, философско-политический трактат «Письма Кемал-уд-Довле» явились обвинительным актом общественному и государственному строю, который существовал в то время в Азербайджане и на всем Ближнем Востоке.

«Письма Кемал-уд-Довле» начинаются следующими знаменательными словами, полными любви и уважения к народу и ненависти к его угнетателям: «Любезнейший друг, Джелал-уд-Довле! Вот наконец я послушался твоего совета и, совершив путешествие по Англии и Франции, возвратился в землю персидскую. Но это возвращение меня отнюдь не порадовало, а, напротив, вызвало раскаяние. Было бы лучше, если бы я не возвращался на родину, по крайней мере я не сошелся бы со своими единоверцами и ничего бы не узнал об их грустном, безвыходном положении, при виде которого сердце мое сжалось от печали» (4, 33).

Ахундов видел отсталость Ирана и других восточных стран и пытался дать объяснение этому факту. Он делил историю Ирана на два

периода: первый период — до завоевания арабами и принятия ислама, второй — после арабских завоеваний, когда ислам становится государственной религией Ирана. Ахундов идеализировал древний период Ирана, называя его раем, золотым веком, «периодом счастья и благоденствия» его народа. «О, Персия! Куда девалось твое прежнее могущество и благоденствие, которые составляли твою гордость во времена Джемшида, Кештясба, Ануширована и Хосроя-Первиза» (4, 33—34). Этот период прошел. Теперь, говорит Ахундов, Иран представляет печальную картину. Земля его, некогда благодатная, лежит в развалинах, народ иранский — в неволе, влачит жалкое существование. Сыны Ирана находятся как бы сжатыми в тисках: с одной стороны, давит необузданный деспотизм государства, а с другой — грубый фанатизм духовенства.

«А чего достигла ты теперь, о несчастная Персия! Посмотри на твой народ, который вследствие угнетения своими деспотами-правителями и жесточайшей бедности» доведен до изнеможения, вынужден скитаться по чужим странам, проводя жизнь в нищете и скорби. Везде он пренебрегаем, унижен и несчастен (см. 4, 38). Ахундов с негодованием и болью в сердце говорит о том, что никто не хочет думать об этом народе, никто не заботится о его освобождении.

Подобно материалистам домарксовского периода Ахундов оставался идеалистом в области истории, в объяснении общественных явлений. В силу ограниченности своего мировоззрения он не мог понять действительных причин бывшего могущества древнего Ирана и последовавшего затем периода упадка его экономики и куль-

туры. Он ошибочно считал, что религия арабов и связанный с ней деспотизм являются основными причинами гибели древнеперсидской культуры, падения ее былого могущества и величия.

Ахундов был врагом всякого деспотизма. В его понимании это — право неограниченного посягательства на жизнь и имущество нации. С деспотизмом Ахундов отождествляет произвол, незаконие и насилие по отношению к народу, лишение его политических прав и свободы, превращение граждан в рабов. «Деспот — так называют того правителя, который в своих действиях не подчиняется никаким законам и не соблюдает их, безгранично властвует над имуществом и жизнью народа, всегда поступает так, как ему заблагорассудится. Народные массы, находящиеся под властью таких правителей, превратившись в подлых и презренных рабов, полностью лишаются всяческой свободы и человеческих прав» (там же, 166).

В повести «Обманутые звезды» Ахундов воспроизвел реальную картину феодального деспотизма, обратившись к истории царствования Шаха-Аббаса, жестокого тирана. Шах-Аббас — обобщенный образ восточного деспота, обладающего неограниченной единоличной властью и использующего ее по своему произволу. В течение сорока лет, говорится в повести, иранский народ терпел «деспотизм, жестокость и изуверства» Шаха-Аббаса. Яркий пример бесчеловечной жестокости Шаха-Аббаса — расправа с родными сыновьями: двух он ослепил, а третьего умертвил.

Деспотизм держится на насилии, обмане, грабежах. В деспотическом государстве господствуют произвол, продажность и взяточничество.







таются основными средствами воздействия. Ясно, что таким способом нельзя воспитать в детях чувств чести, правдивости и т. п. Наоборот, такая система только портит их нравственность, заглушая в них «врожденные добрые качества», порождая трусость, лицемерие и подобные им отрицательные черты характера. Людям вообще от рождения присущи «добрые качества», говорит Ахундов. Воспитание может либо содействовать их укреплению, либо же задерживать их развитие. Характер воспитания зависит от системы управления, от природы государства. Деспотическая система управления с ее ложными принципами и варварскими методами воспитания развращает нравы людей, заглушает их добрые качества, делает их низкими рабами, а не свободными гражданами. Отсюда следует вывод: чтобы изменить систему воспитания, необходимо в корне изменить систему управления; чтобы воспитывать в людях «добрые качества» и сделать их свободными гражданами государства, необходимо освободиться от деспотизма и тирании.

Таким образом, мы видим, что главным в общественно-политических воззрениях Ахундова является их антифеодалная, антиабсолютистская направленность. Надо полагать, что та критика феодального деспотизма на Востоке, которая дана в работах Ахундова, косвенно была направлена также против российского абсолютизма. Только строгая царская цензура вынуждала его прибегать к такого рода литературному приему, который с успехом использовался писателями других стран.

Служебная деятельность в канцелярии кавказского наместника не превратила Ахундова в по-



пом. Нельзя лишать человека свободы также «по различию убеждений».

В условиях многонационального Закавказья, где царизм искусственно сеял национальную рознь между армянами и азербайджанцами, натравливая их друг на друга, требование Ахундова о равенстве наций, его принцип интернационализма имел громадное значение. В своих пьесах в числе положительных типов наряду с азербайджанцами Ахундов выводит представителей армянского народа, главным образом бедных крестьян, показывая тем самым, что нет никакой разницы между трудовыми армянскими и азербайджанскими крестьянами, точно так же как нет разницы между армянскими и азербайджанскими ханами и помещиками.

Мыслитель различает равенство имущественное и равенство правовое (юридическое). Юридическое равенство означает, что все люди равны перед законом. С этой точки зрения существование сословий является незаконным. Ахундов требовал отмены сословий и сословных привилегий. Если необходимость и возможность юридического равенства, говорит Ахундов, признается всеми, то совершенно иначе обстоит дело с равенством имущественным. В этом важном вопросе среди мыслителей нет единого мнения. Сам Ахундов, видимо, считал, что имущественное равенство является основой всякого равенства. Но имущественного равенства нет в современном обществе, и оно невозможно при существующих условиях. Для осуществления имущественного равенства необходимо изменить мир и природу вещей. «Кажется, что если мир не изменится, не переменится природа людская, то равенство в этом мире, при существующем



Полная свобода двойкая: одна — свобода духовная, другая — свобода телесная, то есть светская» (там же, 59—60). По вине религии и деспотизма, говорит Ахундов, мы лишены свободы. «Первая свобода наша отнята у нас духовенством... мы никто больше, как позорные рабы духовенства... Мы не смеем пикнуть против его воли, опасаясь адской муки, будучи с малолетства напуганы им этою будущею инквизициею. Вторая свобода наша отнята у нас деспотом. Мы во все время нашей жизни служим средством к удовлетворению разных его прихотей, исполняя тяжкие его требования нашим телом и имуществом, как рабы, не располагающие ни волею, ни собственностью» (там же, 60).

Требование равенства и свободы у Ахундова объективно отражало интересы буржуазного развития общества в условиях патриархально-феодального Азербайджана. Но, несмотря на буржуазный характер этого требования, оно играло прогрессивную роль, ибо выражало интересы нового, прогрессивного по сравнению с феодализмом строя.

