

**AZƏRBAYCAN MİLLİ ELMLƏR AKADEMİYASI
FƏLSƏFƏ, SOSİOLOGİYA VƏ HÜQUQ İNSTİTUTU
MÜASİR FƏLSƏFƏ PROBLEMLƏRİ ŞÖBƏSİ**

MÜASİR FƏLSƏFƏ: İDRAKIN ƏN YENİ İSTİQAMƏTLƏRİ

BAKİ – 2014

AZƏRBAYCAN MİLLİ ELMLƏR AKADEMİYASI
FƏLSƏFƏ, SOSİOLOGİYA VƏ HÜQUQ İNSTİTUTU
MÜASİR FƏLSƏFƏ PROBLEMLƏRİ ŞÖBƏSİ

BAKİ – «Elm və təhsil» - 2014

MÜASİR FƏLSƏFƏ: İDRAKIN ƏN YENİ İSTİQAMƏTLƏRİ

НАЦИОНАЛЬНАЯ АКАДЕМИЯ НАУК АЗЕРБАЙДЖАНА
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ, СОЦИОЛОГИИ И ПРАВА
ОТДЕЛ «СОВРЕМЕННЫЕ ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ»

СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ: НОВЕЙШИЕ
НАПРАВЛЕНИЯ ПОЗНАНИЯ

БАКУ –«Elm və təhsil»- 2014

Məqalələr toplusu AMEA Fəlsəf, Sosiologiya və Hüquq İnstitutunun Elmi Şurasının 2013- ci il tarixli iclasında müzakirə edilmiş və çapa məsləhət görülmüşdür (saylı protokol)

Elmi redaktorlar:

Fəlsəfə elmləri doktoru, professor Əli Abasov.

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

Fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru Rauf Məmmədov.

Redaksiya heyəti:

Abasov Əli – fəlsəfə elmləri doktoru, professor

Abbasov Əbülhəsən – fəlsəfə elmləri doktoru, professor

Məmmədov Nizami – Rusiya təbii elmlər Akademiyasının və Rusiya ekologiya

Akademiyasının həqiqi üzvü, fəlsəfə elmləri doktoru, professor

Şirinov Aydın – professor

Məmmədov Rauf – fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru

Məsul katib: Mətləb Mahmudov - fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru.

MÜASİR FƏLSƏFƏ: İDRAKIN ƏN YENİ İSTİQAMƏTLƏRİ.

Bakı, “ ”, 2014, ... səh.

İSBN....

Mündəricat – Оглавление – Book Contents

Ön söz əvəzi – Fəlsəfə və zaman - Əbüllhəsən Abbasov...

Вместо введения – Али Абасов...

I

Абасов Али. Новейшие направления познания: краткий обзор концепций...

Аббасов Абульгасан – Философия сложности: особенности мышления, теории и практики...

Мирзаева Валентина. О познании, подсознании и признании собственного незнания...

II

Hacıyeva Arzu. Hermenevtika Azərbaycan fəlsəfəsində: retrospektivlər və perspektivlər...

Tağıyev Arif. Antropologiyanın elmi statusu və tədqiqat istiqamətləri...

Cəfərov Anar. Yaşam dünyamız, dilimiz və fəlsəfə...

III

Məmmədov Əziz, Mustafayev Azər. İnsan problemi dini və əxlaqi dəyərlər müstəvisində...

Rzayev Məmməd. Şəxsiyyətin sistemli-strukturunun təhlilinin metodoloji əsasları...

Xəliyəddin Xəlilli. Etnosun ilkin təşəkkül mərhələsi və terminologiyası...

Məmmədov Rauf. Mədəniyyət anlayışının terminoloji və etimoloji təhlili...

Mahmudov Mətləb. Milli intellektual ehtiyatlarının üfqi idarədilməsinin metodoloji aspektləri...

Адыгезалова Светлана, Абасов Али. Культура в условиях глобализации и информационной революции...

Nəcəfli Mahrux. Müasir feminist nəzəriyyələrdə qadın identikliyi məsələsi...

IV

Qurbanov Həbil. Fəlsəfi nəzəriyyələrdə cinayətkarlıq haqqında təlimlərin yaranması və müasir dövrdə inkişafı...

Quliyev Aqşin. Fəlsəfi-hüquqi ontologiya...

Абасов Мир-Фарадж. Мировоззрение, философия и методология современных международных отношений...

Ön söz əvəzi - Fəlsəfə və zaman

Müasir fəlsəfəmiz, müxtəlif sahə və mövzuları ehtiva etsə də, bir əsas məqsədin reallaşmasında öz vahidlik səviyyəsini tapır: dünyada və cəmiyyətimizdə baş verən hadisələri, prosesləri yeni baxış bucağından, habelə yeni elmi paradigmlər müstəvisindən öyrənmək, mövcud ciddi problemlərə münasibət bildirərək mümkün çıxış yollarını axtarmaq, təklif və tövsiyələr irəli sürmək. Bu da təbiiyyə qədər də qanunauyğundur. Belə ki, hər bir tədqiqatçı-filosof öz yaradıcılığında, ilk növbədə, yaşadığı dövrü əks etdirməyə, onu “hesablayaraq” taleyüklü problemlərə münasibət göstərməyə, mövcud ziddiyyətlərlə və çıxış yolları ilə bağlı öz qənaətlərini bildirməyə çalışır.

Ümumiyyətlə, fəlsəfə, hər şeydən əvvəl, öz mahiyyətini onda göstərir və ifadə edir ki, yeniliklərlə səsleşir, proseslərə adekvat və ləngimədən reaksiya verir, münasibət bildirir, mövcud vəziyyəti aydınlaşdırmaqla yanaşı, gələcəyin mümkün mənzərəsini yaradır. Təsədüfə deyildir ki, tarix boyu bütün görkəmli filosoflar öz dövrləri üçün belə nümunə göstərmiş, yəninin səlis anlamını verməyə və daha “optimal yol” müəyyənləşdirməyə çalışmışlar. O da həqiqətdir ki, bəşəriyyət durduqca onun varlığı və təbiəti, bugünü və gələcəyi ilə əlaqədar bir çox problemlər öz aktuallığını saxlayır, zaman keçdikcə yenidən dəyişmiş şəraitə uyğun şəkildə həllini tələb edir. Beləliklə də “əbədi”, “ənənəvi” problemlər “yeni”, “müasir” problemlərə çevrilirlər.

Göründüyü kimi, fəlsəfi yaradıcılıqla məşğul olan hər bir şəxs daim iki qrup problemlərlə – “ənənəvi olaraq müasir olan” və konkret dövrün ortaya çıxartdığı “tam yeni” problemlərlə üzləşir. Söz yox ki, hər kəsin öz prioritetləri olur: biri “daimi problemlər”in, digəri indi, konkret olaraq, əhəmiyyət kəsb edən “yeni problemlər”in tədqiqinə girişir. Əlbəttə ki, prioritetlər seçimində zaman-məkan gücü də öz təsirini göstərir və olduqca əhəmiyyətli dərəcədə, xüsusən də köklü və sürətli dəyişikliklər, transformasiyalar dövründə. Hal-hazırda yaşadığımız, təlatüm və drammatizmlərlə, hətta düynələnmiş problemlərlə zəngin zamanə də bu qəbildəndir. Həm lokal, həm də global miqyasda baş verən hadisələr, cərəyan edən proseslər günbəgün öz idrakı “həzmetmə”sini tələb edir – təkcə öz-özləri üçün deyil, insanlar, xalqlar, bəşəriyyət üçün! Çünki idrakı həzmetmə və anlam, metanəzəri səviyyədə baxış və qənaətlərin ümumiləşdirilməsi nə qədər gec və ləng həyata keçirilsə, bir o qədər gələcəyi naməlum, davranışı proqnozlaşdırılmayan və deməli, təhlükətərədici “hesablanmış məhsullar” dünyanı, cəmiyyətləri, hər bir

kəsi qorxu altında, təhdidlər məngənəsində saxlayır, qeyri-müəyyənlik, destruksiya və depressiya ab-havasında şüurların və qəlblərin sarsılmasına səbəb olur.

Bir çoxlarının vurğuladığı kimi, fəlsəfənin müxtəlif funksiyaları arasında ən mühümlərindən biri onun ictimai və qlobal inkişafın proqnozlaşdırılmasında epistemoloji təməl kimi çıxış etməsi, proqnostik funksiyaya malik olmasıdır. Düşünürəm ki, milli fəlsəfəmiz bu yönümdə ciddi səfərbər olmalı, dərin və hərtərəfli təhlillər əsasında özünün “yeni sözünü” deməlidir. Onun fəal mövqeyi, insan və cəmiyyət, dünya və sivilizasiya üçün verə biləcəyi fayda bundan asılıdır. Filosoflarımızın milli inkişafımıza səmərəli rolunu, ilk növbədə, məhz bu kontekstdə anlamaq və dəyərləndirmək daha düzgün olardı.

Ola bilsin ki, müasir dünyanı xaos və fəlakətlərə sürükləyən səbəblərdən biri də elə bütövlükdə öncəkörmənin, proqnostikanın zəifliyində və gücsüzlüyündədir, müasir fəlsəfənin ictimai praktikadan, bəşəri qayğılardan uzaq düşməsində, özü-özü ilə və yaxud əhəmiyyətsiz işlərlə məşğul olmasındadır. Etiraf edək ki, bu gün, dünya miqyasında, fəlsəfə ictimai həyata, proseslərin təşəkkülünə və gedişinə təsiretmə gücünü itirməkdədir, onun indiki bəşəri inkişafdakı iştirakı, sanki, epizodik ifadə olunan niyyətlərlə, kövrək ehtimallarla məhdudlaşır, həm lokal, həm də qlobal mənada birləşdirici, integrativ, sintezləşdirici rolunu və bu əsasda istiqamətverici funksiyası, “söz sahibliyi” ödənilmir. Təkcə Azərbaycanda deyil, ümumən qlobal miqyasda müasir fəlsəfəni, bir tərəfdən, ləngər vura-vura yeriyən körpəyə, digər tərəfdən, əldən düşmüş, yaddaşı zəifləmiş, təfəkkür və iradə gücünü itirmiş qocaya bənzətmək olar. Ayrılıqda tək-tək filosofların yaradıcılıq nümunələrinə, onların dünya fəlsəfəsində köklü yeniliyə, intibaha nail olmaq əzminə baxmayaraq, mövcud durum məhz belədir. Təfəkkür və əxlaq korroziyasına düşər edilmiş, dilənçi və yaxud kölə halına salınmış fəlsəfə, əlbəttə ki, klassik təyinatına cavab verə bilməz və istər-istəməz sayğı və qayğıdan, hörmət və izzətdən qıraqda qalmalıdır.

Təsədüfi deyildir ki, bu gün Z. Bjezinski kimi “qızılquşlar”, qırğı-politoloqlar dünya proseslərinin gedişinə hər hansı tanınmış filosoflardan, hətta görkəmli zəka sahibi, böyük humanist olan Yürgen Habermasdan, Noam Homskidən qat-qat güclü təsirə malikdirlər. Bu mənada müasir zamanəmizi fəlsəfə üçün “qızıl dövr” adlandırmaq çox çətindir. Üstəlik də o, açıq-aşkar surətdə ədaləti və düzgünlüyü şübhə doğuran siyasətin, maliyyə-sələmçi kapitalizmin, dünyanı qarət edən dairələrin, transmilli

korporasiya, fond və bankların qulluğunda dayanmağa yönəldilir. Bir növ fəlsəfə üçün iki yol cızılır: ya yedəkdə, tabeçilikdə olmaq, ya da qırağa çəkilib “sakit oturmaq”.

Nəticədə ayrı-ayrı cəmiyyətlərdə, regionlarda, dünyada mövcud olan pərakəndəlik, bir-birini eşitməmək və anlamamaq halları artır, insani münasibətləri qoruyub saxlayan, möhkəmləndirən daxili determinantlar, dəyərlər, hətta indiyə qədər tarixən önəmli əhəmiyyət daşımış pozitiv adət-ənənələr, vərdislər, davranış nümunələri ortadan çıxır. Bəzən xoşagəlməz bu əlamətləri, belə vəziyyəti əməlli-başlı bilgiyə, istedadla malik olmayan, sürüşkən və cılız əxlaq sahibləri, özlərini “ən müasir insan”, “modern adam”, “avanqardist şəxs” adlandıraraq, dövrün hökmü, tələbi kimi qələmə verməyə çalışırlar, təsirli cavab almadıqda isə Kant və Hegeldən tutmuş Mirzə Fətəli Axundova, Mirzə Ələkbər Sabirə, Nəriman Nərimanova, Süleyman Rəhimova, Səməd Vurğuna, Mirzə İbrahimova, Əzizə Cəfərzadəyə kimi – hamını “qılıncdan keçirirlər”.

Bu “cənablar” bir universal həqiqəti anlamırlar və anlamaq istəmirlər: heç bir tarixi dövr dəyərlərin aşınmasına, insani münasibətlərin, sosial və siyasi institutların tənəzzülünə, qarşıdurma və toqquşmalara, münaqişə və müharibələrə, xoşməramlı ümumi ovqatın və mühitin dağıdılmasına, abır-həyanın, ictimai “ölçü”lərin itirilməsinə ehtiyacı olmamışdır. Əksinə, hər bir tarixi dövr, bəşəri mövcudluq və inkişaf mərhələsi daha geniş və məzmunlu insaniliyə, daxili istiliyə və həmrəyliyə, “ümumi anlama”, ölçü və normalara, onların qüdrətinə, ən başlıcası – ağılın azadlığına, həqiqətin qələbəsinə ehtiyacı olmuşdur. Əgər hər şeyin önündə öz çıxır-bağırı ilə səfehləri cəlb edən Yalan gedirsə, bu, zamanənin yox, həddi keçmiş, nəfsə qul olmuş, haqqa və ədalətə qarşı səlib yürüşü həyata keçirən adamların günahıdır.

Bəşəriyyətin öz zəngin və layiqli mövcudluğu naminə “yaxa qurtarmaq” istədiyi mənfur şeyləri onun istəyi, zəruri tələbatı kimi qələmə verməyin özü, ən azı, qəbahətdir, psevdosavad əlaməti olmaqla yanaşı, insanlığa, bəşəriyyətin halına laqeydlikdir, biganəlik və daşüreklikdir. Bu tip “postmodernizm” və “postmodernçilik” xalqları və ölkələri, bütün dünyanı yalnız fəlakətlərə sürükləyə bilər, tarix bunu dəfələrlə sübut edib və etməkdədir.

