

**ქართულ-თურქული
კულტურული ურთიერთობების
ფილოსოფიური ასპექტები**

**PHILOSOPHICAL ASPECTS
OF GEORGIAN-TURKISH CULTURAL
INTERACTIONS**

ბადრი ფორჩხიძე

აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
ქუთაისი, საქართველო

Badri Porchkhidze

Akaki Tsereteli State University
Kutaisi, Georgia

აბსტრაქტი

ქართულ-თურქული კულტურული ურთიერთობების ფილოსოფიური ასპექტები მრავალმხრივ და ღრმა თემატიკას უკავშირდება, რომელიც აერთიანებს არა მხოლოდ ისტორიულ და პოლიტიკურ კონტექსტს, არამედ კულტურებს შორის ჩამოყალიბებულ მრავალმხრივ კავშირებსაც, რამაც თავისი ასახვა ჰპოვა სხვადასხვაგვარ სააზროვნო ფორმებსა და სულიერ მემკვიდრეობაზე. ორივე კულტურა დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა ზნეობრივი ქცევისა და სულიერი ღირებულებების ზოგად-მსოფლმხედველობრივ ორიენტირებს, რომლებიც განისაზღვრებოდა როგორც სოციალურ-პოლიტიკური, ასევე მორალურ-ეთიკური და რელიგიური ცნობიერების უმნიშვნელოვანი მახასიათებლებით. კულტუროლოგიურ ფორმატში ეს ურთიერთობები შეიძლება განხილულ იქნეს როგორც სოციალურ-კულტურული და რელიგიურ-ფილოსოფიური დიალოგი, რომელიც ადამიანთა შორის ურთიერთგაგების, თანხმობის, ერთობის, კეთილგანწყობილებისა და შემოქმედებითი თანამშრომლობის სინერგიას წარმოქმნის.

მიუხედავად იმისა, რომ ქართული და თურქული ზოგად-მსოფლმხედველობრივი მიდგომები, დროის ფენომენტთან მიმართებით, ძირეულად განსხვავდებიან ერთმანეთისგან, მათ შორის მაინც მოიძებნება ურთიერთთანაზიარი შეხების წერტილები. მაგალითად, ქართულ ფილოსოფიაში განსაკუთრებული ყურადღება ეთმობოდა ისტორიული მეხსიერების შენარჩუნებას და წარსული ცხოვრების გამოცდილების წარმმართველ როლსა და ფუნქციას, ხოლო თურქული ფილოსოფიის მიხედვით, დროის აღქმა უმეტესად ეფუძნებოდა როგორც პიროვნულ, ისე კოლექტიური აქტივობის მიზანდასახულობას, რაც ძირითადად დღევანდელი აწმყოდან ხვალისდელი მომავლისკენაა მიმართული; ამიტომაც ამ განსხვავებებმა გარკვეულწილად ხელი შეუწყო მათ

კულტურულ ურთიერთობებს, რომელთა საფუძველზეც ორივე მხარე ახერხებდა თითოეულის კულტურული გონის სიღრმისეულ გაგებას.

თურქული და ქართული აზროვნების კულტურის წიაღში შეგვიძლია წარმოვაჩინოთ, აგრეთვე, არაერთი მდიდარი და ნაყოფიერი ეპოქა, ლიტერატურულ-ფილოსოფიური მემკვიდრეობის გაცნობის კუთხით, სადაც, ასევე, შეგვიძლია გამოვყოთ საკმაოდ მნიშვნელოვანი და ძალზე პოპულარული წარმომადგენელი, ჯერ კიდევ შუა საუკუნეების ეპოქაში – ჯალალ ედ-დინ რუმის, იუნუს ემრესა და ჰაჯი ბექტაში ველის, ქართველთაგან – იოანე პეტრიწის, ეფრემ მცირის, შოთარუსთაველის სახით, რომლებმაც ფართოდ გაითქვეს სახელი როგორც მახლობელ, ასევე შორეულ რეგიონებშიც. იმდენად, რამდენადაც თვითონ იყვნენ აღმოსავლური რენესანსის მესიტყვეები, რომელთა წვლილიც მსოფლიო კულტურაში მეტად ფასდაუდებელია. მომდევნო პერიოდებიდან, საერთო იდეებისა და სოციალურ-პოლიტიკური იდეების მსგავსების კუთხით, ასევე, არანაკლებ ანგარიშგასაწევია მე-19 ს. დასასრულისა და მე-20 ს. პირველი პერიოდის თურქი და ქართველი მოღვაწეების შემოქმედებითი საქმიანობაც, როდესაც თავ-თავიანთი ქვეყნების საზოგადოებრივ-კულტურული საქმიანობის სარბიელზე მოგვევლინენ ისეთი გრანდიოზული წარმომადგენლები, როგორებიც იყვნენ: თურქთაგან – ზია-გიოქალპი, აჰმედ-აღაოღლუ, ბაჰა ტევფიკი, ხოლო ქართველთაგან – ილია ჭავჭავაძე, არჩილ ჯორჯაძე, ვარლამ ჩერქეზიშვილი, მიხაკო წერეთელი და სხვა მრავალი.

საკვანძო სიტყვები: ქართული ფილოსოფია, თურქული ფილოსოფია, რენესანსი, სქოლასტიკა, სუფიზმი, ანარქიზმი.

ABSTRACT

Georgian-Turkish cultural interactions encompass a broad and profound range of themes, integrating not only historical and political contexts but also the diverse connections established between the two cultures. These interactions have found expression in various intellectual traditions and spiritual legacies. Both cultures have placed strong emphasis on moral conduct and spiritual values, which have been shaped by fundamental socio-political, moral-ethical, and religious considerations. Viewed through a cultural studies perspective, these relations can be interpreted as a dialogue that is both socio-cultural and religious-philosophical, fostering a synergy of mutual understanding, harmony, unity, goodwill, and creative collaboration among people.

Even though Georgian and Turkish general philosophical perspectives on the concept of time are fundamentally different, there are still areas where they intersect. For instance, Georgian philosophy pays special attention to the preservation of historical memory and the role and function of past life experiences in shaping the present, while Turkish philosophy primarily perceives time through the lens of the purposive actions—both individual and collective—directed from the present toward the future. Consequently, these differences have facilitated their cultural exchanges, allowing both sides to gain a richer understanding of one another's cultural consciousness.

Within the realms of Turkish and Georgian thought, we can identify several rich and fruitful periods that contribute to our understanding of their literary and philosophical heritage. Noteworthy figures from the medieval era include Jalāl al-Dīn Rūmī, Yunus Emre, and Haji Bektash Veli, alongside Georgian luminaries such as Ioane Petritsi, Ephrem Mtsire, and Shota Rustaveli. These individuals achieved significant acclaim, both in neighboring regions and far beyond, establishing themselves as prominent voices of the Eastern Renaissance, whose contributions to world culture are invaluable. Looking ahead to the late 19th and early 20th centuries, we find the creative endeavors of Turkish and Georgian thinkers equally compelling, particularly in terms of shared ideas and socio-political themes. This period saw the emergence of influential figures in cultural and public spheres of their respective nations including, Ziya Gökalp, Ahmet Ağaoğlu, and Bahâ Tevfik from Turkey, as well as Ilia Chavchavadze, Archil Jorjadze, Varlam Cherkezishvili, and Mikhako Tsereteli from Georgia.

Keywords: *Georgian philosophy, Turkish philosophy, Renaissance, Scholasticism, Sufism, anarchism.*

შესავალი

ქართულ-თურქული კულტურული ურთიერთობების ფილოსოფიური ასპექტები მრავალმხრივ და ღრმა თემატიკას უკავშირდება, რომელიც აერთიანებს არა მხოლოდ ისტორიულ და პოლიტიკურ კონტექსტს, არამედ კულტურებს შორის ჩამოყალიბებულ მრავალმხრივ კავშირებსაც, რამაც თავისი ასახვა ჰპოვა სხვადასხვაგვარ სააზროვნო ფორმებსა და სულიერ მემკვიდრეობაზე. ორივე კულტურა დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა ზნეობრივი ქცევისა და სულიერი ღირებულებების ზოგადმსოფლმხედველობრივ ორიენტირებს, რომლებიც განისაზღვრებოდა როგორც სოციალურ-პოლიტიკური, ასევე მორალურ-ეთიკური და რელიგიური ცნობიერების უმნიშვნელოვანი მახასიათებლებით. კულტუროლოგიურ ფორმატში ეს ურთიერთობები შეიძლება განხილულ იქნეს როგორც სოციალურ-კულტურული და რელიგიურ-ფილოსოფიური დიალოგი, რომელიც ადამიანთა შორის ურთიერთგაგების, თანხმობის, ერთობის, კეთილგანწყობილებისა და შემოქმედებითი თანამშრომლობის სინერგიას წარმოქმნის.

მიუხედავად იმისა, რომ ქართული და თურქული ზოგადმსოფლმხედველობრივი მიდგომები, დროის ფენომენტთან მიმართებით, ძირეულად განსხვავდებიან ერთმანეთისგან, მათ შორის მაინც მოიძებნება ურთიერთთანაზიარი შეხების წერტილები. მაგალითად, ქართულ ფილოსოფიაში განსაკუთრებული ყურადღება ეთმობოდა ისტორიული მეხსიერების შენარჩუნებას და წარსული ცხოვრების გამოცდილების წარმართველ როლსა და ფუნქციას, ხოლო თურქული ფილოსოფიის მიხედვით, დროის აღქმა უმეტესად ეფუძნებოდა როგორც პიროვნულ, ისე კოლექტიური აქტივობის მიზანდასახულობას, რაც ძირითადად დღევანდელი აწმყოდან ხვალისდელი მომავლისკენაა მიმართული;

ამიტომაც ამ განსხვავებებმა გარკვეულწილად ხელი შეუწყო მათ კულტურულ ურთიერთობებს, რომელთა საფუძველზეც ორივე მხარე ახერხებდა თითოეულის კულტურული გონის სიდრმისეულ გაგებას.