Ахундов понимал, что общество состоит из различных классов и сословий. Население страны, писал он, состоит из представителей «различных классов, начиная от знати, купцов и кончая ремесленниками...» (4, 260). Но он отождествлял классы с сословиями, у него не было и не могло быть научного понятия о классах. Феодалное общество Ахундов делит на два больших сословия — низшее и высшее. Высшее сословие состоит из ханов, беков, купцов — владельцев крупных поместий, земель и другой собственности; в это сословие входит также духовенство. К низшему сословию, или

«бедному классу», он относил все неимущие слои общества — крестьян, ремесленников, кустарей и другие слои населения, живущие результатом своего труда.

Ахундов видел, что современное ему общество основано на несправедливых началах. Он был против таких порядков, при которых одни без всякого труда пользуются всеми благами жизни и утопают в роскоши, а другие лишены самых элементарных условий человеческого существования.

Анализируя взаимоотношения представителей высшего сословия с народом, Ахундов спрашивал: «...почему эти особы, равные с ним (т. е. с народом.— Ш. М.) в человеческом организме, не имеющие подобно ему ни познания, ни личного достоинства и стоящие в отношении нравственности гораздо ниже его, пользуются такой привилегией?.. Разве только потому, что они по милости случая родились от высокосословных родителей!.. Что именно дает им право на такое преимущество? Защищают ли они его жизнь и собственность? Нет. Охраняют ли они границы его отечества от врагов? Нет. Освобождают ли они его детей от рабства?.. Нет. Воспитывают ли они его юношество обоего пола? Нет. Учреждают ли они для него больницы? Нет. Открывают ли для его детей школы? Нет. Покровительствуют ли они его торговле и промышленности? Нет. Благодаря их участию пользуется ли он почетом в иностранных землях? Нет. Благодаря их покровительству обезопасен ли он на своей родине от злобы злых людей? Нет. Наконец, выведен ли он благодаря им из положения страшного убожества? Нет. В таком случае к чему же они способны? О! Об



этом не беспокойся, они очень способны только к различным насилиям; например, если народ случайно отыщет в собственной земле сколько-нибудь золота или серебра, то они тотчас отнимут их у него; если народ дерзнет возражать против какого-нибудь их произвола, то они подвергают его страшным истязаниям и мучениям и т. п., и т. п.» (там же, 58—59).

#### 4. НА ПУТЯХ К РЕВОЛЮЦИОННО-ДЕМОКРАТИЧЕСКИМ ИДЕЯМ

Критикуя современный ему общественный и государственный строй, Ахундов приходит к выводу о необходимости изменения существующих социальных порядков и создания новых общественных отношений, отвечающих требованиям свободы, равенства и справедливости. Но чем же заменить существующий строй? Какую форму правления должно иметь будущее общество?

В ранний период своей деятельности, т. е. в 50-х годах, Ахундов был сторонником просвещенной монархии. Он считал, что новый, просвещенный монарх может дать народу реформы, улучшить его жизнь и создать необходимые условия для его свободного духовного развития.

В повести «Обманутые звезды» (1857) описывается период, когда во главе иранского государства становится представитель народа — седельник Юсиф. Став шахом Ирана, Юсиф проводит грандиозные реформы, имеющие целью улучшить жизнь народа. Прежде всего он арестовывает и сажает в тюрьму всех прибли-

женных шаха и на их места назначает представителей народа, таких же бедняков, каким был сам Юсиф. Специальным указом отменяются смертная казнь и телесные наказания. Резко ограничиваются права духовенства. Производится реорганизация судопроизводства: судебные дела исключаются из ведения духовенства и шарииата и передаются особым государственным органам. Основой судопроизводства объявляется принцип справедливости. Производится финансовая реформа. Устанавливается единый подоходный налог для всех сословий, включая и духовенство. Шах проявил особую заботу о трудящихся: по его приказанию беднякам была роздана пшеница из государственных запасов; были открыты для народа школы, больницы и другие учреждения. Юсиф-шах расширил и укрепил связи с иностранными государствами, «начался период расцвета и счастья».

Так представлял себе Ахундов новый государственный строй в конце 50-х годов. В этот период своей деятельности мыслитель еще верил, что можно изменить существующий порядок, если во главе государства стоит просвещенный монарх (каким является Юсиф-шах). Его симпатии — на стороне просвещенной монархии. Он не выдвигает требований создания парламента и других представительных учреждений, обо всем этом он скажет в «Письмах Кемал-уд-Довле», позже — в статьях, написанных после крестьянской реформы в Азербайджане.

Но даже и в этот период взгляды Ахундова на просвещенную монархию отличаются от воззрений западноевропейских мыслителей. Просве-

щенная монархия в понимании азербайджанского мыслителя — это, во-первых, государство, созданное для защиты интересов народа, и прежде всего трудящихся, неимущих классов. Во-вторых, во главе его стоит не представитель господствующих классов, а представитель низших классов, «простой работник», каким является Юсиф-шах.

В 60-х годах Ахундов выступает сторонником конституционной монархии. Он требует ограничения прав монарха, учреждения парламента и других представительных учреждений. Монарх не должен «считать государство своей исключительной собственностью, — пишет он, — а признать себя только поверенным нации для управления ею и ее отечеством и с участием ее устанавливать законы, основать парламента, во всех своих действиях руководствоваться законами и не иметь права ни на какой произвольный поступок...» (4, 65). В 70-х годах Ахундов говорил уже о народном правлении.

Каким же путем предлагал он осуществить идеал государственного устройства? До 60-х годов, критикуя общественные и государственные порядки деспотического Востока, Ахундов утверждал, что единственным спасением от деспотизма государства и фанатизма духовенства являются наука и просвещение. Обращаясь к народу, он говорил: «...ты числом и средством в сто раз превосходишь деспота и тиранов, тебе недостает только единодушия и единомыслия. Если бы этот недостаток устранился у тебя, то ты легко подумал бы о себе и освободил бы себя не только от оков деспота, но и от уз нелепых религиозных убеждений. Но устранение этого



же ты, во много раз превосходя в силе и способности угнетателя, так терпеливо выносишь? Проснись и опрокинь этого угнетателя» (24, № 13).

Наиболее ярко мысль о насильственном свержении власти деспотов и тиранов выражена Ахундовым в статье «Критика «Ек-Кельме»», написанной за три года до смерти, в 1875 году. Автор книги «Ек-Кельме» задался целью дать хорошие советы персидскому шаху об управлении государством по справедливости. Ахундов не соглашается с автором. «Разве кто-нибудь в Иране прислушивается к наставлениям? Раньше и в Европе предполагали наставлять угнетателя для предотвращения его тирании, но пришли к заключению, что нотация не оказывает никакого действия на характер угнетателя...» «Во всяком случае дело не уладится наставлением, проповедью и советами: необходимо всецело и в корне изменить самое суть вещей» (4, 204, 208). Это значит ликвидировать существующий общественный порядок путем революции. «Революция — так называется событие, когда народ, доведенный до отчаяния противозаконными действиями деспотического и жестокого правителя, объединяется, восстает и свергает угнетателя» (там же, 167).

Ахундов понимал, что единственной силой, способной уничтожить деспотизм и установить справедливую жизнь на земле, является народ. Поэтому он призывал народ, объединившись в союзы, свергнуть тирана, взять правление государством в свои руки, выработать конституцию в соответствии с требованиями эпохи. «Соблюдение справедливости и прекращение тирании возможно только при упомянутых

мною выше условиях, т. е. сама нация должна быть пронизательной и благоразумной, сама должна создавать условия союза и единопутьности и затем уже, обратясь к угнетателю, сказать ему: «Удались из сферы государства и правительства»; после этого сам народ должен издавать законы соответственно положению и требованиям эпохи, выработать конституцию и следовать ей. Лишь тогда народ найдет новую жизнь, и Восток станет подобен раю» (там же, 209).

Хотя Ахундов оперирует такими неопределенными понятиями, как «условия союза», «единопутьные», но основная мысль его ясна: объединенный, организованный народ выступит против своих угнетателей, деспотов и тиранов, насильственно низвергает их власть и устанавливает демократические порядки. Здесь перед нами уже призыв к революционным действиям. Это уже голос мыслителя, усвоившего необходимость революции и ставшего на путь революционно-демократических идей.