Ona görə də, fikrimcə, bu gün hər bir kəsin söz demək payı, imkanı onun ağılına, xoş niyyətinə, istedadına mütənasib olmalıdır. “Söz azadlığı”nın hüduqları məsuliyyət və vicdan hissinin, amal və niyyət paklığının sərhədlərini aşmamalıdır. Və yaxşı olar ki, insan bunu özü

anlasın, “söz və fikir azadlığı”nı sui-istifadə alətinə çevirməsin və nəticə olaraq, inzibati təsir üsullarına, kənardan senzuraya ehtiyac qalmasın. Yox, əgər bu yoxdursa, kimlərsə sərsəm, destruktiv hərəkətlərinə, söz demək, nümunə olmaq istəklərinə, elmi, təhsili, mədəniyyəti içindən çürütmək tendensiyalarına nə cəmiyyət özü, nə də dövlət dözməli deyil. Nəqativlərə, naqisliklərə dözümlülük, həqiqi demokratiyadan uzaq olduğu qədər də, adekvat anlaşılan tolerantlıqdan uzaqdır.

Həqiqi müasirlik və islahatçılıq, qurub-yaratmaqla yanaşı, daim keçmiş tarixə, mədəni irsə, sələflərin təcrübəsinə və xidmətlərinə hörmət-izzətlə yanaşmaqdır, milli və bəşəri dəyərlərə həssas, qayğılı münasibət aşılamaqdır. Əfsuslar ki, bir daşı daş üstə qoymayanlar, heç bir fərqləndirici istedadı və qabiliyyətə malik olmayanlar özlərinə “müasirəm”, “modernistəm”, “islahatçıyam” deməkdən çəkinmirlər?! Nə olar, insan səhv yola düşə bilər, ancaq həqiqətə, düz yola da qayıda bilər və bu, həm vacibdir, həm də mümkündür. Burada isə ən gözəl qaynaq, zəngin məktəb elə görkəmli mütəfəkkirlərin miras qoyduğu Fəlsəfədir. Bu möhtəşəmlik qarşısında özünü kiçik və borclu etməkdir.

Yeri gəlmişkən, dahi mütəfəkkir Konfutsi, daha sonralar isə görkəmli dövlət adamı Den Syaopin çox düzgün demişlər: “Böyüyün qarşısında kiçilməyən, bu dünyadan alçalıb gedər!”. Məşhur islahatçı Den Syaopinin olduqca dəyərli fikirlərindən biri də budur: “Keçmiş, keçmiş nəminə yox, bu gün və gələcək üçün öyrənilməlidir!”.

Ümumiyyətlə, fikrimcə, müasir fəlsəfəmizin başlıca qayğılarından biri (istər idarəetmə fəlsəfəsinin optimallaşdırılması, istərsə də insan təbiətinin kamilləşməsi və onun həyatının yaxşılaşdırılması baxımından) bir-birilə çarpazlaşan bir sıra mühüm məsələlərin dərki və onların reallaşdırılmasıdır. Burada mən aşağıdakıları nəzərdə tuturam:

milli qürur hissinin və öz xalqının gücünə, böyüklüyünə inamın canlandırılması;

tarixi irsə həssaslıq və qayğılı münasibət, mənəvi ənənələrə, sosiomədəni dəyərlərə hörmət və bu sərvətlərdən istifadə etmək qabiliyyəti;

izolyasionizmin (təcridolunmanın), qapalılığın yararsızlığının anlaşılması, nizamlı açıqlığın qurulması və xaricdən mütərəqqi, faydalı olanın götürülməsi;

bəşəri dəyərlərə hörmət və müasirliyə ağıllı cəhd;

özünəməxsusluqla bəşəriləyin, milliliklə beynəlmiləçiliyin vəhdətinə önəm verilməsi;

keçmiş sosialist quruculuğu praktikasının tənqidi təhlili və bu praktikaya hörmətlə yanaşı, ondan müsbət olanın götürülməsi;

azadlığın insani ləyaqət, şərəflilik, məsuliyyət və vicdan hissi kimi fenomenlərlə uzlaşdırılması;

subyektiv-eqoistik siyasi və iqtisadi maraqların qətiyyətlə çərçivəyə alınması və məhdudlaşdırılması;

siyasi hakimiyyətin daxili vahidliyinin, vəhdətinin təşkili və qorunub saxlanılması;

sosial varlığa innovasion-yaradıcı münasibət, islahat proseslərində rəşional bilgiyə, elmə və müsbət bəşəri təcrübəyə arxalanmaq, mühüm əhəmiyyətli məsələlərin həllində ciddi siyasi iradənin, qətiliyn və ardıcıl-sistemli tədbirliliyin ortaya qoyulması;

milli maraqların həyata keçirilməsi istiqamətində əlverişli ictimai və beynəlxalq rəyin hazırlanması;

iqtisadi, siyasi, geopolitik müstəvidə tarazlaşdırıcı faktorların, “ortaq nöqtələr”in müəyyənəşdirilməsi, onlardan səmərəli istifadə və s.

Göstərdiyim bu məsələlərin hər biri, ayrılıqda və birgə (kompleks halda) xüsusi tədqiqat obyektı kimi çoxdan öyrənilməyə layiq və ehtiyacı olsa da, indiyə qədər bu vəzifənin mahiyyətinə, əhəmiyyətinə müvafiq səviyyədə işlər görülməmiş, fundamental qoyuluşda və zəruri kontekstlərdə fəlsəfi-konseptual araşdırmalar aparılmamışdır. Bunun məntiqi nəticəsi olaraq, səmərəli, nəzəri-praktiki əhəmiyyət daşıyan təklif-tövsiyələr irəli sürülməmiş, istifadə üçün yararlı təlimatlar, vasitələr hazırlanmamış, təsirli və səmimi təbliğat-təşviqat işi qurulmamışdır. Tarixin belə bir mürəkkəb, dinamik dövründə, sosial zamanın olduqca sürətləndiyi bir vaxtda metanəzəri, integrativ bilik, etibarlı epistemoloji zəminlər yaratmağa borclu olan fəlsəfəmizin həddən artıq ləng, ifrat arxayınlıqla tərpnəməsi, əlbəttə ki, dözümlü hal deyil. Təəssüflər olsun ki, hələlik müasir fəlsəfəmiz daha çox ənənəvi fəlsəfi baxışlar üzərində və vərmiş etdiyi sxemlər daxilində qərar tutur. Ona görə də, biz fəlsəfənin pragmatik, qnoseoloji, metodoloji, aksioloji və proqnostik funksiyalarını ümumi dünyagörüşü ilə vəhdətdə inkişaf etdirməkdə həm ləngiyirik, həm də ciddi nöqsanlara yol veririk.

Müasir mərhələdə Azərbaycan fəlsəfi fikrinin qarşısında duran əsas vəzifələr içərisində mövcud ictimai gerçəkliyin elmi-nəzəri təhlili və dəyərləndirilməsidir. Demokratik dövlət quruculuğunda Azərbaycan reallığına uyğun konkret modelin formalaşması, yəqin ki, öncə fəlsəfənin öyrənməli olduğu məsələdir. Bu modelin optimallaşdırılması və gələcəyə

xidmət etməsi üçün müstəqillik dövründə artıq qət edilmiş quruculuq mərhələsi, qazanılmış təcrübə dərinə və hərtərəfli öyrənilməli, tranzit dövrünü yaşayan ölkələrdə dövlət quruculuğu problemləri müqayisəli surətdə təhlil edilməli, yeni tələb və çağırışlara cavab verən konseptual əsaslar işlənilməlidir. Öldə olunmuş praktiki nailiyyətlərin, həmçinin yol verilmiş səhflərin, yanlışlıqların nəzəri cəhətdən ümumiləşdirilməsi geniş imkanlar açır.

Şübhəsiz ki, təxirəsalınmaz vacib işlərin təşkilində və həyata keçirilməsində başlıca məsuliyyət elmi elitanın üzərinə düşür. Elmin nüfuzunu və statusunu qaldırmaq, aktual problemlər üzrə mövcud potensialı səfərbər etmək, elmi yaradıcılıqda nümunə olmaq, zəruri koordinasiya-əlaqələndirmə şəbəkəsini formalaşdırmaq, ehtiyac olarsa, hansısa qanunverici təşəbbüslə çıxış etmək, hüquqi əsasların yaradılmasını təminatlandırmaq, intellektual resursların formalaşması, səmərəli idarə və istifadə olunması ilə bağlı tədbirlər görmək və s. – bütün bu məsələlərin həllinə elmi elita ilk növbədə cavabdehdir. Burada da məqsədyönlü fəlsəfi tədqiqatlara böyük ehtiyac var.

Elitadan söhbət düşmüşkən, fəlsəfə və ümumiyyətlə, ictimai, sosio-humanitar elmlər qarşısında duran bir xüsusi əhəmiyyətli problemə diqqət çəkmək istərdim. Bildiyimiz kimi, fəlsəfənin mühüm bölmələrindən biri praktiologiyadır (yunanca “praktikos” – fəaliyyətli). Onun obyektini olan insan fəaliyyəti vasitəsilə insan varlığının mahiyyətini və təbiətini, şəxsiyyətin özünüifadə və özünüdəyərli xüsusiyyətlərini, onun əqli-ruhi aləmini, maddi və mənəvi istehsalat xidmət edən praktikasını, bu praktikanın başqalarının sosiallaşması üçün verdiyi və verə biləcək faydanı daha uğurlu öyrənmək olur. Hər şeydən əlavə, yalnız bu zəmində tarixi şəxsiyyətlərin, vaxtilə elita rolunda fəaliyyət göstərmiş insanların özünü, onların təcrübəsini, qoyduqları irsi dəyərləndirmək (yalnız qiymətləndirmək yox, məhz dəyərləndirmək!) olar. Əgər mahiyyət xarakterli keyfiyyətlər lazımınca dəyərləndirilmərsə, onlar insan, bugünkü və gələcək nəsillər üçün sərvətə çevrilə bilmirlər. Bu mənada bizim fəlsəfə elmi hələ çox işlər görməlidir. Nadir şəxsiyyətlər fenomenini yalnız tarixin və yaxud psixologiyanın predmeti deyil, burada fəlsəfə tarixi, sosial fəlsəfə, aksiologiya, siyasi fəlsəfə, mədəniyyətşünaslıq üzrə mütəxəssislər öz töhfələrini verməyə borcludurlar.

Müasir zamanımız üçün bu əlamətlər xasdır: dünya ciddi surətdə tarazlığını itirib və qanəedici yeni “davranış kodeksi”nin yoxluğundan əziyyət çəkməkdədir; total xarakterli qlobal maliyyə-iqtisadi böhran, onun

davamı olaraq sosial və siyasi gərginliyin artması da buna əyani sübutdur. Həm ayrıca götürülmüş cəmiyyətlər daxilində, həm də ümumdünya miqyasında görünməmiş qütbləşmə, kəskin təbəqələşmə dərinləşmiş və dərinləşməkdə davam etməkdədir. Bu şəraitdə müasir insan “sarsılmış şüur” sindromu ilə yaşamağa vadar edilir, onun sosial özgələşməsi isə qarşısıalınmaz prosesə çevrilir.

Razılaşmalıyıq ki, indiki təbəddülatlar olduqca qeyri-adi, sarsıdıcı xarakter daşıyırlar, sanki dünyanın özü qabarıq surətdə bölünmüş, parçalanmış, baxmayaraq ki, hər tərəfdə qloballaşmadan, integrasiyadan, universallaşmadan söhbət gedir. Bəli, bir tərəfdən, müasir dünyanın yeni mövcudluq forması kimi çıxış edən qloballaşma öz möhtəşəm gücünü göstərir, hətta bəzi dairələr tərəfindən milli identiklik sərhədləri pozularaq mədəniyyətlərin homogenləşməsinə gizli və açıq-aşkar cəhdlər edilir, digər tərəfdən, bəşəri universium daxilində indiyə qədər görünməmiş qarşındurma, fərqləndirmə, fəlsəfi anlaşımların və siyasi yanaşmaların toqquşması baş verir. O səviyyədə ki, bir sıra alimlər, siyasətşünaslar artıq sivilizasiyaların toqquşmasından danışirlər. Bəlkə də elə bu sivilizasiyalararası toqquşmanın təzahürüdür ki, Şimali Amerika sivilizasiyasının, Qərbin bəzi söz və səlahiyyət sahibləri İslam sivilizasiyasını etnik və dini komponentlərdən, milli adət-ənənələrdən, mədəniyyət sütunlarından, hətta doğma dildən uzaqlaşdırmaq, azad etmək cəhdindədirlər, çünki bu fenomenlər milli identikliyin mənbəyidir. Ancaq, xoşbəxtlikdən bu eqoist, mənfur, supermaterialist proyektə qarşı, yəni milli simasızlaşdırma vasitəsilə İslam Şərqinə məxsus sərvətlərə sahib olmaq cəhdinə qarşı bir islam aləmində yox, Qərbin özündə də güclü müqavimət müşahidə olunmaqdadır – müqavimət müxtəlifliyinə və səbəblərinə baxmayaraq! Bir çox görkəmli alimlərin, Nobel mükafatı laureatlarının son zamanlar nümayiş etdirdikləri mövqe də bu faktı təsdiqləməkdədir. Dünyada baş verən global transformasiyaların mühüm bir keyfiyyət xüsusiyyəti də məhz bundadır – yəni, yeni müstəvidə və yeni mənə-məzmununda Şərlə Xeyir arasında gedən mübarizədə. Bu toqquşma, demək olar ki, bütün digər lokal və regional münaqişələri, hadisə və prosesləri, o cümlədən – Qarabağ konfliktini, onun durumunu, gedişini və həll olunmasını determinə edir, az ya çox dərəcədə səbəbləndirir və səciyyələndirir.