კვლევის მეთოდები

წინამდებარე ნაშრომში გამოყენებულია: შედარებით-ისტორიული ანალიზის, ლიტერატურული წყაროების დამოწმების, ლოგიკური სიცხადის, ემპირიულ მასალათა კვლევისა და ჰიპოთეტური განსჯის მეთოდები.

მსჯელობა

თურქული აზროვნების კულტურის ისტორიაში, მისი მდიდარი ლიტერატურულ-ფილოსოფიური მემკვიდრეობის გაცნობის კუთხით, შეგვიძლია გამოვყოთ რამდენიმე ძალზე პოპულარული წარმომადგენელი შუა საუკუნეების ეპოქაში, რომელთა მიმართ საკმაოდ სერიოზული ყურადღება იყო მიპყრობილი ქართველ მეცნიერ-მკვლევართა და კულტურის მოღვაწეთა მხრიდან; ესენი არიან: **ჯალალ ედ-დინ რუმი, იუნუს ემრე და ჰაჯი ბექტაში ველი**, რომლებმაც ფართოდ გაითქვეს სახელი როგორც მახლობელ, ასევე შორეულ რეგიონებშიც, თუმცა თვითონაც ეტყობოდათ გარკვეული გავლენის ნიშნები აღმოსავლური რენესანსის იმ ავტორთა შემოქმედებისგან, რომელთა შორის ქართული ფილოსოფიისა და ლიტერატურის მოღვაწეთა წვლილი ფასდაუდებელია.

ფრანკლინ დ. ლუისის წიგნი იკვლევს ჯალალ ალ-დინ რუმის ცხოვრებას, ფილოსოფიურ მოძღვრებას და პოეზიას, სადაც ხაზგასმულია მისი სულიერი გავლენისა და შემოქმედებითი აღქმის შესახებ აღმოსავლურ და დასავლურ კულტურებში. კვლევაში ყურადღება გამახვილებულია რუმის სოციალურ-პოლიტიკურ ურთიერთობებზე, განსაკუთრებით მის ვაჟთან – სულთან ვალადთან და თანამედროვეთა შემოქმედებასთან მიმართებით, რაშიც ვლინდება მისი სულიერი მემკვიდრეობა მითიურ თქმულებებსა და აუთენტურად დოკუმენტირებულ ასპექტებთან ერთად. გარდა ამისა, იგი იკვლევს რუმის შესახებ წარმოებულ თანამედროვე ინტერპრეტაციებს, მის გავლენას სხვადასხვა ლიტერატურულ ტრადიციაზე და სხვადასხვა ხასიათის საავტორო წანამძღვართა მუდმივ აქტუალობას დღევანდელ კულტურულ დისკურსში (Lewis 2000: 66). მართალია, ჯალალ ად-დინ რუმის ლიტერატურული მოღვაწეობა დიდი მრავალფეროვნებით არ გამოირჩევა, თუმცა ძალზე აქტუალური და შთამბეჭდავია. ჯალალ ად-დინი, უპირველეს ყოვლისა, პოეტი იყო. მისი ლირიკული „დივანი“, რომელიც ჯერ კიდევ დეტალურად არ არის შესწავლილი, შეიცავს ე. წ. ქასიდებს, ღაზალებს და ოთხსტრიქონიან რუბაებს, რაშიც ის ახორციელებს ადამიანის ღირებულების იდეას, მისი მიწიერი სიდიადის მიუხედავად; ასევე, ის არ ერიდება რელიგიური რიტუალებისა და სქოლასტიკის მიმართ ფორმალისტური სიმშვიდის მოსაპოვებლად წარმოებული კლერიკული ძალისხმევის იდეის გაბედულ კრიტიკასაც. სხვა მხრივ, იდეები, რომლებიც გამოხატულია ცეცხლოვანი ენის უნიკალური ფორმებით, რელიგიური იდეალიზმის საფარქვეშ ქმნიდნენ ნამდვილ რევოლუციურ განწყობას, რომელსაც შეეძლო შერწყმოდა მასების სპონტანურ დემონსტრაციებს. მაღალი ლიტერატურული გემოვნებისა და დახვეწილი მხატვრული სტილის ფონზე, დარგის სპეციალისტები აქცენტს აკეთებენ სუფიზმის, როგორც უნიკალური რელიგიურ-ფილოსოფიური და მისტიკური

მიმდინარეობის, მსოფლმხედველობრივ გრანდიოზულობასა და არაორდინალური ასპექტიზმის პრაქტიკულ შეღწევადობაზე. იდეალიზმისა და პრაქტიკული ვარგისიანობის ეს კომბინაცია ახასიათებს ჯალალ ად-დინის მეტად ვრცელ ეპიკურ-დიდაქტიკურ ლექსს (დაახლოებით 50,000 ლექსი) „მასნავის“ სახელწოდებით (წყვილები), რომელსაც ინსტრუქციული ისტორიების ეპიკური ფორმით თან ახლავს მორალიზაცია ან ლირიკული გადახვევებით შეწყვეტა, იგივე იდეები ხორციელდება, მაგრამ უფრო პოპულარული ფორმით. საერთო ჯამში, ეს ისტორიები სუფიზმის ერთგვარ ენციკლოპედიას წარმოადგენს.

თურქულ სამყაროში არსებობს საყოველთაოდ მოარული ხატოვანი გამოთქმა: „დიდი კულტურები დიდ პიროვნებებს შობენ“. ესენი ის მოღვაწეები არიან, რომელთა როლსაც განსაკუთრებულად მიიჩნევენ არა მხოლოდ თურქული კულტურის უზარმაზარ სივრცეში, არამედ მის ფარგლებს მიღმა, რადგან ისლამური ცივილიზაციის ჩამოყალიბებაში მათი წვლილი ფასდაუდებელია. ერთ-ერთი ასეთი წარმომადგენელი გახლავთ **იუნუს ემრე**, რომელიც მსოფლიო ლიტერატურაში ცნობილია როგორც „ბრძენი თურქმენი“, „პოეტა პოეტი, ხალხის კაცი და მეგობართა მეგობარი“. პოეტის ბიოგრაფიის შესახებ ზუსტმა ცნობებმა ჩვენამდე ვერ მოაღწია, თუმცა მისი ცხოვრების ისტორიის შესახებ ინფორმაციის მიღება შესაძლებელია ადრეული წერილობითი ძეგლებიდან (თეზკირებიდან), დივენებიდან და ლეგენდებიდან. თურქი მეცნიერის, ა. გოლპინარლის მიერ მომზადებული წიგნის „ველაიათნამას“ მიხედვით, იგი დაიბადა სარიკოში, რომელიც თურქეთის ესგიშეჰირის პროვინციის სივრიჰისარის რაიონში შედის და იქვე გარდაიცვალა. წყაროები იუწყებიან, რომ იუნუს ემრეს საფლავები თურქეთის ცამეტ ქალაქშია სახელდებული. მიუხედავად იმისა, რომ პოეტი ფილოსოფოსისა და მისტიკოსის ცხოვრების ეპოქა უშუალოდ ემთხვევა თურქ-სელჩუკთა სახელმწიფოს დაშლას და ოსმანთა ოტომანური იმპერიის აღზევების დასაწყისს, როდესაც სახელმწიფო საქმეები, მათ შორის ლიტერატურა, არაბულ და სპარსულ ენებზე გრძელდებოდა, იუნუს ემრე თავის შრომებს მაინც თურქულ ენაზე წერდა. ამასთან დაკავშირებით თურქული ლიტერატურის მკვლევრის, მეჰმედ კოპრულუს წიგნში აღნიშნულია: „იუნუს ემრე იყო პირველი, ვინც ანატოლიაში დიდი ლიტერატურა შექმნა ხალხის სალაპარაკო ენაზე და მსოფლიო აღიარების მოპოვების შემდეგ წერილობითი ლიტერატურა დააარსა, რომელიც მან ხალხის ცხოვრებას მიუახლოვა და ხალხის სამსახურში მიმართა, რითაც ოღუზურ ლიტერატურას ახალი სიცოცხლე მიანიჭა და მძლავრი ბიძგი მისცა ესოდენ დიდ მოძრაობას, რომელიც მემკვიდრეობით მომავალ თაობებს გადაეცა. სწორედ ამიტომ მეცნიერები იუნუს ემრეს პირველ პოეტად მიიჩნევენ, რომელმაც იმდროინდელი ხალხის ზეპირ და წერილობით ენაზე შექმნა ნაწარმოები და ამგვარად ჩამოყალიბდა დიდ მოაზროვნედ“ (Koprulu 2012: 129). უმიზეზოდ არ ცხოვრობდნენ ხელოვნების, აზროვნებისა და რწმენის ისეთი გიგანტები, როგორებიც იყვნენ: **იუნუს ემრე**, **ჰაჯი ბექდაშ ველი**, **მოვლანა ჯალალედინ რუმი** და მათი პრინციპები მიზნად ისახავდა, უპირველეს ყოვლისა, საკუთარი თავის სიყვარულს, შემდეგ კი – კაცობრიობისა და ჭეშმარიტების სიყვარულს. ისინი თავიანთი დროის სულიერი საყრდენები არიან, რომლებიც წარმოიშვნენ ხალხის გაერთიანებისა და ჰარმონიაში ცხოვრების

მიზნით. იუნუს ემრემ შექმნა ახალი სკოლა ოღუზურ-თურქმენული ლიტერატურის განვითარების ისტორიაში. ეს პოეტური სკოლა დღემდე არსებობს. **შაჰ ისმაილ ჰათაიმ, მუჰამედ ფიზულიმ, იმად-ედდინ ნესიმიმ, ზაირამ ხანმა** და სხვებმა განაგრძეს იუნუს ემრეს ლიტერატურული ტრადიციები, განავითარეს და გაამდიდრეს ისინი თავიანთი დროის მოთხოვნების შესაბამისად. მცირე აზიასთან თანამშრომლობის შეწყვეტის მიუხედავად, მე-18-მე-19 საუკუნეებში მცხოვრები თურქმენი პოეტები აღნიშნული პოეტური სკოლის მიმართ გულგრილად არ დარჩენილან. ამიტომაც იუნუსის გავლენა აშკარად იგრძნობა მახთუმკულისა და მოლანეფესის ლიტერატურაში.