Таким образом, мы видим, что в 70-х годах под влиянием нового подъема революционно-демократического движения в России, в том числе и в Закавказье, политические взгляды Ахундова претерпевают существенные изменения. В последние годы своей жизни азербайджанский мыслитель приходит к более радикальным революционным выводам. Если до 70-х годов Ахундов стоял за просвещенную монархию и ошибочно полагал, что для установления справедливости можно обойтись без насилия, то в начале 70-х годов, выражая глубокие волнения и революционные настроения азербайджанских крестьян, он выступает за свержение

монархии и установление демократических порядков революционным путем.

Однако в силу ряда исторических причин (прежде всего экономической и политической отсталости тогдашнего Азербайджана) Ахундов не смог правильно обосновать и развить дальше свои революционные идеи. Он не смог подняться до уровня русских революционных демократов, прямо призывавших к революции. Но он был горячим защитником интересов трудящихся, подлинным демократом, сторонником коренных общественных преобразований.

Несмотря на ограниченность социально-политических взглядов Ахундова, критика им феодально-крепостнических отношений и деспотизма, идея о насильственном свержении существующего строя явились замечательным вкладом в развитие общественной мысли Азербайджана XIX века.

## 5. БОРЬБА ЗА РЕФОРМУ АРАБСКОГО АЛФАВИТА

Важнейшей составной частью просветительской программы Ахундова явилась борьба за реформу арабского алфавита. Борьба Ахундова за коренное изменение арабской письменности была неразрывно связана с его основной идеей о решающей роли науки и просвещения в жизни народов. Видя отсталость Востока, Ахундов пытался наметить практический путь ликвидации этой отсталости и приобщения народов восточных стран к европейской цивилизации. Как мы уже видели, решающей причиной прогресса и цивилизации азербайджанский

мыслитель считал науку и просвещение. Следовательно, для того чтобы ликвидировать экономическую, политическую и культурную отсталость Востока, необходимо развивать науку. Но как развивать науку в странах Востока, если абсолютное большинство их населения неграмотно? Нельзя добиться успехов в науках, если не хватает элементарной грамотности. «Грамотность среди нашего народа ничтожна, можно сказать, что ее почти нет». «Что же касается женщин, то тут царит сплошная неграмотность» (4, 296).

В письме к Гасанбеку Зардаби от 1 января 1877 г. Ахундов, касаясь причин неразвитости наук среди народов Востока, писал: «Почему они чужды науке?» Потому, что «вся Аравия сплошная неграмотность... Вся Анатолия сплошная неграмотность. Весь Иран поражен неграмотностью. Лишь в Стамбуле, Тегеране и Тавризе можно найти пять-шесть грамотных, умеющих читать и писать» (там же, 300). Пока народ неграмотен, нельзя думать о развитии науки. «Разве могут из среды неграмотных появиться ученые и философы, которые помогли бы народу идти по пути прогресса? Там, где хозяином положения является неграмотность, страна не может быть благоустроенной, в стране не может быть твердых и справедливых порядков» (5, 286).

Стало быть, необходимо прежде всего ликвидировать неграмотность. Но выполнения этой задачи невозможно добиться при существующем алфавите, при помощи арабской письменности. Следовательно, чтобы ликвидировать неграмотность, надо начать с реформы письменности, т. е. заменить арабский алфавит новым.



Цель борьбы за реформу арабского алфавита Ахундов определил следующим образом:

«Если я стремлюсь заменить старый исламский алфавит новым, то я преследую лишь одну цель: я хочу проложить народу путь к воспитанию, науке, процветанию, цивилизации. Я хочу, чтобы народы, исповедующие ислам, будь это горожане или сельчане, кочевники или оседлые жители, словом, чтобы все, как мужчины, так и женщины, стали... грамотными и нашли возможность стать цивилизованными. Они должны, овладев техникой и науками, вступить на путь прогресса. Мы должны стараться, чтобы наш народ в области культуры и знаний не отставал бы от европейцев, а чтобы достичь всего этого, нам надо избавиться от арабского алфавита и придумать легкий алфавит» (там же, 327).

Такова практическая программа азербайджанского просветителя, при помощи которой он считал возможным ликвидировать вековую отсталость мусульманских стран и приобщить их народы к европейской цивилизации. Как видно из приведенного отрывка, главным средством осуществления этой программы, основным ее стержнем является идея замены арабского алфавита.

Какое огромное значение придавал Ахундов замене арабского алфавита новым, можно видеть и из следующих слов: «Телеграф необходим, но изменение старого письма еще важнее. Создание законов в государстве необходимо, но изменение старого письма еще более необходимо, потому что основой основ всех мероприятий является наука, а она не будет нам доступна, пока мы не расстанемся со старым, неуклюжим

алфавитом. Если мы не можем, или скорее не в состоянии воспользоваться плодами науки, то в этом повинен только и только алфавит» (там же, 357).

Говоря об органических пороках арабского алфавита и о его вредных последствиях, Ахундов указывал, что арабский алфавит крайне труден для усвоения, особенно представителям простого народа, что многие, взявшись за учение, часто бросают его, убедившись в его трудности, которая может быть преодолена только долголетним упражнением и при больших средствах. Арабский алфавит, по мнению Ахундова, крайне затрудняет приобщение мусульманских народов к культурным и техническим достижениям других народов, так как арабским шрифтом невозможно написать большинство научно-технических терминов.

Трудности, связанные с усвоением арабского алфавита, Ахундов считал одной из основных причин крайне медленного развития наук в странах Востока. И наоборот, успехи западных стран в области науки и культуры Ахундов объясняет простотой и доступностью европейского алфавита. «Зерно цивилизации, — писал он, — впервые было брошено на мусульманский Восток, но из-за трудности алфавита оно не распространилось в исламском мире. Легкость европейской письменности явилась одной из главных причин развития науки и культуры в Европе» (24, № 131). На трудности арабского алфавита в свое время в полушутливой форме указывал и Ф. Энгельс: «Если бы не этот проклятый арабский алфавит, — писал он, — в котором то и дело по шести букв подряд выглядят одинаково и в котором нет гласных, то я

бы взялся изучить его грамматику в течение 48 часов» (1, 28, 223).

Говоря о трудностях усвоения арабского алфавита, Ахундов писал, что лучшие годы молодежи уходят на изучение грамоты, в результате не остается времени для изучения наук. «Для полного изучения арабского языка мы затрачиваем двадцать лет» (5, 369) \*.

Ахундов понимал всю сложность замены арабского алфавита. На этом алфавите был написан Коран, с ним связана вся история культуры народов Ближнего Востока, в том числе и Азербайджана. Борьба Ахундова за реформу алфавита не только разрушала старые, закостеневшие, консервативные взгляды, но она означала открытое выступление против алфавита, на

\* Трудность арабского алфавита Ахундов объяснял следующими причинами: «Во-первых, наша письменность начинается справа и идет налево. Такое письмо представляет значительное затруднение по сравнению с письмом слева направо. Во-вторых, большинство наших букв имеют точки, а это, в свою очередь, отражается на чтении и зачастую приводит к ошибкам. Точки затрудняют, замедляют как процесс письма, так и чтение... В-третьих, в арабском алфавите отсутствует несколько букв, необходимых для производства полных звуков в словах. В-четвертых, большая часть гласных букв не пишется возле тех согласных, которые должны быть произносимы с их помощью, а читатель сам должен отгадать их. В-пятых, многие буквы имеют одинаковую форму и различаются только точками, но часто точки не пишутся писцами и представляется самому читателю различать буквы, как хочет. В результате всего этого наши дети,— пишет Ахундов,— после трех-четырех лет посещения школы вовсе не в состоянии прочесть газет на своем родном языке», в то время как дети европейцев достигают этого «за несколько недель» (5, 344, 349, 360, 365—366).