Bir çox tanınmış mütəxəssislərin haqlı olaraq söylədikləri kimi, Xeyir və Şər arasında mübarizə yalnız Şimali Amerika sivilizasiyası və İslam sivilizasiyası arasındakı toqquşma ilə məhdudlaşmır. Bəşəriyyət,

onların fikrincə, bütövlükdə bir vahid sivilizasiya olaraq, panamerikan sivilizasiyasına qarşı dayanmışdır. Nikolas Hagger, məsələn, yazır: “Biz iki sivilizasiyanın toqquşması dövründə – ekspansionist inkişaf mərhələsini yaşayan və dünya hökmranlığına can atan ABŞ-ın başladığı müharibə dövründə yaşayırıq. Bu müharibə terrora qarşı mübarizə adı almışdır. Yaxın zamanlarda yaranmış və yaxud yaranan bloklar və parçalanmış dövlətlər bu aqressiv siyasət çərçivəsində baxılmalıdır. Bunlar altruist məqsədlər üçün deyil, şəxsi maraqlar naminə yaradılır. Nə qədər ki Birləşmiş Ştatlar öz inkişafının güclü, ekspansionist mərhələsindədir, qlobalist cəhdlər bu dövlətin personalaşmış maraqlarını ifadə edir, hərçənd ki, mahiyyət bütün bəşəriyyətin rifahı haqqında sözlərlə pərdələnir” (Хаггер Н. Синдикат. История грядущего мирового правительства. М., 2008, с. 526).

Bu gün fəlsəfə məhz belə bir ümumi fonda öz missiyasını daşımaq zərurətindədir. Onun universal, metanəzəri xarakterli elm olduğunu nəzərə alsaq, bu ümumi mənzərənin, yaşanan dövrün ziddiyyətlərinin, tələb və xüsusiyyətlərinin fəlsəfi tədqiqatlarda və tədqiqatlar üçün mühüm rol oynadığı daha da aydın olar. Söhbət yalnız zamanənin mürəkkəbliyinə, qloballaşmanın çağırışlarına həssaslıqdan getmir, bu, necə deyirlər, öz yerində, əsas məqsəd və başlıca vəzifələr ondan ibarətdir ki, nəzəri və praktiki həllini tələb edən ciddi problemlərin müqabilində adekvat kateqorial-instrumental aparat, paradiqmal baza, qnoseoloji-metodoloji zəminlər, hətta, zərurət olduqda, yeni leksika və prosedurlar yaradılsın. Bu mənada bir sıra alimlərin “fəlsəfənin yeni layihəsi” haqqında fikirləri ilə razılaşmaq olar.

Belə olduqda, aydındır ki, fəlsəfə elmimiz və filosoflarımız daha yaxından işə girişməli, biganə və passiv müşahidəçidən fəal iştirakçıya çevrilməli, tələpəli problemlərin həllində öz töhfələrini verməlidirlər. Ən azı ona görə ki, həlli vacib olan ciddi problemlər yalnız siyasətin və siyasətçilərin inhisarına verilə bilməz. Əks halda nəinki ictimai şüurda, intellektual sahədə geriləmə və deqradasiya baş alıb gedər, konkret-praktiki işlərin, milli və dövlət əhəmiyyətli məsələlərin həll olunub reallaşmasında da ağır itkilərlə üzləşərik.

Bütün çətinliklərə baxmayaraq, filosoflarımızın başlıca məqsədi Azərbaycan xalqının mənəviyyatına, mədəniyyətinə, ictimai-fəlsəfi fikrinin tarixinə, fəlsəfənin aktual problemlərinə dair geniş araşdırmalar aparmaq, yeni tələblərə cavab verən qnoseoloji zəminlərin, metodoloji yanaşmaların işlənilib hazırlanması olmalıdır. Xüsusi diqqət Azərbaycanın

yeniləşən dünyada bir müstəqil ölkə kimi milli maraq və prioritetlərinin gözlənilməsi, cəmiyyətimizin demokratik prinsip və normalar əsasında təşkilatlanması və idarə olunması, insan hüquq və azadlıqlarının təmin edilməsi, şəxsiyyətin sosiallaşması məsələlərinə, hüquqi dövlətin əsas əlamətlərini özündə uzlaşdıran milli dövlət və dövlətçilik problemlərinə yetirilməlidir. Bu diqqətin təzahürü olaraq, milli ideya və milli ideologiya, azərbaycançılıq, ideya-siyasi və sosial fəlsəfi cərəyanların cəmiyyətimizin inkişafında rolu, siyasi institutların demokratikləşməsi və effektivliyi, sosial institutların funksional kamilliyi, vətəndaş cəmiyyətinin formalaşması və sosial idarəetmənin optimallaşdırılması, gender münasibətlərinin tənzimlənməsi kimi problemlərin öyrənilməsinə önəm verilməli, zəruri hallarda yeni, qeyri-ənənəvi metodologiyalardan, təəvvürlər sistemindən istifadə olunmalıdır.

Bəsit şərhçilik, sitatçılıq, subyektiv tərəflilik, zamanın sınağından çıxmayan konsept və yanaşmalara meyillilik aradan götürülməlidir. Ən başlıcası odur ki, fəlsəfi təfəkkür tərzində və üslubunda yeniləşmə, mülahizələrdə obyektivlik, etibarlı əsaslandırma və elmi plüralizm prinsipləri rəhbər tutulsun. Nəticədə fəlsəfi fikrin dinamikası həyatın ümumi inkişaf sürəti ilə ayaqlaşar, mühüm əhəmiyyətli sosial-siyasi, iqtisadi, geosiyasi və mədəni hadisələr, proses və faktlar lazımcına qiymətləndirilər və dəyərləndirilər, vacib ümumiləşdirmələr aparılar. Beləliklə, həm fəlsəfə elminin cəmiyyətdə rolu güclənər, onun idraki, proqnostik, aksioloji, metodoloji funksiyaları həyata keçirilər, həm də cəmiyyətimizə lazımi töhfə verilər, dövrün tələblərindən doğan sifarişlər ödənilər. Yekunda isə xoşagəlməz, təhlükəli hal – həyat və fəlsəfə arasında uçurum aradan götürülür. Danılmaz həqiqətdir ki, gerçəkliyin kəsərli idraki silahı rolunu daşımayan, uydurma, sxolastik mülahizələrin, yersiz stereotiplərin şərhilə əlləşən “fəlsəfə” yeniləşən cəmiyyətimizin həyat fəlsəfəsi ola bilməz.

Hörmətli oxuculara təqdim edilən **“MÜASİR FƏLSƏFƏ: İDRAKIN ƏN YENİ İSTİQAMƏTLƏRİ”** adlı bu kitab da yuxarıda işıqlandırmağa çalışdığım qayğılara, problem və vəzifələrə cavab olaraq aparılmış ümumi işin nəticəsidir. Çox istərdim ki, işlərimizin avand getməsində onun bir faydası olsun!

Əbülhəsən Abbasov

Вместо введения.

Данная публикация «Современная философия: новейшие направления познания» является пятой в своеобразной серии, освещающей современное состояние философии и трансформацию мировоззрения в эпоху постнеклассического познания. Первая – «Современная философия и Азербайджан: история, теория, образование», и вторая – «Современная философия, наука и культура: постнеклассическая эпистемология» - были выпущены в 2011 году; третья – «Национальные стратегии, идеологии и международные отношения: история, теория и современные практики» - в 2012 году. Выпуск коллективной монографии «Государство, общество, религия» осуществлен в 2013 году. Данная публикация «Современная философия: новейшие направления познания» издается в 2014 году.

Хотя книги всей серии связаны между собой, следует отметить, что последнее издание продолжает развитие идей, представленных в коллективной монографии «Современная философия, наука и культура: постнеклассическая эпистемология».

В данной книге мы, в основном, отказались от практики привлечения зарубежных авторов, сосредоточившись на работах азербайджанских философов и ученых-гуманитариев (историков, правоведов, этнографов, политологов и т.д.). Такой подход, как представляется, позволяет выяснить степень внедрения постнеклассической эпистемологии в отечественные исследования.

В большинстве своем представленные статьи – работы сотрудников отдела «Современные проблемы философии» Института философии, социологии и права НАНА, которые на протяжении последних свыше десяти лет занимаются различными направлениями современного познания.

Как обычно в случаях коллективного творчества, некоторые статьи несколько выпадают из заявленной темы, а уровни исследования в статьях значительно разнятся. Ответственность за публикацию этих статей берут на себя главные редакторы издания.

Любые критические замечания и предложения читателей, высказанные в адрес нашего сборника, будут с благодарностью восприняты редколлегией.

Али Абасов

I

Али Абасов

Новейшие направления познания: краткий обзор концепций

Сегодня становится очевидным, что сохранение за современной наукой функции прогнозирования оптимальных сценариев развития человечества связано с созданием единой непротиворечивой системы, синтезирующей классический, неклассический и постнеклассический типы познания, выработкой методики и методологии, способствующих применению ключевых положений этой системы в философии и отдельных науках. Важнейшей задачей на этом пути является интеграция постнеклассических воззрений и методов в практику исследования современного общества, трансформирующейся культуры и разнообразные системы ценностей. Не меньшее значение представляет собой формирование постнеклассической парадигмы управления обществом, государством, экономикой, культурой, интеллектуальными ресурсами. В контексте решения этих задач в последнее время активно дискутируется проблемы конвергенции наук и будущей трансформации института науки. В этой связи открывается возможность построения новой концептуальной модели познания, объединяющей естественнонаучные, социально-гуманитарные и гуманистические воззрения человечества. На этом пути, как представляется, должна открыться еще одна возможность: преодоление когнитивных тупиков постмодернизма, внедрившего в познание крайний релятивизм.

Историческая реконструкция демонстрирует, что в период становления и первоначального развития познания наука не являлась основным источником формирования знаний человека. Ее современное развитие склоняет к мысли, что и в ближайшем будущем науку ожидает аналогичная судьба, если в ее основаниях не будут произведены масштабные, революционные трансформации.

Если обратиться к истокам становления пра-науки (античность), то бросается в глаза, что тогда познанию была характерна четкая синкретичность, выраженная отсутствием сведенных в единую

систему конкретных дисциплин и областей знания. Сложившиеся к тому времени пра-математика (божественная гармония чисел Пифагора), пра-химия (алхимия) и пра-астрономия (астрология) образовывали единую систему познания, которая постепенно приобрела черты дисциплины, сегодня называемой философией. Возрожденные в корпусе философии древнейшие идеи монизма, взаимосвязи макрокосмоса и микрокосмоса, сформулированные максимы единства законов Космоса и этических норм свидетельствовали, что в мировоззрении людей того времени человек и мир были неразрывно вписаны друг в друга и подчинялись единым законам, распространяемым на физическую, духовную и нравственную сферы их жизнедеятельности. Единство мира, по всей вероятности, явилось первым методологическим принципом познания, разделяемым различными типами культур на этапе их формирования.

В ходе накопления разнообразных знаний наметился процесс дифференциации этой единой системы, выделения из нее отдельных наук, связанный с потребностью более глубокого исследования конкретных явлений и процессов реальности. В результате сложились новые научные дисциплины с собственными предметом, методологией и методами познания. Становление отдельных научных дисциплин (Возрождение и Новое время) - период интенсивного развития естествознания, появления первой (классической) научной картины мира, разработанной Ньютоном.

Дифференциация наук перманентно способствовала образованию пустот и разрывов между отдельными науками, вела к подрыву принципа единства мира и отрицанию наличия общей методологии познания. Конкурирующими методологиями познания стали монизм и плюрализм, приоритет которых в познании определялся преимущественно нуждами познающего субъекта. Дифференциация наук препятствует обобщению полученных и не связанных между собой знаний отдельных дисциплин, их интеграции в единую научную картину мира. Поэтому дифференциация спорадично дополнялась процессом интеграции, использующим комплексные и междисциплинарные методы, что привело к появлению на стыке нескольких наук новых научных дисциплин, называемых синтетическими в силу объединения ими нескольких направлений познания или познающих практик. Дифференциация и интеграция наук

рассматривались теперь как двуединый процесс, в различные периоды которого преобладала та или другая его составляющая.

Важным этапом дальнейшего развития науки стало становление системного метода исследования, позволившего рассматривать предметы и явления в их взаимосвязи, как элементы единого, целостного образования. Исследование такого взаимодействия позволило выявить новые свойства присущие системе и отсутствующие у ее отдельных элементов.

В новом системном мировоззрении вся реальность предстала в виде масштабного многообразия различно организованных систем, в совокупности составляющих нашу Вселенную. Единая система – Вселенная – распадалась на три подсистемы: микромир, макромир и мегамир, первая из которых подпадала под законы квантовой механики, вторая – классической (механики) физики, третья – специальной и общей теории относительности. Исследование первой и третьей подсистем привело к складыванию второй научной картины мира – Эйнштейна, заложившей фундамент неклассического познания.

Системный подход, дополненный принципом глобального эволюционизма и синергетическим методом исследования самоорганизующихся процессов в сложных системах, составил фундамент принципиально иной – третьей научной картины мира, основанной на постнеклассических воззрениях.

В ходе перехода от классического мировоззрения – к неклассическому и далее к постнеклассическому мировоззрению ревизии подверглись именно системные представления классической эпохи, например, центральный постулат науки о возможности построения *завершенной системы* знания, состоящей из конечного числа аксиом. Сегодня достигнуто понимание того, что такая цель *принципиально* недостижима. Позже мы остановимся на тех изменениях, которые претерпела классическая философия.

Современный постмодернизм оспаривает не только пестуемую столетиями истинность науки, но и саму ее легитимность, ставит под сомнение адекватность полученных ею знаний – реальности. Постмодернизм исходит из того, что наука и ее институты выстроены в соответствии с иерархией традиционных властных отношений, далеких от непредвзятой объективности, якобы присущей науке, но на деле лишь голословно утверждаемой ее

представителями. Классическая гносеологическая парадигма, детерминированная четким и недвусмысленным противопоставлением мира и человека, материи и сознания, объекта и субъекта, преодолевается в неклассической парадигме: объект и субъект более не коммуникабельны в классическом смысле, человек принуждается признать в самом себе такое качество, как размытость субъекта, индивида, персоны, личности, словом, наблюдается целенаправленное разрушение единого начала, сообразного единству мира (которое постмодернизмом тоже отвергается).

Важной новацией стала интерпретация социокультурной детерминации познания как атрибутивного элемента реконструкции этапов развития гносеологии (и эпистемологии) и становления методов герменевтики. Решающей причиной изменения классических представлений о взаимосвязи и взаимодействии субъекта и объекта познания стали идеи квантовой механики и теории относительности, однако длительный период как в самой физике, так и в остальных науках еще теплилась надежда возрождения в будущем присущей классическому познанию объективности и причинности. Этим надеждам не суждено было сбыться, более того постнеклассический период познания радикально переосмыслил классическую теорию «объективного» познания, выдвинув на первый план «субъективную гносеологию».