ჩვენი ქვეყნის სინამდვილეში, სუფიების მოძრაობასთან დაკავშირებული მნიშვნელოვანი საკითხების გასარკვევად, ფრიად საგულისხმოა საქართველოს მეფის – გიორგი IV-ის (ლაშას) მოღვაწეობა. სხვადასხვა ისტორიული წყაროებიდან ცნობილია მეფის ტრაგიკული მიჯნურობის თაობაზე, რასაც შედეგად მოჰყვა საყვარელი ქალბატონის იძულებითი წასვლა სასახლიდან და მოგვიანებით მისი გარდაცვალება. როგორც ქართული წყაროები უჩვენებენ, ლაშას მძიმე ფსიქოლოგიურ-დეპრესიულმა განწყობამ, მძიმე მორალური მდგომარეობის ფონზე, გამოიწვია ბუნებრივი პროტესტი და ერთგვარი ამბოხი სულის სიღრმეში, რაც გახდა მთავარი მიზეზი სუფიზმის იდეებით შთაგონებულ რინდებთან მისი დაახლოებისა. **რინდი** სპარსული სიტყვაა და ნიშნავს „მოქეიფეს, მსმელს, დროსტარების მოყვარულს“. რინდების გაგებით კი, რინდი ნიშნავდა ვაჟკაცს, დარდიმანდს, კეთილშობილსა და პატიოსან ადამიანს. რინდები არ ცნობდნენ გაბატონებულ ისლამს და უპირისპირდებოდნენ მის დოგმებსა და ასკეტიზმს. „რინდები არიან მხიარული ადამიანები, გულით ღვთის ერთგულნი, მაგრამ ასკეტიზმზე უარის მთქმელნი, ღვინის მსმელნი, ქალების მოყვარულნი“. ღვინის სმა მაჰმადიანურ სამყაროში აკრძალული იყო, ხოლო რინდებისთვის კი ასეთი აკრძალვა – მიუღებელი (Идрис 1994: 10). განწყობა საყვარელი ქალის დაღუპვის შემდეგ უნდა წარმოქმნილიყო. შესაძლებელია ის საკუთარ თავსაც ადანაშაულებდა სუსანას უდროო სიკვდილში. ხსენებულ გრძნობასთან დაკავშირებით ჯელალ ედ-დინ რუმს ერთგან ნათქვამი აქვს: „ტრფობისგან მთვრალი მივენდე რინდებს და მეც რინდი გავხდი“... გიორგი ლაშაც ამგვარად ესწრაფოდა თავის მსგავს მემამოხეთა ჯგუფს, ღვინის სმა – ისლამისთვის „აკრძალული ხილი“ – სპარსულ პოეზიაში შინაგანი გამოხატვის ფორმადაა წარმოჩენილი – ფარისეველთა მიერ ადამიანის ბუნებისა და გონების დათრგუნვის წინააღმდეგ. რინდებისთვის ამბოხის გამოხატულება კი მჭიმუნვარე მეფისთვის დარდის გაქარვებიას და თავდავიწყების საშუალება აღმოჩნდა. მუსიკა, ცეკვა და პოეზია სუფიური მიმდინარეობების (მათ შორის რინდების) განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევდა (ბაქრაძე 1984: 17-24). ჟამთააღმწერლის მიერ გიორგი ლაშას დახასიათებაც: „სახიობის მოყვარე, ღვინის მოყვარე და გემოთ-მოყვარე“ (ყაუხჩიშვილი 1959: 156). სწორედ ამის მიმანიშნებელი უნდა იყოს. არაერთი ისტორიკოსი შეეცადა გიორგი ლაშას ბუნებისა და მისი ცვალებადობის მიზეზთა ახსნას. „აშკარაა, რომ ლაშა „ვეფხისტყაოსანზე“ გაზრდილი საქართველოს მეფე, პატრონი ქალაქებისა და სასახლეებისა, მბრძანებელი ყმათა და ლაშქართა, დათრგუნა ფეოდალური საზოგადოებისა და კლერიკალიზმის ულმოზელმა კანონებმა,

რომელთაც რინდები არაფრად აგდებდნენ. ამიტომაც იყვნენ ისინი ლაშასთვის ასერიგად მისაზამნი და სასურველნი, რამდენადაც სამეფო კარზე მისთვის სულისშემხუთველი ატმოსფერო ისადგურებდა რეგენტთა და თავკერძა ფეოდალთა ყოველდღიურ გარემოცვაში.

აღნიშნულ ნაშრომში განხილულია, აგრეთვე, თურქული ნაციონალიზმის რევოლუციური იდეოლოგიისა და ქემალიზმის ერთ-ერთი ფუძემდებლის – **ზია გიოქალპის** ფილოსოფია და შეხედულებები ეროვნული მშენებლობის პროცესზე, რომელმაც მნიშვნელოვანი როლი ითამაშა მე-20 საუკუნის დასაწყისში თურქული ეროვნული იდენტობის ჩამოყალიბების პროცესში. მისი გავლენა ათათურქზე სრულებითაც არ იყო გადაჭარბებული, რადგანაც თურქეთის რესპუბლიკის დამფუძნებელმა გიოქალპს „საკუთარი აზრების მამა“ უწოდა. გიოქალპის იდეები გაერთიანებულია „თურქული იდეალის“ ანუ „მეფქურეს“ (თურქ. *tefkige*) კონცეფციაში. „მეფქურეს“ პრინციპი შემდგომში თურქი ნაციონალისტი მოაზროვნეების უმრავლესობამ უპრობლემოდ მიიღო. თავის ფუნდამენტურ მეცნიერულ კვლევებში გიოქალპი არა მარტო მიზანდასახულად ცდილობდა სისტემური ერთიანობისა და თანმიმდევრული პოლიტიკური კონცეფციის ჩამოყალიბებას, არამედ ეფექტურად იყენებდა წყაროების კონტექსტუალური ანალიზის, ისტორიული შედარებითობის, ფაქტობრივი მასალის სინთეზისა და განზოგადების მეთოდებსაც. აღნიშნულია, რომ გიოქალპის იდეები მიმართული იყო მრავალეროვნული ოსმალეთის სახელმწიფოდან ეროვნულ სახელმწიფოზე გადასვლასა და თურქეთის რესპუბლიკის გამოცხადებაზე. ისინი მნიშვნელოვნად იყო განპირობებული ე. დიურკემის ფილოსოფიით, მათ შორის იდეალისტური ეპისტემოლოგიით, პოზიტივისტური მეთოდოლოგიითა და პოზიტივისტური იდეალიზმისთვის ნიშანდობლივი სოლიდარული კორპორატივიზმის სინკრეტიზაციით. საერთო ანალიზის მიხედვით, გიოქალპის იდეები შეიძლება შეჯამებულ იქნეს, როგორც კულტურული თურქიზმი, ეთიკური ისლამიზმი და დიურკემისეული სოლიდარიზმი. გიოქალპმა მოახერხა სხვადასხვა ფილოსოფიური მიდგომების სინთეზირება იდეების ეკლექტიკური ნაზავის თავიდან აცილებით. მისი შრომების მკვლევარი – მანსურ მოადელი ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ გიოქალპის ნაციონალიზმზე დიდწილად დასავლეთის გავლენა იყო, თუმცა ის ცდილობდა მისთვის გარკვეული წინააღმდეგობის გაწევას; მიუხედავად სხვადასხვა სახის ეგზისტენციალური პრობლემის ორიგინალურად წამოყენებისა და გადაწყვეტისა, მისი „თურქული იდეალის“ რომანტიკული პრინციპი ზედმიწევნით იმეორებს გერმანული ნაციონალიზმის – Volksgeist-ის („ხალხის სული“) კონცეფციას (Moaddel 2005: 157).