котором написана священная книга. Поэтому малейшая попытка преобразовать алфавит или заменить его другим не могла не возбудить самого резкого сопротивления господствующих феодальных классов и мусульманского духовенства.

Ахундов потратил много энергии и труда, чтобы доказать необходимость нового алфавита. Он пишет брошюру, в которой подвергает критике недостатки старого алфавита и предлагает свой проект его реформы. В 1857 г. Ахундов обратился к царскому правительству с просьбой о разрешении отправить свой проект в Иран. «Неполнота мусульманской азбуки многим ориенталистам известна, — пишет Ахундов в докладной записке от 23 сентября 1857 г. — Она, можно сказать, разбирается почти иероглифически... Новая азбука до того проста, что мусульманская грамота, требующая годы для своего изучения, может быть изучаема с помощью этой азбуки в один месяц» (там же, 343).

Правительство Ирана, как и следовало ожидать, не приняло предложение Ахундова. В том же году он обращается к правительству Турции, но опять безрезультатно. В 1863 г. Ахундов специально выехал в Стамбул, для того чтобы принять личное участие в обсуждении своего проекта в Турецкой академии наук. Однако Академия наук Турции, несмотря на формальное признание преимуществ проекта Ахундова, фактически отвергла его, мотивируя тем, что замена арабского алфавита новым якобы противоречит указаниям шариата.

Объясняя истинную причину отказа правящих кругов Турции от принятия нового ал-

фавита, Ахундов писал в письме к Мирзе Мелкум-хану от 8 марта 1872 г.: «Я совершенно отказался от оттоманцев и не возлагаю больше надежды на них. Я их не обвиняю. Они очень хорошо угадали, что с применением нового алфавита и распространением наук их деспотический режим и вера их окажутся в опасности... Ясно, что после введения нового алфавита и распространения наук среди населения деспотизм, фанатизм и суеверие (Superstition) будут развеяны в прах. Дело, которое мы начали, лишь на пользу народу. Если мы достигнем успеха, народ будет счастлив и обретет от этого благо. Но ведь не впрок оттоманским визирям, не в их пользу. Мы хотим блага масс, а они думают лишь о собственном благополучии. Если наша мечта претворится в жизнь, будет превосходно. Вместо деспотического управления в стране установится справедливый режим...» (5, 317).

Однако неудача не обескуражила Ахундова. Веря в правоту своего дела, он продолжал пропагандировать проект алфавита. В письме к Мелкум-хану от 8 июля 1872 г. Ахундов писал: «Я не бросил своего пера и пишу в Стамбул уже такие письма, которые способны долбить камень. Отказаться от своей идеи замены старого алфавита для меня невозможно. Пока я жив, я превращу свое перо в копье и не перестану сражаться» (там же, 324).

Убедившись, что мусульманские страны не в состоянии что-либо предпринять для изменения арабского алфавита, Ахундов решил обратиться к русскому, австрийскому, английскому, французскому правительствам с целью



нового алфавита в мае 1927 г. был создан Всесоюзный Центральный комитет под председательством Агамали оглы. С 1 января 1929 г. постановлением ЦИК и правительства республики Азербайджан был введен новый алфавит. Вслед за Азербайджаном на новый, латинизированный алфавит перешли Узбекистан, Казахстан и ряд других советских республик и областей, а также Турция.

Высокую оценку реформе алфавита дал М. Горький. Он писал, что «азербайджанский народ сделал решительные шаги перед всеми восточными народами и, проведя в жизнь алфавит, показал всем народам дорогу в будущее...» (цит. по: 16, 3, 432—433).

ЭСТЕТИКА  
И ЛИТЕРАТУРНАЯ КРИТИКА

воим творчеством Ахундов оказал огромное влияние на развитие общественных наук своего времени. Не только философия, но также и литература и искусство, которые на протяжении многих веков находились в плену религиозно-мистической идеологии ислама, благодаря деятельности Ахундова получили новое направление. До середины XIX века в Азербайджане и в странах Ближнего Востока основным содержанием придворной литературы и поэзии являлось восхваление всемогущества аллаха и его добродетелей, чудотворства пророка Мухаммеда, имамов, а также описание потусторонней жизни: рая, ада и различных сверхъестественных явлений. Литература витала в облаках, была оторвана от реальной жизни, от окружающей действительности.

В первой половине XIX века в связи с присоединением Азербайджана к России происходят некоторые сдвиги и в этой области. Творчество А. Бакиханова, Мирзы-Шафи Вазеха и И. Куткашенского явилось первым робким протестом против духовных основ старого мира, первой, еще очень слабой попыткой выйти за пределы мирозерцания феодального общест-



ва. Однако им не удалось преодолеть религиозную идеологию, освободить литературу от влияния ислама, направив ее по пути критического реализма. Эту задачу выполнил во второй половине XIX века Мирза-Фатали Ахундов, основоположник материалистической эстетики в Азербайджане.

Эстетические и литературно-критические воззрения Ахундова тесно связаны с его философскими взглядами. Искусство, по его мнению, так же как и философия, должно быть земным; оно должно заниматься не потусторонним миром, а отражать реальную жизнь народа. Поэтому истинный художник не может остаться безразличным к судьбам своей страны, к страданиям своего народа. Искусство должно быть тесно связано с жизнью и выполнять ее запросы.

Ахундов был подлинным новатором в истории литературы и искусства азербайджанского народа. Его заслуга состоит в том, что он разработал и пропагандировал важнейшие теоретические положения материалистической эстетики на Востоке, но вместе с тем в своих художественных произведениях — пьесах, повестях, стихах — он мастерски применял эти принципы.

Эстетические и литературно-критические взгляды Ахундова складывались в борьбе против религиозно-мистической, абстрактно-формалистической литературы и поэзии, господствовавшей долгое время в странах мусульманского Востока. Литература и искусство, носившие детский, фантастический характер, питаясь абстрактно-романтическими идеями, вымыслами, были слишком далеки от реальной жизни, от



не помогает народу в его борьбе с недостатками и злоупотреблениями в общественной жизни. Больше того, Ахундов показывает, что односторонним подбором материалов газета, наоборот, отвлекает внимание народа от настоящих вопросов общественной жизни и тем самым наносит вред его жизненным интересам. На страницах газеты выступают люди вроде Суруша, проповедующие религиозный фанатизм и национальную вражду между народами. Ахундов дает свое представление об общественном назначении литературы и ее высокой идейности. Он требует, чтобы литература отображала жизнь народа, его думы и чаяния, боролась с фанатизмом, религиозными предрассудками и суеверием, разоблачала бюрократизм, шкурничество, взяточничество и другие пороки. Литература должна вмешиваться в повседневную жизнь народа и страны. Например, говорит Ахундов, в Тавризе вспыхнула эпидемия холеры. Литератор обязан писать, какие размеры приняла эпидемия, объяснить ее причину, показать, были ли приняты меры для ее прекращения. Нужно разоблачать перед народом «всех должностных и высокопоставленных лиц, которые при возникновении этой болезни раньше всех покинули свои места и тем самым вызвали панику и смятение среди населения. И писать о деятельности тех людей, которые в минуты опасности находились среди народа, воодушевляли его, проявляя заботу о нем» (4, 257). Только так литератор может выполнить свою общественную функцию.

Ахундов придавал также огромное значение воспитательной роли искусства, особенно для подрастающего поколения. Искусство должно

служить обществу, способствовать воспитанию в людях таких благородных качеств, как честность, правдивость, отвага, бесстрашие и т. д. Эту важнейшую общественную задачу может выполнить только реалистическое искусство, которое только и является подлинным и обладает способностью содействовать изменению и улучшению жизни.