Размышления в этом контексте в итоге сводились к конструкции, близкой к кантовской идее ноуменов: так как любое знание представляет собой ряд собранных на основе априори принятой логики предположений (гипотез), то объектом познания является не истинная реальность, а всего лишь ее интерпретация (субъективная рефлексия над реальностью). Приходится признать, что «познающий человек» имеет дело лишь с феноменами или теми или иными их интерпретациями, являющимися субъективными суждениями, порожденными (и перегруженными) ценностями, стереотипами, предпочтениями, особенностями психики, словом, многообразием социокультурных и психофизических детерминант, играющих роль формирующего начала социализации личности познающего субъекта. Более того, истинность любых априорных оснований познания принципиально не доказуема, а применяемые логика и методология познания – всего лишь дань границам или уровню знания своего времени. Таким образом, царящий в

классическом познании логоцентризм, определял границы и условия когнитивного процесса каждой отдельной эпохи, формируя иерархию типов «субъективной гносеологии». Постнеклассический подход выдвинул тезис о том, что основные установки западной традиции познания требуют своего пересмотра, поскольку применяемые в ней методологии и логики являются (как и в любой сфере социальной жизни) произволом власти или авторитетов, привносящим в познание принуждение. Следует признать, что этот вывод стал нетривиальным итогом развития самого западного познания.

Важным нововведением постмодернизма стало переосмысление сути и роли диалога (впрочем, как и монолога) в мышлении и познании, наделение его дополнительным качеством, связанным с сетевыми представлениями коммуникации, требующими для своего осмысления и описания нелинейно-топологические конструкции, значительно усложнившие картину когнитивных процессов. В связи с этим важным дополнением стала необходимость ввести в дискурс обсуждения понятие полилога, интерпретирующего ситуации коммуникации более чем двух участников диалога, выходящей за пределы линейного описания.

Постепенно стало очевидным, что системы познания, использующие исключительно единственную когнитивную способность человека (разум), вряд ли самодостаточны и способны адекватно воспринимать мир (реальность) и человека. Действительно, принцип рационализма, утверждающий самодостаточность познания реальности исключительно потенциалом разума, тотально очищающего процесс познания от всего «лишнего», субъективного, психологического, не может быть всеобъемлюще истинным, так как он игнорирует (или же элиминирует) многие существующие формы и механизмы познания, не говоря уже о тех, которые пока еще не известны или малоприменимы.

Между тем, физика, вступив в мир неклассических представлений, вынужденно сменила постулат наглядности на постулат принципиальной не наглядности реальности; позитивистский призыв аналитической философии «очистить» понятийный и категориальный аппарат науки и философии от «посторонних наслоений» сменился устойчивым заигрыванием

познания с вроде бы далекими от науки метафорами, которые, к великому смущению науки, более точно отражали экзотику вскрываемой познанием прямо ненаблюдаемой реальности; рационализм все чаще останавливал свой взгляд на потенции «иррационального», интуитивного познания, обращался к мифическому стилю мышления, предпринимал попытки «возвращения» к первобытным формам пра-мышления.

Коль скоро мы должны осмыслить итоги подобного развития науки, то нам необходимо задаться вопросом: существуют ли, наряду с западной традицией, иные, отличные от нее пути познания?

Ответ на этот вопрос следует искать в идеях и теориях постнеклассического периода развития наук, которые удивительным образом возрождают древнейшие мистические учения различных культурных традиций. Принятые во внимание эти новые идеи однозначно связывают принципиальную ограниченность доминирующего западного стиля познания с характером методов науки, с установками современного научного сознания, которые очевидно должны быть преодолены в ходе дальнейшего эволюционного процесса, определяемого развитием и трансформацией самой ментальности человека, его психики, сознания и мышления.

Таким образом, на пути создания новой парадигмы познания следует осознать, что от Большого взрыва и до сегодняшнего состояния мира осуществляется непрерывная эволюция, постепенно захватывающая все уровни материальных и, видимо, духовных систем. Так, она включает в себя эволюцию мозга и дальнейшую трансформацию сознания до того уровня, когда у человека возникает непоколебимая уверенность в персональной сопричастности и собственной пластичной вписанности в этот глобальный процесс эволюции, в котором ему предназначена далеко не рядовая роль. Человечество вплотную приблизилось к этому состоянию ментальности, сигнализирующему о формировании очередной точки бифуркации на пути перманентной эволюции.

В известном смысле достигнутые итоги, их фактологическая интерпретация напоминает мирозерцание, изложенное в древних мифов, являющееся продуктом мифологического сознания и форм пра-мышления. Звучит парадоксально, но разве не пересмотрели свое отношение к мифу современная философия и наука?! Физика, к

примеру, почти столетие использует возможности этого принципиально ненаучного языка мифа, притч и иносказаний для интерпретации своих, парадоксальных для классического познания, идей.

В сложившейся ситуации четко просматривается необходимость продвинутого синтеза науки и духовности (некого подобия новой религиозной идеи), что неизбежно приведет к масштабному росту ценностного освоения мира, усилению роли аксиологии, а, значит, и дальнейшей субъективизации познания. Новые интегративные научные направления, метафорически названные нами «кентаврами познания»: гендер, экология, синергетика, культура мира, циклистика, эволюционная диатропика, меметика, теория нейронных сетей, телеологическая теория информации, общая теория адаптации и многие другие, число которых непрерывно растет, - являются примерами реализации эксклюзивного подхода, способствующего углублению «субъективности» познания. В сложившейся ситуации следует говорить уже не об интеграции или синтезе наук, а об их конвергенции, определяемой как сближение основ ряда наук и технологий, сопряженное с социально-гуманитарными науками и принципами нового, или трансформированного гуманизма, предлагающего как расширение пространства «гуманитарных субъектов» и увеличение их числа, так и решительное изменение природы человека, подвергающегося атакам технологий. Следовательно, на подходе очередная трансформация психофизической организации человека, теоретически обоснованная сверхновым направлением – конвергенцией наук. Важно отметить, что в контексте этого направления открывается реальная возможность объединения наиболее продуктивных концептов восточной и западной культурной традиции, **их стилей познания и мышления.**

Одним из первых прогностических исследований в этой области стал отчёт «Конвергенция технологий и расширение человеческих возможностей: нанотехнология, биотехнология, информационные технологии и когнитивная наука» (NBIC-отчёт), подготовленный в 2002 г. Неслучайно, считается, что: «На сегодня NBIC-отчёт является одним из наиболее детальных трансгуманистических прогнозов и представляет собой методологическую базу для системного изучения будущего» (1).

Видный российский специалист в этой области М. В. Ковальчук, считая, что «сама природа конвергентна по своей сути», полагает: «дальнейшее развитие науки, образования, промышленности возможно только на междисциплинарной основе, конвергенции, взаимопроникновении наук и технологий» (2).

Трансформация психофизической организации человека (первые результаты, по мнению специалистов, следует ожидать уже в 2020-2030-х гг.) будет осуществляться за счет развития технологии развития искусственного интеллекта: «По мере развития данной области будет происходить формирование «внешней коры» («экзокортекс») мозга, то есть, системы программ, дополняющих и расширяющих мыслительные процессы человека. Естественно предположить, что в дальнейшем элементы искусственного интеллекта будут интегрироваться в разум человека с использованием прямых интерфейсов «мозг-компьютер» (3). Развитие NBIC -технологий может стать прологом к новому этапу эволюции человека, которая теперь уже будет осознанной и направленной, то есть задаваемой самим человеком, преследующим конкретные цели.

NBIC–конвергенция даже в первом приближении к ее креативному потенциалу демонстрирует поистине фантастические возможности трансформации человека и его окружающей среды, что неизбежно приведет к революционным культурным и социальным метаморфозам, философское осмысление которых востребовано уже сегодня. Достаточно сказать, что предстоит чрезвычайная ревизия таких традиционных представлений и фундаментальных понятий, как жизнь, разум, человек, природа, бытие и многие другие.

Например, некогда фундаментальное для классической науки различие между живыми и неживыми системами в контексте постнеклассического, «конвергентционного» направления познания

уже не является столь очевидным. Конечно, это сомнение возникло еще в рамках синергетики, но в контексте конвергенции наук оно постепенно превращается в утверждение, а само это различие может вообще потерять свой смысл, поскольку не исключено, что созданные человеком искусственные неживые системы в скором времени смогут овладеть функцией мышления, стать обладателями элементов разума и свободы воли. На этом пути очередной ревизией законно представляется пересмотр представлений о жизни и смерти, новый подход к проблеме бессмертия человека, которая, как будто, технологически находит свое решение посредством реализации сценариев так называемого «цифрового бессмертия» - восстановления живых разумных существ по сохранившейся о них информации (4).

По сути, мы стоим перед необходимостью воспринимать все близкое и далекое окружение человека в терминах жизни, признать абсолютность жизни, ее атрибутивный для Вселенной характер и ограниченность классического антропологического подхода, поскольку конвергенционные технологии открывают пути (как бы фантастично это не звучало) к наделению и представителей животного мира разумом и моралью. Таким образом, человек становится центральной фигурой эволюционного процесса (по крайней мере, в солнечной системе) не за счет им самим учрежденного эгоистического антропоцентризма, а в силу своей целенаправленной и, возможно, в будущем осмысленной деятельности, распространяющей границы разума на природную и культурную среды, расширяя, тем самым, собственный ареал (пространство) жизни. В философском плане речь идет о смене мировоззрения – о переходе от антропоцентризма к экоцентризму, сначала в теории, а затем и на практике. Следуя в русле высказанных идей, очередной стереотип - различие между искусственными и естественными системами - теряет свою очевидность, по сути, производя масштабные изменения в мировоззрении и познании реальности. Физическое олицетворение разумного объекта – всего лишь форма, способная многократно меняться (человек - природная система - искусственная система), в то время как его суть – информационная определенность – является неизменяемой сущностью. Увеличение числа отличающихся друг от друга субъектов общества (люди – животные – машины) будет

способствовать как изменению самого общества, так и социальных законов, управляющих им. Вторая – искусственная, созданная человеком среда обитания – пространство культуры – постепенно приобретет способность трансформироваться в среду природную, человека ожидает интеграция природной и искусственной сред его обитания, а еще раньше – трансформация его телесной и ментальной организации. Человек становится одним из звеньев эволюционного перехода животной жизни на более высокий уровень разума и морали. Постчеловеческие субъекты – прямое следствие разворачивающейся сегодня на наших глазах конвергенции наук и технологий, деятельность которых будет разворачиваться в третьей, после природной и культурной, среде обитания, совмещающей в себе реальность и виртуальность.

Упомянутый ранее М. В. Ковальчук определяет конвергенцию как «сближение теоретических и методологических основ, инструментария, понятийного аппарата и предметных областей ряда технологий. Этот новый научно-технологический уклад базируется на так называемых НБИК-технологиях, где Н – это нано, Б – био, И – информационные технологии, К – когнитивные технологии, основанные на изучении сознания, поведения живых существ, и человека в первую очередь» (см. 5). Ковальчук полагает, что за счет привлечения гуманитарных технологий появляется возможность говорить о новой конвергентной НБИКС-технологии, где «С» – это социальные гуманитарные технологии (6). Как представляется, данная технология по ряду причин, обсуждаемых далее, должна быть дополнена еще одним элементом: к этому ряду следует добавить и «Д – духовные технологии», завершающие полноту конвергенции наук. В среде этого типа технологий должны присутствовать не только древнейшие ментальные практики различных культурных традиций, но и «научные» практики З. Фрейда, К. Юнга, С. Грофа и др. На этом пути открывается еще одна креационная возможность конвергенции наук, о которой мало кто пишет. Речь идет об интеграции восточной и западной культурных традиций, заложивших столь отличные друг от друга стили мышления, методологии познания, практики мирозерцания, воззрения на человека. Об этом чуть позже.

Произошедшие в естествознании изменения актуализировали роль субъекта в познании, выявили возмущающее воздействие

наблюдателя на объект познания («принцип дополнительности»), указали на наличие корреляции между количественными характеристиками фундаментальных физических констант Вселенной и феноменом появления на определенном этапе ее эволюции человека - наблюдателя («антропный принцип»). Естественнонаучное познание все чаще прибегает для своего обоснования к сопутствующим ему социокультурным реалиям, прочное обоснование в процессах этого познания принципов коммуникации и парадигмы сети являются зримыми символами перехода познания от неклассической к постнеклассической модели. Поэтому актуализируются изменения, направленные на трансформацию механистического причинно-следственного механизма мышления в новое качество, - принципиально нелинейный процесс, свое место в котором должны занять перманентный эволюционизм, синергетические представления, выдвигающие на первый план неравновесность, неустойчивость, становление, точки бифуркации, присущие любой живой системе, а тем более человеку, его сознанию и мышлению. В познании начинается эра междисциплинарности, позволяющая преобразовывать конгломерат знаний в целостную систему, однако эту систему мы уже не можем интерпретировать в классическом смысле, или даже понять в рамках системных исследований.

Нам предстоит расширить применение в познании аксиологии, организовать ценностное освоение мира таким образом, чтобы в русле естественнонаучного знания постоянно присутствовал гуманитарный фактор, связь с человеком, что позволит более рельефно выделить единство науки и философии, синтез их составных частей посредством ценностного подхода.

Возвращаясь к трансформации существующего системного подхода, отметим, что объекты постнеклассической науки – сложные синтетические системы, интегрирующие исторически различные развивающиеся системы (становящиеся взаимосвязанными между собой биосферу, социум, и, возможно, кажущуюся сегодня несколько гипотетической, всеобщую жизненность и духовность/ментальность), а потому становящиеся «человекоразмерными» системами. Поэтому современное познание должно стать интегративным, объединяющим не только науки, но и искусство, мораль, религию и другие формы общественного

сознания, причем подобная интеграция должна объединить в себе многообразие культурных традиций, условно обозначаемых как восточная и западная, но на деле являющихся гораздо более масштабными феноменами. Поэтому дополненная, как предложено нами, еще одним элементом (Д – духовность) новая конвергентная НБИКСД-технология должна оперировать, кроме всего прочего, духовными и ценностными параметрами познавательной деятельности человека. Такой подход означает необходимость очередной ревизии науки, принимающей во внимание триединую причину - глобализацию всех сторон жизнедеятельности человечества, глобализацию ее культурно-цивилизационного фундамента и глобализацию познания.