გიოქალპის ნაშრომები ნათლად ასახავენ თურქული ნაციონალიზმის ერთ-ერთ მთავარ შიდა პრობლემას – ეროვნული თვითშეფასების აღდგენას, რომელიც მნიშვნელოვნად შეირყა ოსმალეთის სახელმწიფოს ხანგრძლივი დაცემით და მისი პრესტიჟის საგრძნობი შესუსტებით დასავლეთის წინაშე. მართალია, მყარი საფუძველი გააჩნია მოსაზრებას, იმის თაობაზე, რომ გიოქალპის ფილოსოფიაში ახალგაზრდა თურქების იდეოლოგია ათათურქის რეჟიმთანაა დაკავშირებული, თუმცა მისი კარიერის განმავლობაში პოლიტიკური შეხედულებების უდიდესმა ნაწილმა

შესამჩნევი ცვლილებები განიცადა, რაც დასტურდება იმითაც, რომ მან 1908-1909 წლების რევოლუციის პრინციპებს (კონსტიტუციური მონარქიის, ოსმალისმისა და ისლამური რეფორმის მიმართ) თანდათანობით გადაუხვია, რითაც საფუძველი ჩაუყარა ქემალისმისა და თანამედროვე თურქული სახელმწიფოს თეორიულ კონცეფციას. ზია გიოქალპის (1876-1924) ოჯახს თურქეთის სახელმწიფოს საჯარო სამსახურში ხანგრძლივი ყოფნის ისტორიული მემკვიდრეობა გააჩნდა, რისი ნათელ ნიმუშსაც განასახიერებდა მისი ბაბუა – მუსტაფა სიტკი, სულთან მაჰმუდ II-ის მეფობის დროს მუფთის ვაჟი, რომელიც აღმოსავლეთ ანატოლიის ვანისა და ნუსაიბინის ქალაქებში მაღალ თანამდებობებს იკავებდა. გიოქალპის მამა – ტევფიკ ეფენდი გარკვეული პერიოდის განმავლობაში დიარბაქირში პროვინციის არქივებისა და პერიოდული პრესის ხელმძღვანელის მოვალეობასაც ასრულებდა; მოგვიანებით ის ვილაიეთის გაზეთის რედაქტორიც გახდა და დიარბაქირში გამოსცა წელიწადიერი, რაშიც ნაყოფიერ შემოქმედებით მოღვაწეობას ეწეოდა, თუმცა სრულიად ახალგაზრდა ასაკში გარდაიცვალა. მამამისის გახსენებისას ზია გიოქალპი მას მგზნებარე პატრიოტად აღწერდა, რომელსაც შეეძლო თავისი რელიგიური შეხედულებების ლიბერალურ და პროგრესულ ედეტთან შერწყმა.

ზია გიოქალპის ცხოვრება შეიძლება ოთხ პერიოდად დაიყოს: პირველი პერიოდი მოიცავდა 1876-1908 წლებს, როდესაც იგი ორ ქალაქში – დიარბაქირსა და სტამბოლში ცხოვრობდა და აქ მისი განათლება მოიცავდა კლასიკურ მუსლიმურ პლატფორმას, ევროპული ნაშრომებისა და კვლევების შესწავლასთან ერთად. აღსანიშნავია, რომ რწმენასა და სეკულარულ შეხედულებებს შორის წინააღმდეგობის შედეგად, ზია გიოქალპმა სერიოზული ეგზისტენციალური კრიზისი გადაიტანა, რამაც თვითმკვლელობის მცდელობაც კი გამოიწვია. ზემოხსენებულ ნაშრომში, მანსურ მოადელი გვთავაზობს გიოქალპის, ეროვნულ-პოლიტიკური და ისტორიული გამოკვლევის მეტად ამბიციურ პროექტს, ისლამური მოდერნიზმის, ლიბერალური ნაციონალიზმისა და ისლამური ფუნდამენტალიზმის წარმოების შესახებ, ამავდროულად ის იკვლევს „სტაბილურობისა და ცვლილების“ ნიმუშებს ისლამურ სამყაროში მეჩვიდმეტე-მეოცე საუკუნეებიდან (Moaddel 2005: 24). ავტორის მთავარი მიზანი მდგომარეობდა სოციალურ-მეცნიერული გაგების წინ წამოწევაში, სადაც „თვალნათლივ გამოიკვეთებოდა იდეების გენერალიზაციასა და ფართო სოციალურ პირობებს შორის მჭიდრო ურთიერთობა. იგი აღნიშნავს, რომ იდეოლოგიის შესაბამისობის თეორიიდან აღებული მოდელები, რომლის ცენტრალური ვარაუდია, „იდეები და სოციალური სტრუქტურა ერთმანეთს შეესაბამება“, მას მერე, რაც 1911-1912 წლებში, გიოქალპი თესალონიკის „კავშირი და პროგრესის კომიტეტის“ უმაღლეს სკოლაში ფილოსოფიისა და სოციოლოგიის მასწავლებლად დაინიშნა, ეს, სავარაუდოდ, თურქეთში სოციოლოგიის სასწავლო გეგმაში ჩართვის პირველი გამოცდილება იყო, რაც გიოქალპის ინიციატივის შედეგი იყო. ამ პერიოდში იგი განიხილავდა ისეთი სახის სოციოლოგიურ ასპექტებს, რასაც ის შესაბამისობის თეორიის „კლასიკურ ტრადიციის“ სახელწოდებით მოიხსენიებდა. აღნიშნული დოქტრინები თავის დროზე, ისეთი მოაზროვნეების მიერ იქნა პროეცირებული და დამკვიდრებული,

როგორებიც არიან: ემილ დიურკემი, კარლ მარქსი, მაქს ვებერი და მათი მიმდევრები. თითოეულ ზემოხსენებულს იდეოლოგიის ფორმირების თეორიისადმი გამორჩეული მიდგომა ჰქონდა: დიურკემის მიდგომა მიმეტიკურ კონცეფციას ეფუძნებოდა, მარქსის – მატერიალისტურს, ხოლო ვებერის მიდგომა, რომელიც წინა ორთან შედარებით „გაცილებით უფრო ანალიტიკური და დეტალური დახვეწილობით იყო მდიდარი, ადამიანის გონების მეტაფიზიკურ საჭიროებებზე იყო ორიენტირებული“ (Moaddel 2005: 9-12). მოდელი, ასევე, განიხილავს რობერტ ვუტნოუს („ალტერნატიული არტიკულაციის მოდელი“) და რენდალ კოლინზის („ინტელექტუალური შემოქმედების შესწორებული დიურკემისეული ორსაფეხურიანი მოდელი“) მიერ წამოყენებულ ზოგიერთ ახალ თეორიას, თუმცა, საბოლოო ჯამში, ამ მოდელებიდან არც ერთი არ ხსნის ადეკვატურად, თუ როგორ წარმოიქმნება იდეები სინამდვილეში - ანუ „სპეციფიკურ მექანიზმს, რომელიც იდეებს სოციალურ სტრუქტურასთან აკავშირებს“ (Moaddel 2005: 11). მან, ასევე, აიღო პარტიის ახალგაზრდული განყოფილების განვითარების პასუხისმგებლობა. მისმა ლექციებმა დიდი ინტერესი გამოიწვია და მისი გავლენა ახალგაზრდებზე თანდათან იზრდებოდა. მოძრაობის ლიდერებმაც კი გიოკალპი მოძრაობის ერთ-ერთ მთავარ ინტელექტუალურ ძალად მიიჩნიეს. ამავდროულად, ის თავს არიდებდა პოლიტიკაში პირდაპირ ჩართვას და აკადემიურ კვლევას ამჯობინებდა. 1915 წლიდან 1919 წლამდე ის სტამბოლის უნივერსიტეტის ლიტერატურის ფაკულტეტის სოციოლოგიის პროფესორი იყო. პირველი მსოფლიო ომის დაწყებისთვის გიოკალპი თურქეთის ინტელექტუალური ცხოვრების ერთ-ერთ წამყვან ფიგურად იქცა.

სტამბოლში გიოქალპი გახდა თურქული ნაციონალიზმის ისტორიაში ყველაზე ცნობილი კულტურული გაერთიანების – „თურქული კერის“ (თურქ. Türk Ocagi) აქტიური წევრი. „კერა“ ოსმალეთის იმპერიის დაშლის პერიოდის იდენტობის კრიზისზე უნიკალური პასუხი იყო და თურქეთის რესპუბლიკის შექმნის იდეოლოგიური საფუძველი მოამზადა. ის ძალიან ხმევას არ იშურებდა იმისთვის, რათა შეექმნა სინთეზი, რომელიც თანამედროვე თურქი ერის გაერთიანებას შეუწყობდა ხელს. „თურქულობის“ ეთნიკური ელემენტი დომინანტური იყო, ხოლო დანარჩენი ორი (ისლამიზაცია და მოდერნიზაცია) მას თურქული იდენტობის ფორმირების პროცესში უჭერდა მხარს. გოკალპმა ეს სამი კონცეფცია აზერბაიჯანში დაბადებული მოაზროვნისგან – **ალი-ბეი ჰუსეინზადესგან** ისესხა, რომელმაც „თურქიზაციის, ისლამიზაციისა და ევროპეიზაციის“ აუცილებლობა გამოაცხადა. ამ პერიოდში გიოქალპის სტატიები მრავალ პერიოდულ გამოცემაში იბეჭდებოდა. გარდა ამისა, გიოქალპმა გამოაქვეყნა თავისი პოეზია „კიზილ ელმა“ (1914-1915) და „იენი ჰაიათი“ (1918) (Moaddel 2005: 37). როგორც „კავშირი და პროგრესის“ პარტიის ცენტრალური საბჭოს წევრი, გიოქალპი სოციალურ, სამართლებრივ და კულტურულ საკითხებს ეხებოდა. იგი სწავლობდა თურქული გილდიების ისტორიას, დერვიშების ორდენების განვითარებას და თურქეთში უმცირესობების პრობლემას. პარტიის ხელმძღვანელობის თხოვნით, მან მოამზადა ანგარიში ეროვნული განათლების მდგომარეობის შესახებ და აქტიური პოზიცია დაიკავა ბიბლიოთეკების, სტამბოლის უნივერსიტეტისა და მრავალი მედრესეს რეორგანიზაციაში. ის მხარს უჭერდა მედრესეების დახურვას და შეიხ-

ულ-ისლამის ინსტიტუტის გაუქმებას. ის, ასევე, მოუწოდებდა ვაკუუმის სისტემისა და ოჯახის სამართლის რადიკალურ რეფორმებს. პირველ მსოფლიო ომში ოსმალეთის იმპერიის დამარცხებამ გოკალპის ნაყოფიერ საქმიანობას სტამბოლში წერტილი დაუსვა. ახალგაზრდა თურქი ლიდერების უმეტესობამ ქვეყანა დატოვა. გიოქალპი 1919 წელს სტამბოლში დააპატიმრეს, მას შემდეგ, რაც მოკავშირეთა ძალები ქალაქში შევიდნენ და რამდენიმე თვის განმავლობაში ციხეში იმყოფებოდა. მას ბრალი წაუყენეს ანტისომხურ აგიტაციაში მონაწილეობაში, რამაც ანატოლიაში მასობრივი ხოცვა-ჟლეტა გამოიწვია. სამხედრო სასამართლომ გოკალპს ქვეყნიდან გადასახლება მიუსაჯა. 1919-21 წლებში ის ლიმნოსში, შემდეგ კი მალტაზე გაგზავნეს. გიოქალპის ცხოვრების მესამე ეტაპი შეიძლება გადასახლების წლებად დავახასიათოთ. იქ ის ყოფილ გენერლებსა და პოლიტიკოსებს ფილოსოფიასა და სოციოლოგიაში ლექციებს კითხულობდა. გადასახლებულებს შორის იყვნენ დიდი ვეზირი საიდ ჰალიმ ფაშა, განათლების მინისტრი შუქრუ სარაჩოღლუ, „ერთობა და პროგრესის“ კომიტეტის გენერალური მდივანი მიდჰათ შუქრუ და პოლიტიკური მოღვაწე და მოგვიანებით თურქული ნაციონალიზმის იდეოლოგი აჰმეტ ალაოღლუ.