В основе эстетических и литературно-критических воззрений Ахундова лежит материалистическое положение о первичности природы и вторичности сознания. В соответствии с этим Ахундов считал предметом искусства объективный мир — природу, общество, человеческую жизнь и решительно отвергал утверждение восточных мыслителей-идеалистов о субъективности искусства, о том, что произведения искусства якобы являются результатом «чистой фантазии» художника. Критикуя субъективно-идеалистические взгляды Риза-Гули-хана, Ахундов указывал, что искусство есть отражение действительности, а не плод воображения писателя.

Выступая против теории божественного происхождения и сверхъестественной сущности искусства, Ахундов указывал, что литература и искусство являются продуктом человеческой деятельности и имеют земное, реальное содержание. Это есть плод человеческого таланта, который создает свое произведение не на основе божественного вдохновения, мистического экстаза и внутренней интуиции, а на основе изучения и познания реальной действительности. «...Изящная проза и изящная поэма, — писал он, — не относясь к разряду сверхъестественных явлений, вполне доступны человеческому

таланту. Подтверждением этому могут служить Гомер, Шекспир и другие знаменитые европейские писатели, ораторы и поэты, которые все были не сверхъестественными существами, а подобными нам людьми» (4, 48).

Следуя классикам русской эстетической мысли — Белинскому, Добролюбову и Чернышевскому, Ахундов выступил горячим поборником художественного реализма в азербайджанской литературе. С особенным благоговением относился он к трудам В. Г. Белинского. Ахундов внимательно прочитал почти все его работы и особенно заинтересовался статьями о А. С. Пушкине, этим непревзойденным образцом исторической и эстетической критики. Здесь Белинский поставил ряд важных вопросов теории искусства, уделив особое внимание проблемам реализма. Ахундову были созвучны идеи великого критика.

Анализируя состояние иранской литературы, Ахундов отмечал, что она носит религиозно-мистический, фантастический характер, оторвана от жизни народа и страны и поэтому не выполняет свою основную функцию — служение народу. Современная персидская литература, писал он, «вся вертится около разных религиозных обрядов и правил, например: омовение должно быть совершаемо так, а не иначе; молитву должно говорить так, а не иначе; если во время молитвы родится в душе сомнение о числе поклонов, то нужно поступать таким-то образом, а не иначе; по окончании месяца голодания (поста) подавание должно быть раздаваемо в таком-то размере, а не иначе; известную часть земных произведений должно отдавать в пользу духовенства так, а не иначе; пя-



произведение фантазии, писанное с соблюдением известного размера и рифмы, содержание которого, по их мнению, должно преимущественно заключаться в прославлении красавиц различными неестественными похвалами или в воспевании красот весны и осени неправдоподобными сравнениями. Так, например, поэма одного современного тегеранского поэта, известного под псевдонимом Каани (придворный поэт), в изобилии наполнена подобной ерундой» (там же).

Разоблачая пустоцвет придворной поэзии, Ахундов требовал, чтобы поэзия была глубоко содержательной, выражала передовые, прогрессивные идеи своего времени. «...Всякая поэма,— говорил он,— должна заключать в себе какую-нибудь определенную мысль или какой-нибудь естественный и натуральный сюжет, вызывающий в читателе или восторг, или печаль...» (там же).

В работах Ахундова содержится ряд высказываний, касающихся соотношения содержания и формы литературного произведения. В противовес идеалистам, отрывавшим форму от содержания, признававшим первенство первой над вторым, Ахундов доказывал, что форма и содержание составляют единство, и, как нет формы без содержания, так нет и содержания без формы, причем содержание имеет решающее значение. «Поэзия, где имеется полная гармония, где наряду с художественным изяществом изложения, красотой имеется и глубокомыслие («Шах-намэ» Фирдоуси, «Хамсэ» Низами, «Диван» Хафиза), такая поэзия способна вызывать в читателе восторг, она может волновать читателя и может нравиться всем» (4, 250).







тература. Поэтому критика должна занять почетное место в журналах и газетах, она должна сыграть важнейшую роль в борьбе против старого мира. Ахундов был основателем литературно-критической мысли и первым литературным критиком Азербайджана. Литературную критику он рассматривал как важнейшее средство в борьбе за реализм. «Если критика как литературная форма найдет себе применение в Иране, — писал Ахундов, — тогда газели и касыды, ныне широко развитые в Иране и в то же время бесполезные, начнут отмирать и появятся повести и стихи, отображающие действительную жизнь народов, стихи, написанные в стиле месневи, подобные «Шах-намэ» Фирдоуси и «Бустану» Шейха-Саади» (там же, 235).

К литературной критике Ахундов предъявлял ряд важных требований, без которых она не в состоянии выполнить свою задачу. Прежде всего критика должна быть объективной, глубоко аргументированной и убедительной. Она должна основываться на точных, разумных доводах, а не базироваться на авторитете или религиозных преданиях. Каждое литературное произведение, по мнению Ахундова, необходимо оценивать с исторической, философской и эстетической точек зрения. Задача критики в том, чтобы строго отличать искусство от ремесленничества, талантливое произведение от посредственного; вместе с тем она должна бороться за искусство, идейно насыщенное, отражающее общественные нужды, насущные интересы и чаяния народа.

Ахундову принадлежат первые критические статьи в истории азербайджанской литературы и искусства. Им написаны критические заметки

о произведениях Моллаи-Руми, Ага-Риза Гули-хана и др. Он дал критическую оценку творчества Фирдоуси, Гафиза, Низами, Саади, Молла Панаха, Видади и других великих поэтов и писателей.

Критика Ахундова носила острый, боевой, принципиальный характер. Он никогда не отступал от принятого решения, всеми силами боролся, отстаивая свои убеждения. В письме Мелкум-хану он писал: «Я не из тех героев, которые перед противником бросают щит и сдаются на его милость. Пока я жив и пока дышу, я не перестану сражаться...» (5, 303).

Боевые, остро критические статьи и памфлеты Ахундова, направленные против феодально-абсолютистского режима и его идеологической основы — религии, и сейчас поражают своей смелостью и остротой.

Реализм в литературе и искусстве означал для Ахундова не только новое содержание, связанное с воспроизведением реальной действительности, но также и новые формы, соответствующие этому содержанию и доступные для понимания широких демократических слоев. И Ахундов выступает за распространение на Востоке новых литературных жанров, прежде всего драматургии и романа. Говоря о необходимости замены старых форм новыми, Ахундов писал: «Прошла эпоха «Гюлистана» и «Зинет-уль-маджалиса». В настоящее время подобные произведения не принесут пользу народу. Теперь гораздо более полезны для народа и гораздо более подходят ко вкусам читателей драма и роман» (7, 2, 84). Интересно сравнить эти слова Ахундова с высказываниями В. Г. Белинского. В статье «Взгляды на



шаха до бедных крестьян; в этом его преимущество.

Драматический жанр Ахундов делит на две формы: на трагедию и комедию. Подобное деление, по его мнению, объясняется, с одной стороны, различным характером самого жизненного материала, который отражается в произведениях искусства: трагедия отражает печальные события жизни, а основой комедии служат смешные стороны действительности. С другой стороны, деление на трагедию и комедию Ахундов объяснял природой человека, свойствами его психики. «В природе человека,— пишет он,— заложены два главных свойства: одно из них — горе, другое — радость. Слезы — выражение горя, смех — выражение радости. Эти состояния возбуждаются в людях порой появлением горя и возникновением радости, порой же устным рассказом о них либо письменным их описанием. Главной воздействующей силой устного рассказа или письменного описания, вызывающей горе или радость, слезы или смех, является способ изложения. Изложенное неудачным способом горе в большинстве случаев не оказывает действия на человека, однако то же горе, переданное в выразительном рассказе, вызывает сильную реакцию...» (4, 221). Но еще сильнее действуют, говорит Ахундов, рассказы о радости или горе, если они сопровождаются театральным представлением. Он с сожалением отмечает, что театральное искусство, получившее широкое распространение на Западе и в России, совершенно отсутствует в Азербайджане и в странах Востока.