Сегодня нам еще трудно определиться с вопросом о том, что представляет собой глобализация, но некоторые варианты, пусть и неполных, ответов представляются очевидными. Например, напрашивается альтернативные ответы: 1. глобализация – это очередной этап развития мирового сообщества, а потому базовые принципы культуры и цивилизации остаются преимущественно неизменными; 2. глобализация – это революция, а потому базовые принципы должны претерпеть радикальные изменения. Если попытаться включить данный дискурс в рамки философской рефлексии, то постановка вопроса становится более точной – необходима ли для оперирования задачами и проблемами глобализации и их обсуждения новая философия и, далее, может ли такая – новая дисциплина сохранить прежнее название или нам придется искать для нее иной термин? Оставляя на время эти вопросы в стороне, в любом случае предварительно необходимо выяснить, как будут изменяться (и, естественно, как уже сегодня изменяются) стратегии трансформации философии под влиянием мирового процесса глобализации. Не в последнюю очередь данная проблема касается мировоззрения, составляющего ядро философии и ряда других, не менее важных вопросов, например, методологии, логики познания, гносеологии и онтологии. Таким образом, данная проблема должна рассматриваться как принципиальная задача, решение которой затрагивает весь массив современного познания. Касательно природы или же характера трансформации следует признать, что ее процессы выходят за рамки привычной для классического познания линейности: «О том, что такие процессы

происходят нелинейно, скачкообразно, могли подсказать нам знания того, как трансформируются сложные системы. Отдельные детали великих трансформаций непредсказуемы. Можно лишь ожидать от них неких радикальных новшеств. Но возможны ли такие же революционные перемены в процессах, протекающих в нашем уме?» (7). Практика последнего времени требует положительного ответа на этот вопрос.

Научное познание, берущее свои истоки в эпохе Возрождения и приобретающее черты системы в Новое время, одним из своих фундаментальных постулатов провозгласило гуманизм. Этот, в целом плодотворный принцип с течением времени трансформировался в вульгарный антропоцентризм, исключаящий из практики любые интересы, кроме человеческих. Ближайшим последствием такой мировоззренческой установки стал острейший экологический кризис, порожденный человеческим эгоизмом. Есть ли необходимость корректировать (или даже менять) основания классического гуманизма в связи с тем развитием познания, которое пришлось на последние 20-30 лет? В этой связи обратимся к совместным размышлениям трех ведущих современных исследователей-методологов, чьи научные интересы постоянно соприкасаются с проблемами мировоззрения, философскими вопросами современного познания. Их мысли в форме своеобразного «трилога», изложенного в книге (8) подводят к позиции, согласно которой человечество в своем развитии вплотную подошло к обладающей чертами уникальности точке: «Возможно, мы приближаемся к величайшему водоразделу в истории. До сих пор человечество анализировало смысл великих водоразделов лишь после того, как они оставались позади. Но поступать так сегодня слишком рискованно» (9). Не смотря на то, что ситуация изменилась и объяснительные модели должны по крайней мере сопутствовать радикальным изменениям, человечество к этому не готово, так как действующие модели сознания и мышления человека постепенно устаревают и не способны далее адекватно отражать открывающуюся реальность: «Вся наша цивилизация нежизнеспособна, и причина этого в нежизнеспособности нашей ценностной системы, самого нашего сознания, которое определяет наше отношение к миру» (10). Надо ли говорить, что речь здесь в первую очередь идет о западном гуманизме?!

Центральным пунктом новой противоречивой ситуации остается названный Энгельсом «основной вопрос философии», устанавливающий первородство материи/сознания. Призная, что в свое время этот вопрос был однозначно решен в пользу приоритета материи, порождающей все многообразие мира, в том числе и сознание, авторы отмечают временной отрезок, на котором эта устоявшаяся парадигма познания была подвержена очередному ostracismu: «Во многих отношениях корни этой ситуации уходят к шестидесятым годам (прошлого века – А. Аб.), когда многочисленные представители общества бросили вызов главенствующему мировоззрению, разглядев новый способ поведения и общения с людьми и миром, не основанный на старой материалистической парадигме» (11). Даже стиль изложения этого события демонстрирует, что эти представители были скорее представителями гуманитарного знания, чем точных наук, в большинстве своем остающихся в плену идеи «полностью завершеного знания». Но и в этой среде, не в последнюю очередь из-за коллизий познания, постепенно зрела мысль об ограниченности классического материализма, основанного на нескольких убедительных, на первый взгляд, но умозрительных аксиомах.

Нельзя сказать, что современная трактовка, отводящая материи весьма скромную роль, «упала с небес», как некий дар богов человеку, почти всю историю развития человеческого познания она то, выдвигаясь на авансцену, то на время, уходя в тень, перманентно дискутировала с оппонирующей ей трактовкой. Более того, как таковая, она, в отличие от идей материализма, зародилась в таких исторических глубинах становящегося сознания человека, на таких этапах первобытного мышления, что вошла практически во все мифо-космогонические и религиозные картины мира. Собственно говоря, она никуда не пропадала, лишь усложнение сознания, «деление» его на «этажи», связанные нетривиальными механизмами, загнали ее в глубины сознания, называемые после Фрейда бессознательным (и этот уровень оказался отнюдь не самым глубинным). Поэтому совсем не удивительно, что первопроходцами, отправившимися в путь в поисках утраченного знания, стали психологи и психиатры – те, кто непосредственно исследовал психику, сознание и мышление человека. Трое из них – З. Фрейд, К.Юнг и С. Гроф – сыграли исключительную роль в возрождении

«идеализма», причем, Фрейд, конечно же, отказался бы от такой славы.

Наш современник С. Гроф активно проповедует эту идею, полагая, что сознание есть не локально-земной, а космический феномен, ответственный за развитие Вселенной. Его единомышленник И. Ласло, локализуя проблему в границах нашей планеты, вслед за Вернадским заявляет: «Полагаю, не будет преувеличением предположение о существовании всеобщего разума человечества, чего-то вроде ноосферы, коллективного бессознательного действующего внутри и вокруг нас. В эти дни оно начинает проявляться в сознании отдельных людей» (12). Таким образом, эта группа ученых предполагает, что уже в наше время начался процесс трансформации сознания, в результате чего должно сложиться принципиально новое восприятие человеком реальности. Здесь следует отметить, что действующие в настоящее время интерпретации моделей сознания и его природы, действительно, сталкиваются с серьезными проблемами в описании отражения реальности, а потому действенным путем последующей динамики гносеологии представляется переосмысление «основного вопроса» философии. С. Гроф полагает, что исторически такие метаморфозы уже осуществлялись, в частности в Древней Греции, где практиковались элевсинские мистерии, заложившей фундамент европейской культуры и цивилизации. «Очевидно, контакт с этими переживаниями (то есть с проявлениями содержания бессознательного в ходе прохождения испытываемыми практики элевсинских мистерий – А. Аб.) оказал экстраординарное влияние на древнегреческую культуру, а через нее – и на европейскую культуру в целом. Однако этот факт до сих пор не признан историками» (13).

Гроф, опираясь на опыт собственных исследований в области развиваемой им трансперсональной психологии, выявил поразительные факты, косвенно свидетельствующие о существовании единой вселенской матрицы «всеобщего сознания», доступной путем соответствующей практики человеку любой культуры: «...мы неоднократно убеждались в том, что переживания обеспечивают доступ к целому спектру мировой мифологии, к архетипическим фигурам и областям всех человеческих культур. Эти переживания трансцендировали расовые, культурные, географические и исторические границы. Похоже, что для того

чтобы оказаться в этих переживаниях в мире некой конкретной мифологии, совершенно не обязательно иметь предварительное интеллектуальное знание о ней. Складывается впечатление, что у современных людей есть доступ к любой области коллективного бессознательного. Это, по сути, подтверждение наблюдения, которые много десятилетий назад вдохновили К. Г. Юнга на его формулировку концепции коллективного бессознательного» (14). Если гипотеза Грофа верна, то следует признать, что описанный феномен является результатом трансформации психических способностей человека, позволяющей ему лучше и адекватнее воспринимать ту реальность, которая прежде находилась за горизонтом его психофизических потенций. Не случайно Ласло, утверждая, что мы находимся на пороге создания нового математического аппарата, который будет включать в себя и описание человеческого сознания, замечает: «Похоже, что наблюдаемая нами проницаемость коллективного бессознательного представляет собой новое явление, характерное именно для наших дней. Если бы коллективное бессознательное было в такой же степени доступно и в прошлом, мы не имели бы сейчас дело с различными мифологиями, связанными с разными человеческими сообществами и их религиями. По-видимому, в прошлые времена доступ к архетипам был в значительной степени культурно-ориентированным» (15).

Важно отметить, что авторы состоявшегося трилога в единстве доступа людей различных культурных и конфессиональных традиций к древним архетипам усматривают возможность формирования в предстоящем будущем общечеловеческой религии, способной осуществить духовную интеграцию пока еще разделенного человечества: «Мы быстро движемся от разделенного и раздробленного мира к единой мировой деревне. И важной частью этого процесса является неограниченный доступ к архетипической территории коллективного бессознательного. Я надеюсь и верю, что это обеспечит основу для становления универсальной религии будущего. Согласно моему представлению об этой религии, она создаст поддерживающий контекст для духовных переживаний и выработает средства их наведения – «технологии священного», – однако при этом она не будет стремиться диктовать людям конкретные архетипические рамки, которые тем следует избрать для

входа в область трансцендентного божественного» (16). Нет необходимости доказывать как важно такое направление развития духовности человечества в наше время, когда, с одной стороны перманентно растет фундаментализм, нередко прибегающий к терроризму, как методу борьбы с инакомыслием, с другой – происходит рост массовой бездуховности.

На подступах к новому осмыслению феномена сознания авторы широко обсуждают космогонические представления Востока и Запада, пытаясь определить потери западного познания, которые в конце концов привели к системному кризису мировоззрения: «Восток опирается на модель космоса с пустым центром. Мироздание возникло из Пустоты как тотальный гештальт, в котором все взаимосвязано, все имеет свое место и все является одинаково важной частью целого. На Западе вы держитесь за совершенно иную, космогенетическую модель, в центре которой пребывает источник власти. Это Бог, «большой босс», сотворивший вселенную. Из этой центральной электростанции исходит иерархическая система с постепенно уменьшающейся значимостью» (17). Как видно, восточные космогонии более адекватны современному познанию, оперирующему синергетическими моделями сети, а не традиционными концепциями иерархии, характерными для классической науки. И это выглядит как ирония судьбы, когда в гносеологии демократических западных стран иерархия довлеет над горизонтальными связями сети, а иерархически построенные восточные общества исповедуют синергетическое, сетевое мировоззрение. Причина сложившейся ситуации, по мнению авторов, заключена в том, что доведенный до абсурда индивидуализм привел к изоляции западного человека от общества и природы, превратил его в «пустую абстракцию».

Новому сознанию гораздо ближе организмические, нежели механистические модели и системы, причем в качестве универсального единого и системного организма рассматривается весь наш мир, физические параметры которого хотя и важны, но вторичны по сравнению с характеристиками, присущими живым системам. Так, новая парадигма, «...которая зарождается в настоящее время, представляет собой гипотезу органичности, уподобляющую мир живому организму. Организмами являются не только отдельные люди, но и вся биосфера, и даже вся вселенная»

(18). Истоки этих взглядов можно выявить в самых ранних исторических рефлексиях различных народов, они довольно часто возрождались и в русле философской рефлексии, как реакция на безудержный механицизм. Наиболее содержательные из них - результат методологии познания биологических систем и философских размышлений мыслителей, отрицающих классический редукционизм. Среди последних следует отметить философию Альфреда Уайтхеда, построенную на идеях органицизма. В этом ракурсе рассматриваемая эволюционирующая Вселенная не теряет в ходе развития предшествующей информации, накапливая ее определенным способом. В процессуальной философии А. Уайтхеда «все прошлое вселенной присутствует в каждом новом мгновении, в каждом конкретном «сейчас», как часть причинно-следственной действительности» (19) и, с другой стороны – «каждая истинная сущность содержит в себе всю историю вселенной вплоть до настоящего момента» (20). Полезно напомнить, что аналогичные взгляды, кроме всех предыдущих случаев, развивались и в рамках арабо-мусульманской мысли.

Коль скоро природе присущ столь блестящий «механизм складирования» информации, человечеству остается лишь найти способы ее «извлечения», что, при всей сложности, представляется все же задачей технической.

У истоков проблемы сохранения информации и вывода ее в область сознания стоят идеи Юнга, развитые на основе представлений Фрейда об архетипах. Речь идет о существовании некой области, «содержащей запись полной истории человечества». Правда, авторы трилога полагают, что: «Взгляды Юнга на архетипические области не всегда отличаются четкостью. Первоначально он считал их чем-то изначально встроенным в «аппаратное обеспечение» мозга. Это в какой-то мере напоминает предрасположенность к инстинктивному поведению. В других случаях он ссылается на нее как на общее культурное наследие человечества. Еще позже Юнг стал рассматривать архетипы в качестве космических паттернов, превосходящих реальность консенсуса.

Данные полученные при изучении неординарных состояний сознания, значительно подкрепляют третью точку зрения. Они дают основания предполагать, что область архетипов расположена между

реальностью консенсуса и недифференцированным сознанием космического творческого принципа... Архетипические существа пребывают, по-видимому, на гораздо более высоких энергетических уровнях и окружены отчетливой аурой нуминозности... они влияют на события на нашем уровне» (21).