მეოთხე პერიოდი მოიცავს 1921-1924 წლებს. 1921 წელს გიოქალპმა შეძლო თურქეთში დაბრუნება, თუმცა სამშობლოში ის თბილად არ მიიღეს. „კავშირი და პროგრესის“ პარტიის ყოფილი წევრების მიმართ სიმპათია ნაკლებად იყო. გიოქალპმა ვერც სტამბოლში და ვერც ანკარაში ვერ იშოვა სამსახური და იძულებული გახდა დიარბაქირში დაბრუნებულიყო, სადაც 1922 წლის ივნისში დაიწყო პატარა ყოველკვირეული ჟურნალის – „Küçük Mecmua“-ს გამოცემა. შემდგომში ჟურნალმა საპატიო ადგილი დაიკავა იმდროინდელ ლიტერატურულ საზოგადოებაში და მისი მრავალი სტატია სტამბოლის გამოცემებში გადაიბეჭდა. გიოქალპმა ასევე მეტი სტატია და ლექსი გამოაქვეყნა, სანამ ჟურნალი 1923 წლის მარტში არსებობას შეწყვეტდა. გიოქალპის ინტელექტუალურ საქმიანობაზე ძლიერი გავლენა მოახდინა ე. დიურკემის ფილოსოფიამ, რომელშიც მოაზროვნემ იპოვა პასუხი ძირითად კითხვაზე: რა ღირებულებები ან იდეალები მართავს სოციალურ ცხოვრებას, რა არის მათი ბუნება და როგორ ვრცელდება მათი გავლენა? გიოქალპმა იდეალი დააკავშირა საზოგადოების მიერ საკუთარი თავის შესახებ ცოდნასთან: საზოგადოება ყალიბდება იმ მომენტში, როდესაც ადამიანები აცნობიერებენ იმ სოციალური ჯგუფის არსებობას და ღირებულებას, რომელსაც ისინი მიეკუთვნებიან. ასეთი ცნობიერება ხშირად უეცარი გამოცხადება, ისტორიული მოვლენაა, რომელიც ხდება სერიოზული სოციალური კრიზისის მომენტში. საერთო ცნობიერების გაჩენასთან ერთად, საზოგადოება აცნობიერებს თავის ბუნებას, მის წარმოშობას და მიზანს. ამ გზით წარმოიშვა მონოთეისტური რელიგიები: იუდაიზმი ეგვიპტის მონობის დროს, ქრისტიანობა რომაული ტირანიის დროს პალესტინის მიწებზე, ისლამი არაბეთის ნახევარკუნძულზე სხვადასხვა პოლიტიკური და რელიგიური ძალების შემოსევების დროს. გამარტივებული გაგებით, იდეალი არის ფარული ძალა, რომელიც ამოძრავებს საზოგადოებას და წარმართავს მას. იდეალი არის კონკრეტული საზოგადოების ფსიქოლოგიური გამოცდილების პროდუქტი განვითარების კონკრეტულ პერიოდში. ტერმინი „მეფქურე“ თავად გიოქალპმა შემოიღო

და არაბული სიტყვა „ფიქრის“ წარმოებულია, რაც „აზრს“ ნიშნავს, ისევე როგორც ევროპული „იდეალი“ წარმოიშვა „იდეიდან“. „იდეალის“ ცნების ადრეულ თურქულ ეკვივალენტებად შეიძლება ჩაითვალოს სიტყვები „ჰაიალი“, „გაიე“, „ემელი“, „დილეკი“. თუმცა ყველა მათგანს განსხვავებული კონოტაცია აქვს გიოკალპის კონცეფციის ტერმინისგან „იდეალი“. ტერმინმა სწრაფად მოიკიდა ფეხი თურქულ ენაში, მაგრამ მოგვიანებით ის თურქული სიტყვით „იულკიუ“ შეიცვალა (Parla 1985: 49).

ერის განმარტებაში გიოკალპი ხაზს უსვამდა განათლების, კულტურისა და გრძნობების მნიშვნელობას, რომლებიც დაფუძნებულია ადამიანთა ჯგუფის მიერ გაზიარებულ ენაზე, რელიგიაზე, მორალსა და გემოვნებაზე. გიოკალპისთვის იდეალები აუცილებელი იყო ერის იდეოლოგიური ჩამოყალიბების პროცესში. თუმცა გიოკალპისთვის ერი არ განისაზღვრებოდა მხოლოდ რასით ან რელიგიით, თუმცა ბოლომდე ნათელი არ არის, თუ როგორ უნდა გააცნობიერონ ადამიანებმა მოულოდნელად, რომ მათი საზოგადოება ცალკე ერთეულს წარმოადგენს, იმის გათვალისწინებით, რომ ეს საზოგადოება მანამდე არ არსებობდა. ამის მაგალითია თურქული ერი, რომლის წევრების უმეტესობამ მისი არსებობის შესახებ 1908-1909 წლების რევოლუციამდე არ იცოდა. გიოკალპი იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ თავისი ნაშრომის ადრეულ ეტაპზე ცდებოდა, როდესაც ახალი იდეალების შექმნის აუცილებლობაზე საუბრობდა, რადგან ისინი დიდი ხანია ხალხის სულში იმალებოდა და ყველაფერი, რაც საჭიროა, მათი აღმოჩენაა. ამის ერთადერთი პირობაა საზოგადოების ყველა წევრის ერთგულება ამ იდეალის მიმართ, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, რომ ეს იდეალი იყოს „კოლექტიური იდეალი“ და არსებობდეს კოლექტიურ ცნობიერებაში (თურქ. majen vic-dan). თუმცა ისინი მხოლოდ მაშინ იქცევიან ნამდვილ იდეალებად, თუ მათ თან ახლავს ძლიერი ემოციები, როგორიცაა ის, რაც სოციალური კრიზისის მომენტში ვლინდება. ამრიგად, გიოკალპის აზრით, იდეალი არის ემოციურად გაძლიერებული კოლექტიური იდეა. გიოკალპის ინტელექტუალური განვითარების წლებში მოაზროვნეზე გავლენა მოახდინა სუფი მუჰიდდინ არაბის კონცეფციამ არსებობის დასასრულისა და ღმერთში „მეს“ გაქრობის – დაშლის შესახებ (თურქ.: fana fillah). მოგვიანებით გიოკალპმა ეს კონცეფცია სეკულარულ იდეად გარდაქმნა: დიურკემის გავლენით ის გადაიქცა საზოგადოების საკეთილდღეოდ თავგანწირვის იდეად (თურქ. fana fi cemiyet) (Parla 1985: 50).

იდეალი კოლექტიური ენთუზიაზმის (თურქ. vecid) პირობებში იზადება, როდესაც ადამიანის ინდივიდუალობა „სოციალურ ინდივიდუალობაში“ იშლება. ადამიანები საკუთარ ინტერესებს ივიწყებენ და ძალისხმევას საზოგადოების საკეთილდღეოდ მიმართავენ. ამ დროს ადამიანი აცნობიერებს საზოგადოების სიწმინდეს და გრძნობს, რომ მისი სული მას ძალას ანიჭებს. ინტენსიური სოციალური თვითშეგნების პირობებში ცხოვრება ადამიანს „არსების“ (თურქ. bejer) დონიდან პიროვნების (თურქ. insan) დონემდე აჰყავს. ამრიგად, ადამიანის უმაღლესი მორალური მიზანია ინდივიდიდან (თურქ. ferdiyet) პიროვნებად (თურქ. jahsiyet) გადაქცევა. ინდივიდისთვის ცენტრალურ ადგილს ინდივიდუალური ცნობიერება (თურქ. juur) და მისი ემოციური გამოცდილება იკავებს: სიხარული, სევდა, შიში, ბრაზი. მაშინ როცა ადამიანისთვის ვლინდება ადამიანური ცნობიერების სოციალური ელემენტები (Erickson 2001: 97).