Мусульманские богословы и реакционные писатели на Востоке распространяли мнение, буд-



она должна явиться «грозным очищением» общества от накопившихся в нем грязи и сора. Драматическое искусство должно способствовать нравственному очищению людей, их моральному совершенствованию и возвышению. Подлинное искусство помогает людям различать хорошее и плохое, радоваться хорошему и, наоборот, отворачиваться от плохого. Таким образом, обличение пороков, высмеивание отрицательных сторон жизни должно быть позитивным, утверждающим высокие идеи, призывающим к благородным целям.

М.-Ф. Ахундов — первый азербайджанский писатель, положивший начало драматическому искусству своего народа. За период с 1850 по 1856 год им написано шесть комедий, которые вскоре были по достоинству оценены и переведены на восточные и европейские языки. В своей идейной основе драматургия Мирзы-Фатали Ахундова была направлена против феодализма с его реакционной религиозно-мистической идеологией.

М.-Ф. Ахундов не только теоретически обосновал необходимость драматургии. Своими пьесами он заложил основу драматургического искусства в Азербайджане и на Ближнем Востоке. Он имел полное право сказать, что считает себя «первым среди мусульман сочинителем комедий».

В предисловии к первому сборнику своих пьес, вышедшему на азербайджанском языке в 1860 году, говоря о сущности и задачах драматургического искусства, Ахундов писал: «Желая познакомить мусульман с этим замечательным делом, написал в виде опыта шесть комедий и один рассказ. Представляя теперь их

все в одном сборнике просвещенному обществу, я, подобно другим авторам, не прошу закрыть глаза на их достоинства и недостатки, — напротив, просьба моя заключается в том, чтобы,ознакомившись с новой наукой, они по мере силы своего воображения приступили к созданию произведений, чтобы их стараниями это замечательное искусство распространялось и среди мусульман. Мне надлежало показать лишь образец и подать пример, и быть начинателем» (7, 2, 137).

В 1850 году Ахундов написал свою первую комедию «Алхимик Молла-Ибрагим-Халил», положившую начало азербайджанской драматургии. Вслед за этим Ахундов пишет еще пять комедий. В 1853 г. в Тифлисе был выпущен сборник произведений Ахундова на русском языке, куда вошли первые пять его пьес. В 1860 г. вышел сборник на азербайджанском языке, куда вошли все пьесы Ахундова и его повесть «Обманутые звезды».

Как писатель-драматург Ахундов воспитывался на традициях классической русской литературы и реалистического искусства, испытывал на себе благотворное влияние творчества А. Пушкина, А. Грибоедова, Н. Гоголя, А. Островского.

Остро критическая драматургия Ахундова смело выступила против феодализма с его реакционной религиозно-мистической идеологией и старыми, уродливыми формами жизни. Если в своих общественно-политических и философских работах Ахундов подвергал всесторонней научной критике существующий общественный и политический строй как не отвечающий потребностям и запросам народа и дока-



зывал необходимость его замены, то в своих драматических произведениях он показывал, как феодальный деспотизм и религиозный фанатизм уродуют людей, развращают их нравы и губят добрые качества.

Основную задачу своей драматургической деятельности Ахундов видел в том, чтобы разбудить народ от спячки, показать ему окружающую жизнь такой, какая она есть. Через все его пьесы красной нитью проходит мысль о необходимости распространения в народе просвещения, без которого вообще невозможен никакой экономический и культурный прогресс. Поэтому драматическое искусство прежде всего должно служить интересам просвещения народа, освобождению его от оков фанатизма и суеверия, чтобы он мог увидеть своих врагов-деспотов, угнетателей, представителей духовенства, держащих его в нищете и невежестве.

В драматических произведениях Ахундова нашла реалистическое отражение жизнь современного ему Азербайджана. Верный своим общественным идеалам, писатель-просветитель бичевал пороки азербайджанского общества — невежество, косность, религиозный фанатизм, — разоблачал праздность, стяжательство, паразитизм привилегированных классов, показывал гнилость общественных отношений феодального строя, пропагандировал науку и просвещение, защищал свободу личности, идеи гуманизма и братства народов, призывал передовые круги общества к сближению с русским народом, к усвоению его культуры. Писатель-патриот стремился пробудить в своем народе сознание собственного достоинства, воспитать в нем благородные, возвышенные чувства — любовь

к родине, ее трудовому народу, ненависть к угнетателям.

Уже в своей первой комедии «Молла-Ибрагим-Халил — обладатель философского камня» Ахундов выступает как страстный критик, обличитель «темного царства» — царства косности и застоя, отсталости и невежества, лжи и обмана. Основная идея комедии — борьба против духовенства и религиозного фанатизма, против средневековой феодальной идеологии, пропаганда науки и просвещения.

Оценивая комедии азербайджанского драматурга, газета «Кавказ» писала: «Автор их принадлежит к числу самобытных писателей, он никому не подражает, ни у кого не заимствует; он наблюдает и записывает свои наблюдения, придавая им, так сказать, форму, вид комедии. Если эти *si dissagi* комедии не вполне соответствуют условиям сцены, если принять во внимание теорию какого-нибудь Батте или новейшего блюстителя форм, то, разумеется, можно очень ученым образом доказать, что г. Ахундов не совсем верно назвал свои произведения комедиями, что их скорее можно сравнить с известными *Proverbes* Альфреда де Мюссе и что едва ли они могут с успехом исполняться на сцене, даже при большом старании актеров» (17, № 61). Главное достоинство комедий Ахундова газета видит в том, что в них даны «драматические сцены», в которых можно «видеть живых людей, слышать их, говорить с ними» (там же). Комедии Ахундова, которые еще при его жизни издавались в России и Западной Европе, с успехом ставились на азербайджанской, грузинской и русской сценах, стали классическими произведениями азербайджанской драматур-

гии и поныне пользуются огромной популярностью.

Деятельность Ахундова как драматурга, его превосходные сценические произведения, получившие признание как на Востоке, так и на Западе, лучше всего опровергают ту ложную антиисторическую концепцию буржуазных ученых, согласно которой драматическое искусство возникло и развивалось только на Западе, а восточные народы якобы по природе своей ему чужды.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

---

Роль М.-Ф. Ахундова в развитии общественной мысли в Азербайджане поистине велика. После Низами, Физули и Вагифа Ахундов — самая выдающаяся фигура в истории духовной культуры азербайджанского народа. Продолжая передовые, прогрессивные традиции национальной культуры, Ахундов обогатил ее новыми идеями и принципами, вдохнул в нее новое содержание, соответствующее требованиям эпохи. Он явился основоположником материализма и атеизма в Азербайджане, родоначальником материалистической эстетики и реалистической прозы, первым крупным национальным драматургом, инициатором и страстным пропагандистом реформы арабского алфавита, выдающимся просветителем-демократом. Своей многогранной деятельностью в самых различных областях национальной культуры Ахундов дал новое направление общественной мысли своей страны и надолго определил ее дальнейшее прогрессивное развитие.

Историю общественной мысли Азербайджана во второй половине XIX — начале XX века, историю его культуры, искусства, поэзии, драматургии, этической и эстетической мысли нельзя правильно понять и объяснить без знания того нового, что внес Ахундов. Деятельность

Ахундова оставила глубокий след в истории идейной жизни народа, его освободительного движения, она идейно подготовила появление целой плеяды замечательных деятелей азербайджанской культуры. Под влиянием Ахундова формировалось творчество Н. Везирова, А. Ахвердова, Д. Мамедкулизаде, С. Ахундова, Д. Джабарлы и других выдающихся азербайджанских писателей, драматургов и общественных деятелей.

Ахундов был главой, идейным руководителем того передового, прогрессивного крыла азербайджанской разночинной интеллигенции, которая, опираясь на лучшие традиции многовековой национальной культуры и под непосредственным влиянием русской общественной мысли, подняла общественную мысль Азербайджана на новую, высшую ступень.