Как видно, открывающаяся посредством трансформированного сознания новая картина мира далека от классических представлений науки и более напоминает красочные картины мифа, развиваемые на ранних этапах развития человеческого сознания. Но здесь следует напомнить, что параллельно с этими изысканиями психологии шел аналогичный процесс в самом сердце классической науки – физике, осваивавшей столь поразительный и непохожий на макромир – микромир, настоятельно требующий для своего исследования создания специального направления – квантовой механики, принципиально далекой от идей детерминизма. Приводимая авторами история сотрудничества двух великих ученых прошлого века является прекрасной иллюстрацией действенности новых представлений о роли сознания в нашем мире. «Как хорошо известно, Юнг сформулировал свою концепцию архетипа в сотрудничестве с Вольфгангом Паули. Юнгу не давал покоя тот факт, что в то время как его собственное исследование человеческой психики ведет к встрече с такими «неприличными» объектами, как архетипы, исследование в области квантовой физики точно так же приводит к «неприличным» микрочастицам физической вселенной – к сущностям, которые, по всей видимости, полностью объяснить невозможно. Юнг пришел к заключению, что существование двух «неприличностей» вполне допускает возможность того, что в действительности речь идет не о двух различных явлениях, а об одном и том же. Согласно Юнгу, этим общим и единственным фактором, лежащим в основе всего и объединяющим мир физики и психологии, является *unus mundus*, единый мир. Это значит, что области разума и материи – *psyche* и *physis* – являются дополняющими друг друга аспектами одной и той же трансцендентальной реальности всеохватного *unus mundus*. Архетипы представляют собой фундаментальные динамические паттерны, разнообразные представления которых характеризуют и ментальный, и психический процессы. В ментальной сфере они организуют образы и идеи; в физической – структуры и

преобразования материи и энергии. Однако фундаментальная реальность – это *unus mundus*, не являющийся сам по себе ни психическим, ни физическим. Он лежит за пределами обеих этих сфер. В данном контексте нетрудно вспомнить выдвинутую в более поздние времена идею имплицитного порядка, также подразумевающую трансцендентную область за пределами пространства и времени, где все сведено воедино. Их разделяют лишь наше взаимодействие с эксплицитным порядком, который «разворачивается» в пространстве и времени» (22). Трудно переоценить значение этого вывода, претендующего на роль «единственно разумного» объяснения структуры и самой сути нашего мира. И такой вывод буквально переворачивает наше мировоззрение, внося революционные изменения в устоявшиеся принципы, особенно этические, суть которых даже в наше время составляет эгоистический антропоцентризм. Правда, в рамках еще не окрепшего экологического мышления идет медленное преодоление сложившегося эгоцентризма человека, однако вряд ли темпы и результаты могут быть признанными удовлетворительными. Кроме того: «В философии мейнстрима наша моральная ответственность распространяется лишь на людей... Но в действительности это ограничение области моральной ответственности лишь человеческими существами весьма произвольно: оно слишком узкое. Есть веские основания полагать, что внутреннее измерение – разновидность чувствования или субъективности – имеется у всех форм жизни. Если мы в это верим, то область нашей моральной ответственности должна распространяться на все форм жизни в биосфере» (23). Этот смелый вывод не ограничивается лишь границами форм жизни, авторы склонны полагать, что некие формы чувствительности и ментальности присущи практически всем, даже элементарным частицам мира. Осознание этого факта человеком – определяет путь формирования высшей формы нравственности, которая, по мысли Грофа, «проявляется в эмпирическом признании единства, объемлющего все мироздание, ощущение идентичности с другими чувствующими существами и осознании собственной божественности. В такой психодуховной эволюции изменение нашей морали отражает изменение в нашем понимании себя, мира и собственного места и роли в этом мире» (24).

Как известно, Гроф является создателем теории и практиком исследования феномена, известного как трансперсональная психология, являющейся логическим продолжением идей Фрейда и Юнга. Согласно этой теории, человек при определенной трансформации его сознания способен последовательно «спускаться» на уровни ментальности, психических и физических состояний, характерных животным, растениям, минералам. И это, по всей видимости, не иллюзия, а реальная, пусть и «уснувшая» на время, способность, свидетельствующая о гораздо более сложной природе человека, чем это представлялось до сих пор. В этой связи Гроф говорит о дуализме природы человека, делающим его участником событий разных миров: «Некая новая универсальная формула, в духе корпускулярно-волнового парадокса современной физики, возможно, будет описывать человека как существо парадоксальное, имеющее два дополняющих друг друга аспекта: с одной стороны, он способен проявлять качества ньютоновского объекта, с другой – характеристики бесконечного поля сознания» (25).

Мы являемся свидетелями возрождения субъективизма, однако принципиально иного, понятого с позиций далеких от классических представлений. Мы вдруг выяснили что один (и каждый) субъект (человек) уникален и самодостаточен, что в определенном смысле он содержит в многообразных формах своей памяти (вплоть до генной и субатомной) историю всей Вселенной, что его индивидуальная картина мира не лучше, но и не худшее картин мира других людей, ибо все они описуют не мир, а его личностное восприятие. «Вследствие того, что мы можем судить о мире лишь через призму своего восприятия и интерпретации, у нас есть доступ лишь к своим собственным картинам мира, а не к реальности, как она есть. Однако совершенно очевидно, что некоторые мировоззрения и концепции не только больше способствуют выживанию и развитию, чем другие, но и с большей вероятностью соответствуют истине» (26).

Как мы уже отмечали, теория конвергенции наук, кроме всего прочего, открывает путь к объединению наиболее плодотворных идей западной и восточной культурных традиций, детерминировавших специфику познавательных практик Запада и Востока. Андрей Столяров полагает, что расхождения между различными цивилизациями (культурами) связаны с

метафизическими мировоззренческими установками, образующими различные матрицы восприятия и интерпретации мира и человека. Под матрицей автор понимает «всю совокупность мистических и естественнонаучных представлений о мире, которая для данной цивилизации является абсолютной. Матрица обычно имеет религиозный характер» (27), но может иметь и секулярную форму в виде тех или иных политических идеологий.

Любая матрица непременно ценностно окрашена, образует специфику этнического восприятия мира и «порождает те поведенческие стереотипы, «правила жизни», которые обычно определяют как «национальный характер» (28).

Отрицая одностороннюю трактовку глобализации как сугубо западное порождение, А. Столяров считает, что поэтапное разворачивание ее процессов ведет к учреждению «единых «правил игры» во всем мировом пространстве» (29), в котором протекают «два встречных потока: вестернизация – внедрение западных паттернов (образцов жизни) на Юг и Восток, и ориентализация – внедрение в западную цивилизацию паттернов Востока и Юга» (30).

Отличия между традициями Запада и Востока затрагивают все сферы, но центральное противопоставление касается интерпретации системы «человек-мир». Человек Востока, следуя традиции своей культуры, должен всю жизнь совершенствоваться, старясь не вносить в окружающий мир значительных изменений, западный человек не представляет себя без ежедневного стремления изменить окружающий мир. «Восток требует улучшения человека, а не мира, Запад, напротив, – именно улучшения мира, вместе с которым будет совершенствоваться и человек» (31).

Следует согласиться с мыслью А. Столярова о том, что обе культурные традиции исчерпали свое креативное начало и «подошли к тому пределу, за которым начинается метафизическое вырождение». Выход автор видит в синтезе этих двух традиций, хотя конкретной методологии такого объединения не приводит. Представляется, что искомая методология начинает складываться посредством технологического синтеза, обоснованного теоретическими положениями конвергенции наук.

Подводя некоторые итоги, изменения, предстоящие стилю жизни человека, познанию, науке и философии, можно объединить следующим образом.

В целом, развитие ситуации подтверждает мысль И. Валлерстайна о том, что «ближайшие 25-50 лет (из которых около 20 лет уже прошло – А. Аб.) окажутся ужасными для общественных отношений, будучи временем распада существующей исторической социальной системы и перехода к неясной пока альтернативе, эти 25-50 лет станут совершенно исключительными для познания. Системный кризис будет способствовать социальной рефлексии, преодолению раскола между наукой и философией, причем общественное введение неизбежно окажется основой для воссоединенного знания» (32).

В плане *мировоззрения* вместо единой картины мира новейшее познание будет перманентно выдвигать целый ряд вероятных сценариев, из которых предстоит осуществлять целесообразный выбор.

Продолжится реанимирование древнейшего учения, согласно которому наш мир без человека лишен практического смысла, более того, своим существованием мир обязан наличию в нем заинтересованного наблюдателя. «Объективная» философия, соответственно, вновь возвратится к «субъективизму», правда, новому, переосмысленному, гораздо более глубокому и плодотворному.

В контексте постнеклассики философия вновь становится разновидностью *идеологии*, особенно это проглядывается после развития постмодернизма и формирования образно называемых нами - «кентавров познания». Эти направления объединяет новый взгляд на демократию, поскольку они сами при формировании, всецело опираясь на методы диалогической культуры, плюрализма и постмодернистское видение мира, вобрали в себя идеи, позволяющие им презентовать себя «выразителями» новых демократических принципов. Стоит отметить, что сегодня классический институт демократии сам претерпевает существенные трансформации. Как отмечает Гидденс, необходима демократизация демократии (33), ее углубление за счет распространения по крайней мере на новые сферы социальной и политической активности людей.

В плане *методологии* - новые «кентавры познания» характеризуются приобретением сильной аксиологической компоненты, а их «истинность/точность», в противовес классической науке, качественно размыта устойчивой этической (а порой и

эстетической) константой, зримой субъективностью, неополитической рефлексией, избирающей в качестве парадигмы познания - постмодернизм.

Сегодня идет стремительное формирование новой, так называемой *диалогической культуры* («человек – мир» – два субъекта или два объекта), направленной на выработку элементов нового мышления и сознания, противостоящих прежней монологической культуре («человек–субъект», «мир–объект»). Диалогическая культура исповедует новые принципы познания, ее положения и выводы далеки от жесткого детерминизма, однозначных ответов, абсолютных истин. Это, скорее, культура поиска, для которой чрезвычайно важен сам путь формулирования задачи в многообразии точек зрения и концепций, в том числе прямо или косвенно противоречащих друг другу. Диалогическая культура также развивается в русле постмодернизма, однако она пытается ограничить его всеобщность за счет привлечения ценностных, нравственных оценок и ориентиров. Диалогическая культура характеризуется точками бифуркации и открыта для нелинейно-топологического развития.

Ранее признанные базовыми модели формационного и цивилизационного развития человечества сменяются концепциями «волнового» развития, являющимися порождениями постклассического периода развития познания и более точно описывающие синергетику социального эволюционного процесса эпохи глобализации.

И если ранее говорили о неопределенности будущего, таящей в себе угрозы и опасности для человека и общества, то сейчас принято говорить о рисках. На первый взгляд разница небольшая, однако, чтобы различить нюансы, приведем слова Гидденса: «В традиционных культурах концепции риска не было, потому что они в ней не нуждались. Риск – это не то же самое, что опасность или угроза. Понятие риска связано с активным анализом опасности с точки зрения будущих последствий. Оно широко используется лишь в обществе, ориентированном на будущее, для которого будущее – это территория, подлежащая завоеванию и колонизации. Концепция риска предполагает наличие общества, активно пытающегося порвать с собственным прошлым, - а это главная характеристика индустриальной цивилизации нового и новейшего времени» (34).

В новых условиях выявлена условность и ограниченность любой логики – не только формальной и диалектической логик, являющихся описанием закономерностей линейного мира, но всякой другой, принимаемой аксиоматизацией познания. В этой связи отметим условность и ограниченность и развиваемой сегодня объемной, нелинейно-топологической логики, привлекаемой для осмысления постнеклассической реальности.

В области *теории познания* (гносеология) - как и в точных науках, новейшие направления, несколько отодвинув в сторону процессы, предметы и явления, большее внимание стали уделять складывающимся между ними *отношениям*. В познании наряду с *иерархическими* отношениями важную роль начинают играть отношения *сетевые*.

Теория бытия (онтология) – из-за изменения базовых категорий и концепций познания вынуждена решительно менять взгляд на реальность.

Теория ценностей (аксиология) – становится неотъемлимой, атрибутивной частью философской рефлексии.

Формирование новой философии – насущная задача современного поколения философов, переживших сразу несколько смен фундаментальных парадигм познания, среди которых лидерами перемен выступают концептуальные построения информационной революции и глобализации.

В плане подхода к проекту новой философии представляют самостоятельную ценность следующие утверждения и выводы, связанные с развитием новейших направлений познания:

- гендерный подход, по сути, и в самом широком контексте, это культура диалога между субъектами, исполняющими роль «мужчин» и «женщин» в социокультурном, а не биологическом контексте;

- необходим постоянный, широкомасштабный диалог рационального и внерационального типов познания;

- требуется паритетный диалог традиционных политических институтов и структур власти с неформальными организациями гражданского общества, превращающимися на наших глазах в главный социальный двигатель, основной фактор социальной эволюции;

- следует признать за синергетикой роль диалогической модели познания, впервые в теории объединяющей процессы неорганического, органического и социального мира в общую систему и открывающей путь к обоснованию конвергенции наук и технологий;

- современное познание вновь возвращается к утерянному сознанию единства духовных ценностей. Возникает продуманная познавательная связь экологии с духовностью: экологическое понимание на глубинном уровне психики есть интуитивное осознание единства всей жизни, взаимозависимости всех многочисленных ее проявлений, циклов ее изменения и трансформации. Экологическое сознание - есть сознание духовное. В экологии основной акцент делается на единстве жизни, на целостности живого мира, частью которого является человек, детерминирующий будущее этого единства. Появление экофеминизма – есть проявление нового мышления, глобально охватывающего фундаментальный принцип права на жизнь в ракурсе диалога «женское – мужское». В противовес этому формируется киберфеминизм — направление современной философской мысли, исследующее становление киберкультуры, складывающейся в результате развития высоких технологий в области кибернетики, биомедицины и информационной виртуальной реальности. Эта культура, по мнению лидеров киберфеминизма, может нивелировать половые различия людей, ввести новые, освобождающие женщину, репродуктивные практики, словом, изменить сам социум, встающего на путь конвергентных технологий;

- в науке произошел сдвиг парадигмы от механистического и редукционистского взгляда на природу человека к его холистическому и экологическому восприятию;

- если понимать историю как процесс, берущий начало в прошлом и направленный в будущее, то при желании можно внести свой вклад как в отображение, осмысление и оценку того, что уже произошло, так в преобразование, изменение, исправление того, что происходит сейчас или, возможно, произойдет в будущем. «Живая история» - тип культуры диалога;

- наступивший 21-ый век должен стать эпохой освоения человечеством путей виртуализации силовых методов разрешения конфликтов, что требует развития диалоговой культуры мира и

«философии нового сознания». Культура мира создает атмосферу диалога, толерантности и совместного поиска мирного решения конфликтов с учетом интересов всех сторон на основе допустимых компромиссов;

- реалии глобализации и информационной революции требуют как новой философии (мировоззрения), так и новой методологии, а в целом они ведут к пересмотру философии исторического процесса, поскольку данный процесс развития оказался «открытым» для будущего, а будущее - не детерминированным жесткими рамками прошлого и настоящего. В новой картине мира социальный порядок и социальный хаос взаимодополнительны, а не противостоят друг другу, эти два состояния стремятся к синтезу, способствующему устойчивости социальных систем;

- глобализация может протекать и протекает по-разному; ее сценарии могут претерпевать разного рода бифуркации, характеризоваться "нелинейном топологией", а потому перед исследователем каждый раз возникает проблема выбора вероятного сценария будущего. Исходя из этих общих представлений, современную глобализацию, по аналогии с синергетикой, следует рассматривать как кооперативный процесс.

Даже краткий обзор современного состояния познания показывает, что для дальнейшего развития и адекватного осмысления его новейших направлений философия нуждается в некоем ином стиле рефлексии, в так называемой метафилософии, способной дать очередной толчок самой старой теоретической деятельности человека.