გიოქალპის საზოგადოების ღვთაებრიობის კონცეფციაზე გავლენა მოახდინა ემილ დიურკემმაც, რომელიც თვლიდა, რომ ადამიანი განიცდის საზოგადოების წინაშე დამოკიდებულებისა და არასრულფასოვნების ბუნებრივ განცდას და მას ემორჩილება. ეს გრძნობა დაფარულია რელიგიური სიმბოლური ფორმებით. კაცობრიობის განვითარებასთან ერთად, ბუნებისმეტყველება და კერძოდ, სოციოლოგია იკავებს რელიგიის ადგილს, რაც ხსნის ადამიანსა და უზენაეს ძალას შორის ურთიერთობას, რომელსაც რელიგიაში ღმერთი ეწოდება, ხოლო სოციალურ რეალობაში – საზოგადოება. გიოქალპის მიერ ერის, როგორც იდეალური საზოგადოების, აღქმა მის ადრეულ ნაშრომებშია წარმოდგენილი. ამრიგად, 1911 წელს გამოქვეყნებულ სტატიაში – „ახალი ცხოვრება და ახალი ღირებულებები“ (თურქ. *Yeni Hayat ve Yeni Kiymetler*) – მან აღნიშნა, რომ კაცობრიობა თავის გამოხატულებას ეროვნების კონცეფციაში პოულობს (Erickson 2001: 102). დიურკემისგან გიოქალპმა ისეხა თეორია, რომ საზოგადოება ისტორიულად განვითარების ოთხ მთავარ ეტაპს გადის: 1) პრიმიტიული და ტომობრივი საზოგადოება (თურქ.: *ajiret*); 2) ეთნიკურ ნათესაობაზე დაფუძნებული საზოგადოება (თურქ.: *kavim*); 3) ერთი რელიგიის მქონე საზოგადოება (თურქ.: *ummet*); 4) კულტურით გაერთიანებული საზოგადოება (თურქ.: *millet*). სოციალური განვითარების მწვერვალია ერი (თურქ.: *millet*), რომელშიც ინდივიდი აპროტესტებს თეოკრატიასა და ფეოდალიზმს, ასევე, მოძველებულ რელიგიურ ტრადიციებს. ეროვნული თვითშეგნების განმტკიცებასთან ერთად, საზოგადოება ასევე იბრძვის თავისი გარეგანი დამოუკიდებლობისთვის, რაც იწვევს მრავალეროვნული იმპერიების დაშლას. თუმცა ეს ეროვნული, დემოკრატიული და დამოუკიდებელი სახელმწიფო ჯერ კიდევ არ არის საზოგადოების იდეალური ფორმა. განვითარების ბოლო ეტაპზე კლასებს შორის ეკონომიკური განსხვავებები (თურქ.: *81ııı*), რომლებიც ხელს უშლის მოქალაქეებს შორის აბსოლუტურ თანასწორობას, უნდა განადგურდეს და საზოგადოება უნდა გადაფორმატდეს საქმიანობის ტიპის საფუძველზე და უნდა ჩამოყალიბდეს გილდიები (თურქ.: *ııııı-ıek*). ეს არის სოციალური დემოკრატიის ნამდვილი ფორმა.

გიოქალპი ცდილობდა კაპიტალიზმსა და სოციალიზმს შორის კომპრომისისპოვნას ინდივიდუალურითავე უფლებებისა და ეკონომიკური უფლებების თანასწორობისა და სოციალური სამართლიანობის პრინციპთან შერწყმით. მან თავისი მიდგომა განსაზღვრა, როგორც სოლიდარიზმი (თურქ. *tesanîtgîııı*) ან სოციალური დემოკრატია (თურქ. *balıııııı*). ამ შემთხვევაშიც გიოქალპი მიჰყვებოდა დასავლურ თეორიებს, რომლებიც სრულიადაც არ შეესაბამებოდა მისი ქვეყნის ისტორიულად განსაზღვრულ პირობებს. აქვე ძალზე მნიშვნელოვანი მსგავსება შეგვიძლია დავინახოთ, აგრეთვე, ამ ეპოქალური მოღვაწის შეხედულებებსა და მაშინდელ ქართველ კლასიკოსთა ნააზრევს შორის. ილია ჭავჭავაძის მიერ ინიცირებულ „საერთო ნიადაგის“ ცნობილ თეორიას არაერთი გამგრძელებელი და მიმდევარი ჰყავდა, რის მიხედვითაც „ისტორია ბრძოლაა ბუნებასთან, სიღარიბესთან, გონების სიბნელესთან... ერთ ბიჯსაც ვერ წავდგავთ წინ ამ ბრძოლაში, თუ ყველამ ცალკ-ცალკე გავიწიეთ, ყველამ ცალკე ვიბრძოლეთ. თუ ესეა,

ნუთუ ყველა საზოგადოებრივ ძალთა ერთ კვალში ჩაყენება სანატრელი არ უნდა იყოს ყველასათვის, რომ ჩვენი ცხოვრება წარმოადგენდეს ერთს დიდებულს დენას შეერთებულის ძალისას? ამიტომ დიდად სცოდავენ ხალხსაც და ქვეყანასაც ისინი, ვისაც გულში ჩაუდვია გინდა თუ არა განხეთქილება უნდა იყოსო..., რადგანაც ევროპაში განხეთქილება სუფევსო. განა ევროპა ცოტა დროსა და ღონეს ჰკარგავს, ცოტა სისხლსა ჰღვრის, რომ ეს განხეთქილება მოსპოს?...“ (ქავჭავაძე 1883: 1-2). სოციალურ და პოლიტიკურ საკითხებშიც, გიოქალპის მსგავსად, ქართველი მოღვაწეები მეტწილად ევროპული სოციალ-დემოკრატიის პოზიციებზე იდგნენ. კლასობრივი ბრძოლის ნაცვლად, კლასობრივი თანამშრომლობა მათი ამოსავალი პრინციპი გახლდათ, რითაც ისინი ერთიანად ემიჯნებოდნენ მარქსისტულ კონცეფციას და ამდენად, სახელმწიფოს ფუნქციონირებაც ამ პრინციპის საფუძველზე ესახებოდათ. აღნიშნული თვალსაზრისის შესაბამისად, ილიასა და ქართველი სოციალ-ფედერალისტების, განსაკუთრებით კი მათი მთავარი იდეოლოგების – არჩილ ჯორჯაძის, ვარლამ ჩერქეზიშვილის და მიხაკო წერეთლის – შეხედულებები ფაქტობრივად მთლიანად ემთხვევა ერთმანეთს (ილია და „საერთო ნიადაგის“ თეორია 2014).

აქვე აღსანიშნავია, რომ, თავის მხრივ, გიოქალპი უარყოფდა ეროვნების ნებისმიერ განმარტებას რასობრივ ან მხოლოდ რელიგიურ ელემენტებზე დაყრდნობით და იზიარებდა მოსაზრებას, რომ არც ერთ ერს არ აქვს ერთგვაროვანი რასობრივი შემადგენლობა. ის უარყოფდა რასობრივ წარმომავლობასა და ეროვნულ ხასიათს შორის რაიმე კავშირს და ამბობდა, რომ ის მემკვიდრეობით არ არის მიღებული, არამედ განათლების შედეგია, ანუ სოციალური იდეალების გავლენა. გიოქალპი ერს განსაზღვრავდა, როგორც პოლიტიკურ და სოციალურ ორგანიზაციას, რომელიც შედგება მოქალაქეებისგან, რომლებიც გაერთიანებული არიან ენის, კულტურისა და იდეალის ერთიანობით.

გიოქალპის იდეებში კულტურისა და ცივილიზაციის დუალიზმს ცენტრალური ადგილი ეკავა. კულტურა აუცილებლად მოიცავდა ეროვნულ ელემენტს, ხოლო ცივილიზაცია მოიცავდა ტექნოლოგიას და იყო პოზიტიური მეცნიერებების პროდუქტი. გიოქალპის აზრით, ცივილიზაცია (თურქ. medeniyet) უნივერსალური ხასიათისა იყო, ხოლო კულტურა (თურქ. bayre) გარკვეულ ხალხს ეკუთვნოდა. ცივილიზაციის პროდუქტების გამოყენება სხვადასხვა ერს შეუძლია, მაგრამ კულტურა მხოლოდ ერთ ერს ეკუთვნის. ამ მიდგომის წყალობით, გიოქალპმა წარმატებით შეძლო ეროვნულ-რელიგიური ელემენტების სინთეზირება ეროვნული კულტურის ფარგლებში დასავლურ იდეებსა და ტექნოლოგიებთან (Parla 1985: 133).

მიუხედავად იმისა, რომ გიოქალპმა თავისი თეორიების უმეტესობა ფრანგული სოციოლოგიიდან და ფილოსოფიიდან ისესხა, მისი ნაციონალიზმი მაინც უფრო გერმანული ტიპისკენ იხრება, რომელიც შეიძლება დახასიათდეს, როგორც ირაციონალური, კოლექტივისტური და ექსკლუზიური. ცნობილია, რომ თავის დროზე გერმანულ ნაციონალიზმზე ძლიერი გავლენა მოახდინა რომანტიზმის ფილოსოფიამ, ამიტომ ის დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა გრძნობებს და ხაზს უსვამდა სხვადასხვა ერის ბუნებრივ მახასიათებლებს. ერს, უპირველეს ყოვლისა, კულტურულ და რასობრივ ერთეულად მიიჩნევდა. გერმანული ნაციონალიზმი ცდილობდა