Однако историческое значение и роль Ахундова как просветителя-демократа, борца против восточного деспотизма и религиозного фанатизма не ограничивается рамками Азербайджана. Творчество Ахундова оказало огромное влияние на развитие общественной мысли стран Ближнего и Среднего Востока, и прежде всего Ирана\*.

Придавая большое значение распространению в странах Востока материалистических и атеистических идей, Ахундов стремился перевести и издать свои произведения на персидском, турецком и арабском языках. Так, например, посылая свои пьесы Шах-заде Джелаледдину Мирзе, он просит его организовать их перевод

---

\* Этот вопрос подробно освещен в книге Г. Мамедзаде «М.-Ф. Ахундов и Восток». Баку, 1971 (на азерб. яз.).

на персидский язык: «Если бы кто-либо из тегеранских литераторов, знающих персидский и в какой-то мере турецкий языки, — пишет он, — взял эти пьесы и в соответствии со стилем подлинника перевел бы их простонародным разговорным языком без каких-либо вычурных оборотов, он оказал бы большую услугу своему народу» (7, 3, 219).

Ахундов мечтал также издать свои труды на языках народов Азии и Африки. «Многие экземпляры «Писем Кемал-уд-Довле», — писал он, — ходят по рукам моих друзей и единомышленников. Друзья мои собираются в ближайшее время напечатать эти письма и распространить их в Азии и Африке» (24, № 13).

Большой популярностью пользовались на Ближнем Востоке произведения азербайджанского мыслителя — его пьесы, повести, литературно-критические статьи и особенно его общественно-политический и философский трактат «Письма Кемал-уд-Довле». «Кемал-уд-Довле» вызвал неопишуемый энтузиазм среди тегеранской интеллигенции. «Почти вся тегеранская интеллигенция имела в руках экземпляр этой книги» (5, 311).

Ахундов знал лично многих иранских писателей, поэтов и общественных деятелей, вел с ними оживленную переписку, совместно обсуждая важнейшие вопросы общественно-политической и литературной жизни страны. Письма Ахундова передавались из рук в руки, их читали не только те люди, которым непосредственно были они адресованы, но также и их друзья и единомышленники. Во всех письмах Ахундов призывал своих иранских соратников и единомышленников «пробудить народ от вековой спячки

и поднять его на борьбу против зла и несправедливости» (24, № 2). На многих из этих писем Ахундов делал пометки: «Прочтите всем друзьям и знакомым», «Покажите нашим единомышленникам» и др.

Прогрессивные деятели Ирана хорошо понимали роль Ахундова в истории освободительного движения иранского народа, в развитии его демократической культуры. В лице Ахундова они видели своего учителя и союзника в борьбе против национального и колониального порабощения, за свободу и счастье своего народа. Выдающийся просветитель и общественный деятель Ирана Мирза Мелкум-хан называл Ахундова «первым борцом за свободу и прогрессивное развитие народов Востока» (там же, № 491).

Своим разносторонним творчеством Ахундов оставил глубокий след в умственном, общественно-политическом, художественном развитии народов Ближнего и Среднего Востока, и прежде всего Ирана. Произведения Ахундова явились одним из важнейших источников формирования взглядов иранских просветителей конца XIX века: Мирзы Мелкум-хана, Мирзы Юсиф-хана, Мирзы Ага-хана Кермани, Абдуррагима Талыбова, Гаджи-Зейналабдина Марагеи и других, — творчество которых сыграло важную роль в идеологической подготовке иранской революции 1905—1911 гг.

Ахундов был пламенным патриотом своей родины. Вся его многогранная деятельность была пронизана глубокой любовью к своему народу, неустанным служением делу его свободы и счастья. Как передовой мыслитель и общественный деятель, он понял прогрессивное значение

присоединения Азербайджана к России и настойчиво выступал за тесное сближение азербайджанского народа с русским народом, за приобщение к его передовой культуре. Он мечтал о том времени, когда «мусульмане перестанут дичиться и чуждаться русских, под покровительством которых их жизнь, собственность и честь совершенно гарантированы, между тем как их собратья в Персии и Турции находятся в жалком положении и величайшей нищете; они сольются с русским народом, исчезнет навсегда между ними дух фанатизма и мюридизма, проистекающий из религиозных убеждений...» (4, 177). Писатель был убежден, что придет время, когда трудящиеся массы, освобожденные от социального и национального гнета, преодолеют свою забитость, отсталость и заживут свободной, счастливой жизнью. Это время пришло с установлением Советской власти в Азербайджане.

Сегодня, когда пишутся эти строки, прошло почти сто лет с того февральского дня 1878 года, когда умер Мирза-Фатали Ахундов. Много, о чем мечтал просветитель, кажется наивным по сравнению с социалистической действительностью Советского Азербайджана. Однако глубоко демократическое, прогрессивное творческое наследие М.-Ф. Ахундова не утратило своего значения и в наши дни. Та блестящая и остроумная критика ислама с его реакционной философией и идеологией, борьба против восточного деспотизма и религиозного фанатизма, в защиту науки и просвещения, которая содержится в его произведениях, продолжает и в современных условиях служить делу прогресса, помогая нам в борьбе с остатками старого мира.



- Аббаньяно Н. 8  
 Абовян Х. 29, 30  
 Абу-ль-Ала аль Ма ари 83  
 Агамали оглы С. 135, 136  
 Ага-Риза Гули-хан 148  
 Алазикрихи-асселам 40  
 Али 96  
 Ал-Кифти 39  
 Аль-Кинди 10, 82  
 Аристотель 36  
 Ахвердов А. 117  
 Ахундов С. 158  
 Аш-Шахристани 39  
 Бакиханов А. 25, 137  
 Барановский Н. И. 100  
 Бартольд В. В. 76  
 Барту 36  
 Батюшков К. Н. 34  
 Бахманяр А. Г. 14  
 Белинский В. Г. 34, 142, 148, 149  
 Бестужев-Марлинский А. А. 29, 35  
 Бестужевы 35  
 Бируни А. Р. 10, 82  
 Бокль Г. 36  
 Вагиф М. П. 148, 157  
 Вазех М.-Ш. 27, 137  
 Везиров Н. 158  
 Видади М. В. 148  
 Виндельбанд В. 8  
 Вольтер Ф. М. 36, 38  
 Вунд В. 8  
 Гаджи Алескер 27  
 Газали А. Х. 39  
 Галилей Г. 36, 63  
 Гафиз 143, 146, 148  
 Гегель Г. В. Ф. 7  
 Гексли Т. Г. 36  
 Гераклит 36  
 Гизо Ф. П. Г. 36  
 Гоголь Н. В. 34, 35, 153  
 Гольбах П. А. 36—39  
 Горький А. М. 136  
 Грибоедов А. С. 35, 153  
 Дарвин Ч. 36  
 Джабарлы Д. 158  
 Джами А. 10, 65, 71  
 Джелаледдин Ш. М. 78, 158  
 Добролюбов Н. А. 142  
 Дрэпер 36  
 Езид (халиф) 96  
 Жуковский В. А. 34  
 Зардаби Г. 25, 129  
 Иберверг Ф. 8  
 Ибн-Рушд 10  
 Ибн-Сина 10, 39, 82, 95  
 Ибн-Туфейль 10, 82  
 Израиль (архимандрит) 37  
 Казембек М. 25  
 Кант И. 71  
 Карамзин Н. М. 34