В этом плане обращает на себя внимание тот факт, что большинство научных направлений переходят от исследования явлений и предметов к исследованию отношений между ними, подверженных спонтанным изменениям и трансформациям. Вспоминается хорошо забытая традиция познания Востока. Можно приводить массу различий между философией и мыслительной традицией Востока, но главное отличие состоит в том, что философия, создавая "объективную" картину мира, старалась исключить из нее если и не самого человека, то его субъективность, считая ее фактором, искажающим процесс познания. Грубо говоря, Запад задавался вопросом: "каков этот мир в отсутствии человека?" –

для мыслителей Востока такая постановка вопроса показалась бы упрощенной и бесплодной, т.е. неинтересной.

Однако простое перемещение восточного типа мышления и познания в современную гносеологию Запада представляется малопродуктивным по нескольким причинам. Остановимся на одной из них, важной для темы нашего исследования. Известно, что главной спецификой восточной познавательной традиции является длительная историческая устойчивость и неизменность основных принципов, что ведет к определенному консерватизму, препятствующему дальнейшему развитию и способствующему формированию различных типов фундаментализма. Как пишет Э. Гидденс: «Традиция, вероятно, является главной концепцией консерватизма, ведь, по мнению консерваторов, в ней содержится накопленная мудрость поколений» (35). Признавая важность традиций в жизни человечества, автор подчеркивает: «Традиции необходимы, они будут существовать всегда, ведь они придают жизни преемственность и форму... Без интеллектуальных традиций идеи утратили бы четкость и направление» (36). Вместе с тем практически все традиции со временем подвергаются эрозии, а часто и теряют свою актуальность, что обычно происходит в переходные периоды развития. Сегодняшний период развития постсоветских стран и их обществ как раз представляет собой сложный переходный этап как внутренней трансформации их политической системы, так и радикальных изменений, связанных с процессом мировой глобализации. На наших глазах происходит ломка старых традиций как советского наследия, так и национально-конфессионального традиционализма, и мы видим с каким трудом и как драматично протекает этот болезненный процесс. Значительно возрастает личностный фактор, человек переходного периода подвержен большим рискам и вызовам своего времени, на него ложится бремя постоянного выбора модели жизнедеятельности и повседневного поведения. «Там, где традиции отступают, нам приходится жить в условиях большей открытости и самостоятельности. В обстановке автономии и свободы скрытую власть традиций заменяет более открытая дискуссия и диалог» - констатирует Гидденс (37).

Такие подходы вновь обращают внимание на сложившихся на Западе ценностях демократии и справедливого общества, причем это обращение происходит в среде самих западных исследователей,

которых новые вызовы современного мира ставят перед необходимостью принципиально пересмотреть устоявшиеся взгляды. В этой связи обращает на себя внимание работа Амитаи Этциони (38), выдвинувшая коммунитарную концепцию справедливого общества, опирающуюся как на автономию личности, так и на рациональные ценностные нормы.

Если раньше процессы отмирания традиций проистекали медленно и без особых потрясений, то в мире глобализации изменения носят ураганный характер, подстройка под которые требует от человека выработки нового стиля жизни. Мы видим, как глобализация опутывает человека, общество и государство новыми связями, отношениями и ограничениями, но вместе с тем, она способствует их вынужденной активизации, усиливая тем самым одно из главных качеств демократии – конкурентоспособность. «Когда влияние традиций и обычаев в мировом масштабе ослабевает, меняется и сама основа самоидентификации – ощущения себя как личности. В более традиционных условиях ощущение себя как личности поддерживалось за счет стабильности социального положения индивида в рамках сообщества. Когда традиции теряют силу, и преобладает свободный выбор образа жизни, это не может не затронуть и ощущение человеком себя как личности. Он должен гораздо активнее, чем раньше, создавать и воссоздавать собственную идентичность» (39). Идентичность человека эпохи глобализации – важный индикатор происходящих перемен, порождая перманентную необходимость изменений, глобализация провоцирует острую обратную реакцию тех сил, для которых изменения означают исчезновение привычного мира, а потому придающих этому миру роль фундаментальной ценности, защита которых должна и может осуществляться любыми доступными способами, в том числе и теми, которые были применены 11 сентября 2001 года. Гидденс очень точно замечает, что: «Фундаментализм – это традиции в осаде. Это традиции, которые отстаиваются традиционным способом – ссылками на ритуальную истину – в условиях глобализирующегося мира, требующего разумных обоснований»(40).

Можно подумать, что высказанные идеи касаются только мира политики, или, в крайнем случае – социальных коллизий, однако на самом деле и в научном познании фундаментализм играет важную роль и как стабилизатор научной традиции, и как тормоз развития

нового знания. Таким образом, крайне важно своевременно выявлять переходный период, при котором здравый консерватизм начинает превращаться в заскорузлый фундаментализм. «Фундаментализм произрастает на почве любых традиций. Он связан с нежеланием тратить время на то, чтобы попытаться понять неоднозначность, множественность толкований или идентичности, - это отказ от диалога в мире, где спокойствие и будущее именно от диалога и зависят», - весьма прозорливо отмечает Э. Гидденс (41).

О каких же изменениях, трансформировавших привычный уклад жизни человечества, идет речь? Ранее мы уже говорили о концепции «волнового» развития, в этой связи уместно привести цитату из работ одного из пионеров этого направления Э. Тоффлера. «До сих пор человечество пережило две великие Волны перемен, каждая из которых практически уничтожала предыдущие культуры или цивилизации и создавала условия жизни, немыслимые для тех, кто жил раньше. Первая Волна перемен – аграрная революция – заняла целое тысячелетие. Вторая Волна – становление индустриальной цивилизации – по меньшей мере, три столетия. В последнее время темпы развития история сильно возросли, и похоже, что Третья Волна закончится через несколько десятилетий. Тем из нас, кому случится разделить с планетой этот переломный момент, в дальнейшем предстоит почувствовать влияние Третьей Волны на собственных судьбах. Третья Волна принесла с собой совершенно новый стиль жизни, основанный на возобновляемых энергетических источниках, на методах производства, которые доказали несовременность большинства производственных линий, на новом общественном институте, который можно назвать «электронный коттедж», и на радикально измененных школах и корпорациях будущего. Приходящая цивилизация готовит для нас новый кодекс поведения и уводит нас от стандартизации, синхронизации и централизации, от концентрации энергии, денег и сил.

Новая цивилизация имеет свое специфическое мировоззрение, свои способы контакта со временем, пространством, логикой и причинно-следственными связями, а также собственные принципы управления будущим» (42).

Смена в познании детерминистического мира на мир «открытого развития» с неясными до конца последствиями, замена однозначных концепций, формулирующих «точные» прогнозы будущего, на

многообразие «сценариев развития» с веером вероятных исходов по-новому ставят вопросы понимания возможности и неопределенности, которые ранее представлялись преимущественно механистически.

Таковы основные черты вновь открываемого мира, требующего смены парадигм познания, формирования новой философии, способной выразить «плюрализм» действительности. Есть все основания предположить, что такая смена парадигм познания уже осуществляется, и перманентно открывающийся человечеству мир требует очередного переосмысления целей жизни.

Литература и примечания:

1. Конвергенция технологий как методологическая основа прогнозирования и оценки проектов будущего - .
<http://transhuman.ru/biblioteka/futurologiya/konvergentsiya-tekhnologi>.
2. От синтеза в науке - к конвергенции в образовании. Интервью М. В. Ковальчука - http://mipt.ru/science/trudy/trudy_mipt_12.
3. www.transhumanism-russia.ru/content/view/498/48/.
4. Прайд В., Медведев Д. Феномен NBIC-конвергенции: Реальность и ожидания -
<http://transhuman.ru/biblioteka/nanotekhnologii/fenomen-nbic-konvergentsi/>.
5. Ковальчук М.В. Конвергенция наук и технологий - прорыв в будущее. <http://www.nanonewsnet.ru/articles/2011/>.
6. Там же.
7. Гроф Станислав, Ласло Эрвин, Рассел Питер. Революция сознания. Трансатлантический диалог. Изд-во АСТ. М., 2004, 248 с.
8. Гроф Станислав, Ласло Эрвин, Рассел Питер. Революция сознания...
9. Там же, с. 15
10. Там же, с.20.
11. Там же, с. 26.
12. Там же, с.28.
13. Там же, с. 37.
14. Там же, с. 75.
15. Там же, с. 76.
16. Там же, с.77.

17. Там же, с. 80.
18. Там же, с.157.
19. Там же, с. 166.
20. Там же, с.196.
21. Там же, с.162-163.
22. Там же, с. 164 -165.
23. Там же, с. 188.
24. Там же, с. 193.
25. Там же, с.218.
26. Там же, с. 223-224.
27. Столяров Андрей. Запад и Восток: новая «эпоха пророков». Философский журнал Phenomen. Ru - <http://phenomen.ru/public/journal.php?article=18>.
28. Там же.
29. Там же.
30. Там же.
31. Там же. А. Столяров, противопоставляя трансценденции Востока и Запада, отмечает, что западная трансценденция экстравертна, она предполагает наличие «внешнего Бога» (внешней идеи, внешней истинности); а восточная трансценденция, напротив, имеет интровертный характер. Вместо «внешнего Бога» она подразумевает «внутреннюю истинность» мира. Очевидно, что обе эти трансценденции комплементарны; они представляют собой две разные стороны единого метафизического направления. Запад стремится только к развитию, Восток – только к сохранению текущей реальности – там же.
32. Валлерстайн И. Конец знакомого мира. Социология XXI века. М., Логос, 2004, с. 292.
33. Гидденс Э. Ускользающий мир. Как глобализация меняет нашу жизнь. М., Весь мир, 2004, с88-89.
34. там же, с. 39.
35. там же, с.59.
36. с. 61.
37. с. 62.
38. Этциони А. От империи к сообществу: новый подход к международным отношениям. М., Ладомир, 2004, 384 с. Определяя основания такого общества, Этциони пишет: «Во-первых, оно опирается на тщательно выстроенный баланс между автономией и

общественным порядком. (Под термином «автономия» подразумеваются индивидуальные права, демократическая форма правления и свободный рынок. Под «общественным порядком» - система, основанная как на государственном принуждении, так и на неформальном общественном контроле нормативного характера, то есть на так называемой жесткой и мягкой власти)...

Во-вторых, в справедливом обществе постоянно пересматривается соотношение между автономией и порядком...

Наконец, чем сильнее общественный порядок опирается на убеждение и неформальные средства (то есть на нормативный контроль), тем меньше он зависит от государства и чем уже спектр видов деятельности, контролируемых правительством, тем ближе общество к идеальному состоянию» (с. 31-32). Представленная концепция специально разрабатывалась автором для примирения ценностей демократии и ислама.

39. Гидденс Э. Ускользающий мир., с. 63.

40. там же, с. 65.

41. там же, с. 65-66.

42. Апокалипсис смысла. Сборник работ западных философов XX – XXI веков. Алгоритм, М., 2007, 272 с. Элвин и Хейди Тоффлер. Создание новой цивилизации. (Из книги «Третья волна», с. 254.

Абульгасан Аббасов

Философия сложности: особенности мышления, теории и практики

В последние десятилетия трудно указать сферу науки или практики, где человек не имел бы дело со сложными системами. И чем дальше, тем больше возрастает необходимость «столкновения» с объектами, сложными не только в поэлементно-количественном смысле, но и по совокупности всех иных признаков (структурных, информационных, генетических, эволюционных, функциональных, управленческих, саморегуляционных и т. д.). Сегодня именно «сложная

система» является центральным понятием не только системного подхода, но и всего комплекса научных дисциплин. Произошло закономерное смещение в исследовательских установках и акцентах: от «системы» вообще – к «сложной системе», от традиционного «объекта познания» – к «феномену сложности».

Как правило, сложные системы не поддаются познанию и освоению с помощью обычных традиционных приемов и средств. Потому приходится вырабатывать новые, неординарные подходы, процедуры и методы, разрабатывать качественно нетрадиционные теории и концепции. А это, разумеется, прежде всего, дело специальных дисциплин, каждая из которых на уровне своих целей и задач пытается познать собственные предметы исследования как конкретные сложные системы. Но сам по себе необходимый специфический подход к сложным объектам со стороны отдельных конкретных дисциплин в условиях, когда отсутствует междисциплинарная **общая конструкция** исследовательских процедур и методов, не избавляет совокупное знание о том или ином объекте от излишнего партикуляризма, от чрезмерной разобщенности и несогласованности между различными слоями, уровнями и аспектами знания. Это, несомненно, негативно сказывается как на эффективности познания конкретных систем, так и на общем состоянии развития научного знания. Возрастание же тормозящих моментов и факторов в эволюции науки, естественно, отрицательно влияет на саму общественную практику, затрудняет решение актуальных проблем современности – как на локальном, так и региональном и глобальном уровнях.

Таким образом, складывается объективная необходимость в разработке «единого языка» («общего слуха») как основы для эффективного исследования феномена сложности. Понятно, что реализация данной потребности не только и не столько задача отдельных узкоспецифических дисциплин. В своей относительной полноте и завершенности задача выполнима на уровне фундаментальных общетеоретических суждений и построений. И роль философии, ее универсального теоретического арсенала в данном случае неоспорима. В этом смысле считаю вполне закономерным и оправданным функционирование в современной науке и практике самого понятия «**философия сложности**», которое было использовано мной ещё в начале 90-х годов прошлого столетия.

Опираясь на философский концептуальный аппарат, на общетеоретическое видение проблем, можно достичь заметного успеха в попытках переноса наличного знания о сложности из одних сфер науки и практики в другие, в создании общей исследовательской конструкции, необходимых эпистемологических предпосылок и основ. Благодаря общефилософскому видению принципиальных сторон, особенностей в становлении, функционировании и эволюции сложностей, возможно формирование конструктивных и достаточных условий для выявления правильных путей, подходов и процедур в изучении, управлении и конструировании конкретных сложных систем разной природы. Эта особенность уже делает любую специфическую задачу какой-либо отдельной науки, занимающейся «своими» системами, неспецифической. Анализ проблем структурообразования и системности, самоорганизации и самодвижения, субстанциональной определенности и саморегуляции, принципиальных вопросов соотношения порядка и беспорядка (хаоса), стабильности и неравновесия, разнообразия и единства, функциональной чувствительности и структурной устойчивости и т. д. с философских позиций позволяет четче и обоснованнее формулировать теоретические построения специальных дисциплин касательно их собственных объектов-сложностей, находить изоморфные законы в разных областях, отыскивать аналогии (1). Философия сложности – это главная и ведущая основа междисциплинарных исследований, составляющих передний фронт современной науки.