ეროვნული თვითშეგნების ობიექტური გამოვლინებების პოვნას ე.წ. Volksgeist-ში, ანუ ხალხის სულში. გიოქალპს, ასევე, სწამდა ეროვნული სულის, ანუ სულისკვეთების (თურქ. ruh), რომელსაც ის „მეტაისტორიულ ძალას“ (თურქ. mabadüttarih) უწოდებდა და ცდილობდა თანამედროვე ფენომენების (დემოკრატია, მონოგამია და ა.შ.) ახსნა-განმარტების პოვნას თურქების უძველეს ისტორიაში, ფოლკლორსა და ეთნოგრაფიაში. აღსანიშნავია, რომ გიოქალპის ფილოსოფია მიზნად ისახავდა თურქულ საზოგადოებაში კლასებს შორის ჰარმონიული ურთიერთობების შექმნას. გიოქალპი ემხრობოდა საზოგადოების ორგანულ განვითარებას, კლასობრივი კონფლიქტის გამორიცხვით და ერის განვითარებას, რომელიც ქვეყნის პროგრესისა და განვითარებისკენ ისწრაფოდა. ამრიგად, გიოქალპის კორპორატივიზმში კლასობრივი კონფლიქტის ნაცვლად შეინიშნება კლასთაშორისი ინტერესების ჰარმონიის იდეა, რითაც ასე ახლოს დგას ის ქართული „საერთო ნიადაგის“ იდეოლოგიურ თეორიასთან. აქედან გამომდინარე, სავსებით ლოგიკურია, რომ ის ემხრობოდა ცხოვრების ყველა ასპექტის ნაციონალიზაციას, მათ შორის პოლიტიკის, ეკონომიკის, ენის, არქიტექტურისა და მუსიკის. ერის გაგების კონტექსტშიც, ქართველი ეროვნული მოღვაწის – მიხაკო წერეთლის მსგავსად, კულტურა მთავარ განმსაზღვრელ ფაქტორს წარმოადგენდა. მიუხედავად იმისა, რომ გიოქალპმა უარყო კოსმოპოლიტიზმი, მან განავითარა ინტერნაციონალიზმის იდეა, ცდილობდა შეენარჩუნებინა ბალანსი ეროვნულ გრძნობას, ისლამსა და თანამედროვეობას შორის. ამავდროულად, გიოქალპი უპირატესობას ანიჭებდა შერჩევით ვესტერნიზაციას, რომელიც მხოლოდ ტექნოლოგიებით შემოიფარგლებოდა. მნიშვნელოვანია აღინიშნოს, რომ გიოქალპის ნაციონალიზმი დიდწილად დამოკიდებული იყო დასავლურ გავლენასა და ამავდროულად ეწინააღმდეგებოდა მას. გიოქალპის ნაშრომები ნათლად ასახავს თურქული ნაციონალიზმის ერთ-ერთ მთავარ შიდა პრობლემას: საკითხს, თუ როგორ აღდგეს ეროვნული თვითშეგნება, რომელიც ოსმალეთის სახელმწიფოს ხანგრძლივი დაქვეითებითა და დასავლეთის წინაშე მკვეთრად დაცემული პრესტიჟით იყო შეღავათებული. ამიტომაც სრულიად ეჭვგარეშეა, რომ გიოქალპის ფილოსოფია ახალგაზრდა თურქების იდეოლოგიას ათათურქის რეჟიმთან აკავშირებს.

თურქული კულტურის სოციალურ-ფილოსოფიურ ასპექტებთან მიმართებით კიდევ არაერთი ავტორიტეტული წარმომადგენლის ნააზრევს განხილვა შესაძლებელია, თუმცა მათ შორის მაინც შეგვიძლია გამოვარჩიოთ **ბაჰა ტევფიკი**, რომელიც სრულიად ახალგაზრდულ – ოცდაათი წლის ასაკში გარდაიცვალა, მაგრამ თავისი მეტად ხანმოკლე ცხოვრების მანძილზე მაინც ძალიან ბევრი რამ მოასწრო, რითაც დაიმკვიდრა ერთ-ერთი ყველაზე საპატიო ადგილი თურქული ინტელექტუალიზმის ისტორიაში. არაერთი წყარო ირწმუნება, რომ ბაჰა ტევფიკმა ლევ ტოლსტოის რომანი „აღდგომა“ ოსმალურ ენაზე თარგმნა ჩიგირაჯან იბრაჰიმ ჰილმის დაკვეთით, თუმცა, როგორც ჩანს, მთარგმნელი ჰაიდარ რიფატი იყო. საკმაოდ დიდი იყო, ასევე, მის მიერ შეტანილი წვლილი თურქული ფილოსოფიის განვითარებაში. ის ჯერ კიდევ სკოლაში სწავლის დროს დაინტერესდა დასავლური ფილოსოფიის შესწავლით, რასაც ხელი შეუწყო მისმა ფრანგული ენის ცოდნამ. მასზე საგრძნობლად დიდი გავლენა მოახდინეს

ისეთმა კორიფეებმა, როგორებიც იყვნენ: კანტი, ტოლსტოი და ნიცშე, მაგრამ ყველაზე უფრო შთამბეჭდავი ზემოქმედება განიცადა ვულგარული მატერიალიზმის გერმანელი წარმომადგენლის – ლუდვიგ ბიუხნერისგან. მას მიაჩნდა, რომ სწორედ მატერიალისტური ფილოსოფია იყო დასავლეთის ოსმალეთის იმპერიაზე უპირატესობის მიზეზი, ამიტომ, მისი აზრით, აუცილებელი გახლდათ რელიგიაზე უარის თქმა, ტრადიციული ოსმალური ღირებულებების მიტოვება და წარსულთან კავშირის გაწყვეტა. ამ მხრივ ის აკრიტიკებდა ნებისმიერ ოსმალ ფილოსოფოსს, რომელიც არ იყო მგზნებარე ათეისტი. კერძოდ, ის აკრიტიკებდა იმ დროს პოპულარულ რიზა ტევფიკს და ფილიბელი აჰმად ჰილმის, რომლებსაც, ტევფიკის თქმით, ფილოსოფიის შესახებ არაფერი გაეგებოდათ, რადგან ისინი არ იყვნენ დასავლური ფილოსოფიის მომხრეები (Corlu 2016: 553-583). ოსმალური პოლიტიკის საარქივო ჩანაწერებში ტერმინები „ანარქიზმი“ და „ანარქისტი“ დანაშაულებრივ ქმედებებთან ასოცირდებოდა, რაც დასტურია იმისა, თუ რას განიცდიდნენ პოლიტიკური დისიდენტები, რომლებიც ანარქიზმის ფილოსოფიური და პოლიტიკური მიმდინარეობის პლატფორმაზე იდგნენ. ხსენებული „ანარქისტებიდან“, რომელთა შორის ყველაზე გამორჩეული გახლდათ ბაჰა თევფიკი, ზოგიერთი მათგანი შეიძლება სოციალისტი ან ეთნიკურ უმცირესობათა წარმომადგენელი ნაციონალისტი ყოფილიყო, ვინაიდან ნებისმიერი პოლიტიკური სიტუაციის მიუხედავად, მუსლიმი ოსმალები არ იყვნენ ჩართულნი ანარქისტულ ქმედებებსა და ანარქიზმის, როგორც იდეურ-პოლიტიკური მოძრაობის, წიაღში, ოსმალეთის სახელმწიფოს არსებობის ბოლო ათწლეულების განმავლობაში.

ბაჰა თევფიკის ყველაზე ცნობილ ნაშრომად ითვლება „ინდივიდის ფილოსოფია“ (თურქ. Felsefe-i Ferd). მასში გამოთქმულია იდეა, რომ კაცობრიობის მომავალი „მეცნიერული ანარქიზმია“, რაც სოციალიზმის საპირისპიროა, რადგან პირველი ინდივიდის უფლებებს ყველაფერზე მაღლა აყენებს. მეორე მხრივ, არსებობს საკმარისი წერილობითი მტკიცებულება იმის დასაჯერებლად, რომ მუსლიმ ოსმალთა შორის მშვიდობიანი ანარქისტებიც არსებობდნენ ისეთი იდეებისა და მოძრაობების სახით, რომლებსაც აშკარად ევროპული წარმოშობა ჰქონდათ, ისევე როგორც საქართველოში, სადაც, ასევე, არსებობდნენ ანარქისტული იდეებისა და შეხედულებების მატარებელი ზომიერი ფრთისა და შედარებით რადიკალური-რევოლუციური ჯგუფის წარმომადგენლები. მაგალითად, ანარქიზმის ქართველი თეორეტიკოსები იყვნენ ისეთი ცნობილი ფიგურანტები, როგორიცაა **ვარლამ ჩერქეზიშვილი** და **მიხაკო წერეთელი**, რომელთა ფილოსოფიური პრინციპები და დებულებები არ შეიცავდა აგრესიული ექსტრემიზმის დამახასიათებელ ნიშნებს, ხოლო შედარებით რადიკალურ ჯგუფს სათავეში უდგნენ ძმები **გიორგი** და **შალვა გოგელიები**, ასევე, **ნესტორ კალანდარიშვილი**, ეს უკანასკნელი შეიარაღებულ რაზმსაც ხელმძღვანელობდა. საერთოდ, ევროპული ანარქიზმის დოქტრინები უხვად შეიცავდა კოსმოპოლიტურ, ნაციონალისტურ, სოციალისტურ, ლიბერტარიანულ, პოზიტივისტურ და ნატურალისტურ, ხშირად ერთმანეთთან შეუთავსებელ პოზიციებს. ოსმალეთის ინტელიგენციაში კი ანარქიზმი წარმოიშვა 1908 წლის რევოლუციის შემდეგ, კონსტიტუციური ეპოქის დროს, მას მერე, რაც