Кермани М. А. 160  
 Кирхнер Ф. 8  
 Кларк Г. 8  
 Ксенофан 36  
 Кутайсов П. Н. 23  
 Куткашенский И. 137  
 Лебек Д. 36  
 Ленин В. И. 20, 21, 105, 110  
 Лермонтов М. Ю. 35  
 Льюис Д. Г. 37, 56, 61, 68  
 Мамедкулизаде Д. 158  
 Мараген Г.-З. 160  
 Маркс К. 18, 25, 75, 76, 92, 105  
 Махтумкули 10  
 Мечников Е. И. 23  
 Миль Д. С. 36  
 Минье Ф. О. М. 36  
 Мирза Мелкум-хан 50, 134, 148, 160  
 Мирза Юсиф-хан 125, 160  
 Моллайи-Руми 145, 148  
 Монтескьё Ш. Л. 36, 38  
 Мусин-Пушкин Е. С. 35  
 Мухаммед 95  
 Навои А. 10, 146  
 Нейман К. Ф. 36  
 Низами Г. 10, 14, 146, 148, 157  
 Николай (барон) 31  
 Ниса-ханум (дочь М. Ф. Ахундова) 100  
 Ньютон И. 36, 63  
 Островский А. Н. 35, 153  
 Панаха Молла, см. Вагиф  
 Петрарка Ф. 36  
 Платон 36  
 Пушкин А. С. 34, 146, 153

Пущин М. И. 35  
 Ренан Э. 8, 37  
 Риза-Гули-хан 141  
 Руми Д. 65—67, 70, 71  
 Руставели Ш. 10  
 Саади 143, 148  
 Салтыков-Щедрин М. Е. 35  
 Спиноза Б. 36, 37, 48, 57, 72  
 Сурущ 140  
 Талыбов А. 160  
 Тебризи Х. 14  
 Тульси Д. 10  
 Туси Н. 14  
 Тьер А. 37  
 Фараби А. Н. 10  
 Фарадей М. 36  
 Физули М. 14, 146, 157  
 Фирдоуси А. 10, 143, 146, 148  
 Форлендер К. 8  
 Фулле А. 8  
 Хайям О. 10, 39, 82, 83  
 Хафиз 10  
 Хиршбергер И. 8  
 Хусейн 96  
 Циммерман В. А. Ф. 36, 63, 64  
 Церетели А. 29  
 Чернышевский Н. Г. 31, 34, 61, 142  
 Шабустари М. 14  
 Шекспир В. 146  
 Ширвани С. А. 17  
 Ширвани Х. 14  
 Шлейден М. 36  
 Энгельс Ф. 18, 25, 48, 54, 73, 75, 76, 92, 131  
 Юм Д. 56

## ЛИТЕРАТУРА

---

1. Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения, изд. 2-е.
2. Маркс К. и Энгельс Ф. Избранные письма. М., 1947.
3. Ленин В. И. Полное собрание сочинений.
4. Ахундов М.-Ф. Избранные философские произведения. М., 1962.
5. Ахундов М.-Ф. Избранные философские произведения. Баку, 1953.
6. Ахундов М.-Ф. Избранные философско-политические произведения. Баку, 1940.
7. Ахундов М.-Ф. Сочинения, т. 1—3. Баку, 1938—1955 (на азерб. яз.).
8. Андронников И. М. Ю. Лермонтов. М., 1951.
9. Ахвердов А. Революция и культура. Баку, 1938.
10. Бартольд В. В. История изучения Востока в Европе и России. Л., 1925.
11. Белинский В. Г. Избранные философские сочинения, т. 1—2. М., 1948.
12. Гегель. Сочинения в 15-ти т., т. IX. М. — Л., 1935.
13. Гольбах П. Система природы. М., 1940.
14. Гусейнов Г. Из истории общественной и философской мысли в Азербайджане XIX века. Баку, 1949.
15. Джафаров Дж. Драматургия М.-Ф. Ахундова. Баку, 1950.
16. История Азербайджана, т. 1—3. Баку, 1958—1963.
17. «Кавказ», 1853, № 13 и № 61.
18. Колониальная политика царизма в Азербайджане в XIX веке, ч. 1—2. Под ред. И. П. Петрушевского. М., 1936.
19. Коран. Перевод Г. Саблукова. Казань. 1894.

20. *Льюис Д. Г.* История философии с начала ее в Греции до настоящего времени. СПб., 1892.

20а. *Мамедов Ш. Ф.* Мироззрение М.-Ф. Ахундова. М., 1962.

21. Присоединение Азербайджана к России и его прогрессивные последствия в области экономики и культуры. Баку, 1955.

22. *Рафили М.* Ахундов М.-Ф. Баку, 1958.

23. *Ренан Э.* Собрание сочинений, т. 8. Киев, 1902.

24. Республиканский рукописный фонд АН Азерб. ССР. Архив М.-Ф. Ахундова.

25. *Форлендер К.* Общедоступная история философии. М., 1922.

26. *Чернышевский Н. Г.* Избранные философские сочинения, т. 3. М., 1951.

27. *Чернышевский Н. Г.* Собрание сочинений в пяти томах, т. 1. М., 1974.

<b>ВВЕДЕНИЕ</b>	7
<b>Глава I. М.-Ф. АХУНДОВ И ЕГО ВРЕМЯ</b>	15
<b>Глава II. ЖИЗНЕННЫЙ ПУТЬ И ФОРМИРОВАНИЕ МИРОВОЗЗРЕНИЯ</b>	27
<b>Глава III. ФИЛОСОФСКИЕ ВЗГЛЯДЫ</b>	42
1. Критика мусульманской схоластики и мистицизма	—
2. О природе как причине самой себя. Материальное единство мира	47
3. Природа развивается по своим законам	54
4. Все тела должны быть видимы и осязаемы	59
5. Материалистическое толкование восточного пантеизма	64
<b>Глава IV. АТЕИЗМ. КРИТИКА ИСЛАМА</b>	73
1. О происхождении и сущности религии	77
2. Религия — враг духовного освобождения человека	83
3. Борьба за раскрепощение женщин-мусульманок	97
<b>Глава V. ПРОГРАММА СОЦИАЛЬНЫХ ПРЕОБРАЗОВАНИЙ</b>	105
1. О причинах общественного прогресса	106
2. Критика феодального строя и восточного деспотизма	111
3. Защита демократических прав и свобод	117
4. На путях к революционно-демократическим идеям	122
5. Борьба за реформу арабского алфавита	128
<b>Глава VI. ЭСТЕТИКА И ЛИТЕРАТУРНАЯ КРИТИКА</b>	137
1. Об общественной роли литературы и искусства	139
2. О драматическом искусстве	149
<b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ</b>	157
<b>УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН</b>	162
<b>ЛИТЕРАТУРА</b>	164

**Мамедов Ш. Ф.**  
М22 Мирза-Фатали Ахундов. М., «Мысль»,  
1978.

166 с. (Мыслители прошлого).

Работа посвящена жизни и деятельности видного азербайджанского философа-материалиста и атеиста М.-Ф. Ахундова. Автор анализирует философские воззрения мыслителя, особенно подробно останавливаясь на его радикальной критике ислама.

В книге показана историческая роль народов Востока в развитии мировой культуры, дана критика буржуазных концепций европоцентризма и азицентризма.

Монография рассчитана на преподавателей, аспирантов, студентов и широкий круг читателей, интересующихся историей философии.

1Ф

М  $\frac{10501-057}{004(01)-78}$  73-78

ИБ № 640

Шейдабек Фараджиевич Мамедов  
МИРЗА-ФАТАЛИ АХУНДОВ

---

Заведующая редакцией Э. М. Павлова.  
Редактор А. В. Генералова.  
Оформление и гравюра художника А. И. Ременника.  
Художественный редактор С. М. Полесицкая.  
Технический редактор Ж. М. Голубева.  
Корректор Э. В. Одина.

Сдано в набор 26 июля 1977 г. Подписано в печать 12 января 1978 г.  
Формат 70×90<sup>1</sup>/<sub>32</sub>. Бумага типогр. № 1. Усл. печатных листов 6,14.  
Учетно-издательских листов 6,08. Тираж 50 000 экз. А 05008. За-  
каз 15509. Цена 20 коп.

Издательство «Мысль». 117071. Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.

Типография издательства «Калининградская правда».  
Калининград обл., ул. Карла Маркса, 18.