აბდულჰამიდ II-ის მთავრობამ თავისუფლება გამოაცხადა და პრესაზე ზეწოლა მოხსნა, რითაც ოსმალეთის ინტელექტუალებს საშუალება მიეცათ, პრესის საშუალებით გამოეხატათ თავიანთი პოლიტიკური აზრები. ბაჰა ტევფიკი შესაძლოა იმ დროს ფილოსოფიით დაკავებული ყველაზე რადიკალური ოსმალური ინტელექტუალი ყოფილიყო, რადგან ის ერთიანად უარყოფდა ყველანაირი ოსმალური აზროვნების წარსულს და ემხრობოდა ევროპული ინდივიდუალიზმისა და მატერიალიზმის გაზიარებას, მიმართულებებს, რომლებიც ტაბუდადებული იყო 1908 წლის შემდეგაც კი. ზომიერი ფრთის ქართველი ანარქისტები ნაციონალურ ხაზს მიჰყვებოდნენ და ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი იდეის მიმართაც სერიოზულ გულისხმიერებას ამაყვებდნენ, რაც კარგად აჩვენა საქართველოს დამოუკიდებელი სახელმწიფოებრიობის სამმა წელმაც, რასაც განუხრელად უჭერდნენ მხარს და არავითარ ძალისხმევას არ იშურებდნენ იმისათვის, რომ გამოეყენებინათ საკუთარი გავლენები ევროპელ საზოგადო და პოლიტიკურ მოღვაწეებთან, რათა დაერწმუნებინათ ისინი ახალგაზრდა ქართული სახელმწიფოს მიმართ აქტიური მხარდაჭერის აუცილებლობაში. ნაციონალიზმი და ანარქიზმი – „გაგონილა სადმე ასეთი შეთავსება?“ – კითხულობდა გაოცებული გრიგოლ რობაქიძე და იქვე თვითონვე ცდილობდა, სიღრმისეულად განემარტა აღნიშნული უცნაურობის მიზეზი ვარლამ ჩერქეზიშვილის მაგალითზე, რაც მთელ ქართულ ანარქიზმზეც უნდა გავრცელებულიყო, როგორც მსოფლიო ანარქისტული მოძრაობის ერთ განსაკუთრებულ ქართულ გამოვლინებაზე: „ახლა რომ ვუკვირდები ამ უცნაურობას, გულით მონაქროლი გონებითაც მართლდება. მართლაც: თუ მოიშლებოდა სახელმწიფო წყობილება საერთოდ, ანარქიზმის მიზანიც ესაა, მაშინ რუსეთიც დაიმხოვოდა სახელმწიფოებრივი მხრით და როგორც შედეგი ამისა, საქართველოც თავისუფლად ამოისუნთქავდა“ (რობაქიძე 2013: 36).

ქართველი მოღვაწეებისაგან განსხვავებით, ბაჰა ტევფიკი არასდროს უშვებდა არანაირ კომპრომისს თავის რადიკალიზმთან დამოკიდებულებაში და ღიად მოუწოდებდა რევოლუციურად განწყობილ სოციალურ ფენას თურქული და ისლამური ტრადიციების ნებისმიერი სახით მემკვიდრეობის განადგურებისაკენ. ის იცავდა მკვეთრი ინდივიდუალიზმის მსოფლმხედველობას, რომელიც დამოკიდებული იყო ლოგიკისა და ეთიკის მატერიალისტურ გაგებაზე. თავისი მასწავლებლის – ნიცშეს მსგავსად, ბაჰა ტევფიკიც ზნეობრივ ტრადიციას, მის საზოგადოებაში ბოროტებაში ძირითად ბრალეულობად აღიქვამდა. ტევფიკის არაორდინალური ფილოსოფიის თანახმად, სიკეთე სწორი აზროვნების თანმიმდევრული წესებიდან უნდა მომდინარეობდეს, რაც, ასევე, ლოგიკაზეა დამოკიდებული, ხოლო რაც შეეხება ტრადიციულ მორალს, ეს მისთვის მკვდარი იმპერატივების კონვენცია იყო. მისი აზრით, მეცნიერულად დასაბუთებული ეთიკა უნდა ეხებოდეს არა აბსტრაქტულ სიკეთეს, არამედ სწორი, მიზანდასახული მოქმედების გზებს უნდა სახავდეს. ის დაჟინებით მოითხოვდა ინდივიდუალური ნების პრიორიტეტის დამკვიდრებას, რაც, მისი გაგებით, თვით ფილოსოფიის ამოსავალ დანიშნულებას განსაზღვრავდა. თუმცა მან თავის შედეგში – „ინდივიდის ფილოსოფია“ – მხარი დაუჭირა ანარქიზმს სოციალიზმის წინააღმდეგ, სადაც განაცხადა,

რომ ანარქიზმი, ინდივიდის უფლებებთან მიმართებით, მხოლოდ ბუნებას ანიჭებდა უპირატესობას, რაც სოციალიზმის საპირისპირო იყო. მიუხედავად მისი პოლიტიკური იდეების კუთვნილებისა, ბაჰა ტევფიკი მაინც აღიარებდა, რომ კაცობრიობა ანარქიზმის ნაცვლად სოციალიზმის გზას გაუყვებოდა, მაგრამ იქვე დასძენდა, რომ „ეს იქნებოდა მეცნიერული ანარქიზმი, რომელიც ნივთიერი ღირებულებების აღმშენებლობას აირჩევდა და არა მათ დანგრევას“ (Çorlu 2016 85-105).

დასკვნა

დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ ქართულ-თურქული ურთიერთობების ფილოსოფიური ასპექტები ძირითადად სოციალურ-პოლიტიკური მიმართულების თეორიულ სისტემატიზაციას ეფუძნება, რაშიც ძალიან ბევრისაგან გამომდინარეობს იმდროინდელი იდეოლოგიური დამოკიდებულებები. იმ ეპოქისთვის დამახასიათებელი ძირითადი ისტორიული ფაქტორებიდან გამოწვეული პროცესების შესაბამისი პრობლემატიკის გააზრებისა და შეფასების თვალსაზრისით. სოციალური ფილოსოფიის თურქული და ქართული სააზროვნო ინიციატივები იმითაცაა მნიშვნელოვანი, რომ ისინი, ევროპული კულტურის შიგნით ტრანსფორმირებული მეცნიერული მიღწევების გაზიარების პარალელურად, უკავშირდებიან იმ თავისებურებებსა და ტენდენციებს, რომელთაც საერთო საკაცობრიო ცნობიერების სტატუსი ენიჭებათ.

გამოყენებული ლიტერატურა

ბაქრაძე 1984: ბაქრაძე ა., რინდები თუ ისინასტები. გაზეთი „ლიტერატურული საქართველო“, 17 აპრილი, 1984.

ილია და „საერთო ნიადაგის“ თეორია 2014: ალმანახი ილია და „საერთო ნიადაგის“ თეორია. ეძღვნება ილია ჭავჭავაძის დაბადების დღეს, 2014. <https://dspace.nplg.gov.ge/bitstream/1234/76558/1/IliaDaSaertoNiadagisTeoria.pdf> დამოწმება: 14.08.2025.

ქამთაღაშვერი 1959: ქამთაღაშვერი, „ქართლის ცხოვრება“. ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით დადგენილი სიმონ ყაუხჩიშვილის მიერ. ტ. II, გვ. 156. თბილისი, 1984.

რობაქიძე 2013: რობაქიძე გ., ქართული ანარქიზმის შესახებ. ჟურნალი „ისტორიანი“, №12/36, 2013.

ჭავჭავაძე 1883: ჭავჭავაძე ი., მერვე. ჟურნალი „ივერია“, 1883, №5-6,

Çorlu 2016: Çorlu B A.. Anarchists and Anarchism in the Ottoman Empire, 1850-1917. Bilgi University Press.Istanbul, 2016.

Erickson 2001: Erickson E. J., Ordered to Die: A History of the Ottoman Army in the First World War. Greenwood Press, Westport, Conn, 2001.

Koprulu 2012: Early Mystics in Turkish Literature, By Mehmed Fuad Koprulu. Routledge, 2012.

Lewis 2000: Lewis D. F., Rumi: past and present, East and West: the life, teaching and poetry of Jalâl al-din Rumi. 3 maps, 1 fig, Oxford: Oneworld, 2000.

Moaddel 2005: Moaddel M., Islamic Modernism, Nationalism, and Fundamentalism. P. 157. The University of Chicago Press, 2005.

Parla 1985: Parla T., The social and political thought of Ziya Gökalp: 1876-1924. Leiden, 1985.

<https://dspace.nplg.gov.ge/bitstream/IliaDaSaer...> PDF დამოწმება 25. 08. 2025.
Идрис 1994: Идрис Ш. Суфизм. Москва, 1994.

References

- Bakradze 1984:** Bakradze Akaki. Rinds or Hesychasts. "Literary Georgia". April 17, 1984.
- Chavchavadze 1883:** Chavchavadze, I., *The Eighth*. Journal "Iveria", 1883, No.5-6.
- Çorlu 2016:** Çorlu B A.. Anarchists and Anarchism in the Ottoman Empire, 1850-1917. Bilgi University Press.Istanbul, 2016.
- Erickson 2001:** Erickson E. J., Ordered to Die: A History of the Ottoman Army in the First World War. Greenwood Press, Westport, Conn, 2001.
- Idris 1994:** Idris Sh. Sufism. Москва, 1994.
- Ilia and the "Common Ground" Theory. 2014:** Almanac dedicated to Ilia Chavchavadze's birthday, 2014. Web Source: <https://dspace.nplg.gov.ge/bitstream/1234/76558/1/IliaDaSaertoNiadagisTeoria.pdf> Access Date: 14.08.2025.
- Koprulu 2012:** Early Mystics in Turkish Literature, By Mehmed Fuad Koprulu. Routledge, 2012.
- Lewis 2000:** Lewis D. F., Rumi: past and present, East and West: the life, teaching and poetry of Jalâl al-din Rumi. 3 maps, 1 fig, Oxford: Oneworld, 2000.
- Moaddel 2005:** Moaddel M., Islamic Modernism, Nationalism, and Fundamentalism. P. 157. The University of Chicago Press, 2005.
- Parla 1985:** Parla T., The social and political thought of Ziya Gökalp: 1876-1924. Leiden, 1985.
- Robakidze 2013:** Robakidze Gr. On Georgian Anarchism. Journal "Historian", Tbilisi, December 2013 issue #12/36.
- Zhamtaagmchreli 1959:** Zhamtaagmchreli, "The Life of Kartli". All the main manuscripts were compiled by Simon Kaukhchishvili. Vol. II, 1959.
<https://dspace.nplg.gov.ge/bitstream/IliaDaSaer...> PDF დამოწმება 25. 08. 2025.