Насколько значимо и актуально философское осмысление диалектики развития сложных систем, да и самого феномена сложности, особенно очевидно на примере исследования общемировых проблем современности – экологических, демографических, энергетических, финансово-экономических, глобализационных в целом и других. Как известно, разрешение этих проблем требует привлечения огромных ресурсов (финансовых, людских, временных, интеллектуальных). К тому же, сложности глобального порядка трудно поддаются реальному экспериментированию. Нет здесь возможности искать ответы методом проб и ошибок (да она и неприемлема!), а «навязать» объекту-сложности необходимое поведение весьма проблематично. Получается, что реальный выход – обратиться к наличному знанию о физических, химических, биологических и психологических системах (не с точки зрения знания об этих системах

как сформировавшихся данностей, а в аспекте их становления и эволюции – «диаграммы перспектив»). Разумеется, существенную роль здесь будет играть возможно-наличное знание о самих глобальных сложностях (в прошлой и настоящей их жизнедеятельности). Но дело в том, что «стыковка» двух этих слоев знания – не механический акт и отнюдь не простая задача. Синтез знаний на уровне их творческой конвергенции возможен только на основе и с помощью общей эпистемологической базы. Опираясь на нее, можно найти ответы на вопросы, чем и как воздействовать на глобальную систему (экологическую ли, демографическую ли и т. д.), чтобы придать ей нужное поведение. В крайнем случае, есть возможность и простор для продуктивных поисков.

Одним словом, разработка **«философии сложности»**, ее изучение и пропаганда – веление времени, которое усиливается с каждым днем в условиях неординарных, качественных изменений в науке, технике и технологиях, а также в природе обществ и мира в целом. Философия сложности, думается, есть философия современной эпохи и будущего. Она представляет собой важнейший атрибут не только в прогрессе науки и научного мировоззрения, но также духовного развития, человеческой практики в целом. Ее идеи и принципы необходимы как полезные компоненты в индивидуальной, общественной и глобальной практике. В драматических условиях общественных и глобальных трансформаций она способна дать позитивные ориентиры, наметить пути и быть опорой для индивида, общества и мира в их стремлении избежать нарастания хаотизации (турбулентности) и достичь нового «спокойного состояния» и благополучия.

«Философия сложности» является необходимым и важнейшим компонентом того фундамента, который зиждется в основе не только демократической «формулы жизни», но и современного научно-теоретического мышления, которое я, условно, называю **критическо-синергетическим**. Впрочем, однозначно можно утверждать, что именно критическо-синергетический тип мышления представляет собой основной «инструмент», как в позитивной трансформации азербайджанского общества, так и в достижении справедливого, взаимовыгодного сотрудничества в мире, в развитии его коммуникативных и толерантных качеств. Ибо внутренняя диалогичность, творческо-продуктивная конвергенция, разрешение

противоречий путем схождения и согласования, стремление к единству посредством разнообразия – неотъемлемые качества такого мышления.

Человечество погрязло в лабиринтах новой общемировой сложности, все опасности которой, с одной стороны, трудно понимает, а с другой – не желает признать мировая элита. Под лозунгом глобального лидерства происходит абсолютизация одной цивилизации, видения одной страны или «клуба избранных». Всесильная мировая элита не готова согласиться с тем, что демократия и прогресс человечества не совместимы с культурной гомогенизацией, лишенной морального содержания и социальной сущности. Она не желает признать, что экспансионистская глобализация, идентичная культурной гомогенизации и тотальному господству «совершенного», есть конкретное порождение идеологии суперматериализма и в качестве таковой изначально лишена заботы о социальной и международной справедливости, подлинной демократии, духовности, морали и этики. Эта элита не хочет считаться с тем, что массированное формирование ложной убежденности в правоте философии суперматериализма и рыночного фундаментализма чревато полной потерей человечеством способности оценить направление и масштабы грядущего надлома, всеобщего противостояния и глобального хаоса. Как пишет Клаус Майнцер: «В эпоху глобализации условия жизни человека становятся все более сложными и труднообозримыми. Мы ежедневно сталкиваемся с неустойчивыми равновесными состояниями в политике, экономике и обществе. Некоторые страны опасаются потери привычного уровня и уклада жизни и наступления хаоса. Другие видят возможности творческого обновления и завоевания новых рынков» (7, с.125). Одним словом, «спасайся, кто, как может!» - по одиночке или, в лучшем случае, в стае. Но спасет ли мир такое избирательно-единичное выживание от катастрофы? Трудно сказать «да!». Облаченная властью и суперполномочиями, мировая элита оказывается беспомощна перед новой сложностью, образовавшейся в эволюции человечества. Она запуталась в подборе ключей к этой сложности. В противном случае она не искала бы выход в идеологии, основанной на откровенном эгоизме и двойных стандартах, цинично, жестоко и нагло отменяя исторические традиции, а также великолепные наработки человечества на пути к нравственному идеалу.

Стержнем же этой идеологии экономического порабощения и духовного растления, о чем я неоднократно писал ещё много лет тому

назад, является англосаксонский либерализм, явно исчерпавший себя и лишенный потенции в сложившейся ситуации. Он, как говорится, по определению, в силу своего сущностного содержания не готов и не способен уберечь человечество от хаоса, кризисов и катастроф. В нем изначально аккумулировано множество элементов античеловеческого содержания. Да и не преследовал он какую-то гуманистическую цель со дня своего зарождения и становления, являясь несущей идейно-теоретической базой формирующегося буржуазного уклада жизни. Экономическое развитие и технико-технологический прогресс не был сопряжен с идеалами справедливости, равноправия и процветания для всех. Мотивы прибыли, наживы, обогащения, эксплуатации доминировали над всем и вся. Они были и движущим средством производства, и его целью. За прошедшие столетия «триумфального шествия» капитализма эти доминирующие носители экономического, научно-технического и технологического развития отнюдь не ослабили и не утратили свои позиции, наоборот, окрепли и во многом приобрели извращенные формы.

В системе доминантных элементов капитализма, собственно, и не было своих внутренних рычагов торможения – в том смысле, чтобы добровольно останавливаться перед Злом, знать меру и не переходить границы приличия, разумного и здравого. Одергивать и сдерживать приходилось со стороны. В сущности, раскрутка капитализма и его историческое развитие всегда сопровождалось налаживанием ограничений (запретов) извне. Много сил и усилий человечества были направлены на удовлетворение этой необходимости, дабы придать капитализму рациональность в сочетании с этичностью.

В этом плане я отнюдь не имею в виду интеллектуально-практический «вклад» К. Маркса, античеловеческий, демонический и ложный по многим своим теоретическим предпосылкам и основам. Свое критическое отношение к «единственно верной» теории этого мыслителя я не раз выражал в своих предыдущих работах. Здесь нет возможности, хотя это в принципе важно для поиска истины, ещё раз повторяя себя, придать собственной критике нужную полноту.

Добавлю только, что Маркс, в отличие, например, от великого социолога Макса Вебера, а также выдающихся исследователей, как Т. Моммзен и Э. Мейер, не исходил из идеи «множественности» капитализма, верной по существу и доказанной исторической социологией, глубокими и всесторонними исследованиями эволюции

мировой хозяйственной жизни. Он предпочел служение догматическим постулатам своей философии всемирно-исторического процесса, не смотря даже на то, что в XXIV-й главе «Капитала» сам же приводит множество примеров «совместимости» раннего (и не очень «раннего») капитализма с рабовладением. Вопреки доказательствам эмпирически ориентированной, объективной социологии истории – тому *факту*, что капитализм явление не только Нового времени и его «виды» существовали не только в античности, но и в средние века, Маркс в угоду своей линейаризованной, псевдореалистичной теории всемирно-исторического процесса, понимаемого как последовательность смены «общественно-экономических формаций», «так красиво расположившихся на незыблемой лестнице Прогресса» (5, с.81), абсолютизировал «единственность» капитализма своего времени.

К. Маркс, считавший себя последовательным диалектиком, можно сказать, омертвил социально-политическую философию «своего учителя» - Гегеля, ибо не понял и не хотел понимать одну из главнейших составляющих его эпистемологической системы – учение о сложности и усложнении во времени (о фундаментальной значимости гегелевских суждений в этом контексте я писал ещё в начале 80-х годов XX века!). Капитализм, как феномен сложности, не рассматривался Марксом как таковой, а именно, во множественной дифференцированности уровней и аспектов единой сложности. Догматизм и аксиоматичность в отношении «собственного видения» взяли вверх. Его видение сущности оказало на других столь масштабное и сильное влияние (тогда и после!), что даже Моммзен и Мейер отправлялись, в конечном счете, от постулата «единственности» капитализма. Они, также как и Маркс, пытались понять суть «целого» путем анализа одной «части», пусть даже определяющей и ведущей – «современного» капитализма. Следуя этой искаженной логике, они вынуждены были отождествить «древний» капитализм, историческая реальность которого была доказана, как говорится, собственноручно, с «современным» капитализмом – таким же образом, как и классики политической экономии и их главный критик К. Маркс. Разумеется, «эпистемологический плюрализм» М. Вебера, фундаментально развернутый мыслителем в работах «Аграрная история Древнего мира», «История хозяйства» и «Город», остался недостижимым и непонятым многими до сих пор. Согласимся, что уже этот факт во многом сыграл на руку глобальному капитализму – в том смысле, что обеспечил ему

возможность для изворотливости и выживания. Говоря иначе, диктат капитализма, явный и беспощадный, и сегодня был реализован благодаря диктату истине.

Но это лишь одно из последствий диктата истине. Дело в том, что тоталитаристская по существу и форме мысль Маркса (подробное доказательство этого утверждения дано мной в работе «Философия социально-политического оптимума») увела человечество совсем не в ту сторону, не смотря на все его благие желания и мотивы. Не желавший видеть в капитализме сколь-нибудь оправданную историческую закономерность, этот поборник всемирного естественно-исторического процесса и «Добра» человечеству, открыл изначально ложный, нечеловеческий, безмерно растратный и жестокий путь в будущее – дорогу к ещё большему Злу, чем капитализм-империализм. Заодно, в конечном счете, основательно девальвировал, лишил привлекательности и живучести на многие годы и поколения такие понятия, как социализм, социальная справедливость, демократия, равноправие и братство, права человека, социальная реконструкция и т.д. Его уж, действительно, можно назвать Мировым Демоном.

Мыслительная установка этого демонического классика оказалась столь заразной, хваткой и клещнистой, что даже сегодня по всему постсоветскому пространству большинство радетелей демократии и прав человека (политических пассионариев), за мизерным исключением, рассуждают и действуют, фактически, по-марксистски – сугубо ангажировано, резко предвзято, однобоко и агрессивно. Мыслительная и деловая толерантность, внутренняя готовность и способность к взаимопониманию, диалогичность, искреннее уважение оппонентов, признание их положительных человеческих и профессиональных качеств не вписывается в духовно-практический мир этих акторов политического процесса. Естественно, что в условиях доминирования такого мыслительного настроения нет никакой гарантии быть услышанным и понятым не только какому-то подлинному ученому-интеллектуалу, но даже человеку-исследователю, долгие годы специально занимавшемуся философией управления обществом и государством. У этих самовлюбленных участников политического пространства гипертрофированное «Я» стоит впереди всякой идеи, самых достоверных научных положений и рекомендаций.

Зная это, я вполне «спокойно» отнесся, например, к равнодушно-негативной реакции наших лидеров оппозиции на свои предложения

(путь **социальной реконструкции**, взаимовыгодной и для властей, и для оппозиции; самое главное – продуктивной и полезной для всего общества, всех его уровней, категорий и неоднократно оправдавшей себя на практике во всех передовых странах) осенью 2012-го года в связи с президентскими выборами 2013-го года. Оппозиционная верхушка, на протяжении более 20-ти лет мечтающая о демократии и защите национальных интересов, поступила как всегда – двигаться к провозглашаемым идеалам, изначально топча, унижая эти идеалы, «втискивая» сущность и цели целого (единого) в рамки отдельно взятой части, тем более серьезно больной – и разумом, и телом.

Действуя таким образом, то есть проявляя чрезмерное упрямство и демонстрируя полнейшую идейно-теоретическую слабость, а иногда и явную неразумность вкупе с предательством и трусостью отдельных лиц, оппозиция из года в год теряла авторитет, всенародную поддержку. Но главная потеря не в этом, а в том, что хроническая мыслительная и практическая недееспособность «национал-демократов» сыграла негативную роль как в разрешении нагорно-карабахской проблемы, так и в вопросе позитивной самоорганизации и качественного обновления азербайджанского общества, его политических, экономических, социальных и духовно-культурных институтов. Оппозиция, предпочитающая хитрость, интриги, сплетни, кичливость и амбициозность вместо разумности, честности и ответственности, сама превратилась в головную боль общества.

В целом же, замечу, тоталитарность мышления и действия – неотъемлемый атрибут нашей философии управления обществом и государством, если говорить о наличии таковой. Именно тоталитарность мышления во многом мешает реализации обществом своих потенций, его выходу на перспективный структурно-функциональный уровень, осмыслению и освоению прогрессивного «магистрального пути». Думается, что освоение философии сложности, постнеоклассической эпистемологии и концепции критическо-синергетического мышления может существенно помочь нам в этом деле. Необходимо, прежде всего, возрождение духа и мышления, дабы приблизиться к Смыслу и понять Уроки истории, избавиться от многовекового балласта – от тяжелого груза, тянущего на дно.

В силу исключительной важности проблематики хотелось бы более подробно остановиться на особенностях тоталитаристского мышления, мировоззрения и практики тоталитаризма вообще, итак:

Сущность, характерные особенности **тоталитаризма (в мышлении и на практике)** заключаются в следующем:

1. Его представители (авторы и исполнители) возможность оптимизации общественной организации и государственного устройства, форм и методов социально-политического управления усматривали (усматривают) **не в реализации самости и потенций общества как единого целого, а в опоре-ставке на единичное, особенное, на часть целого.** Например, на сильную харизматическую личность и режим личной власти, как носителя принципов подлинной государственности; на «революционный класс» и его политическую организацию; на «избранный народ» и его тотальное господство над иными («низкосортными») народами; на одно этническое начало в ряду других этнических начал в единой исторической политико-правовой общности, называемой нацией; на один клан или регион по соображениям родственно-земляческих мотиваций и т. д. Возвеличивание, гиперболизация роли частного и особенного, дьявольское стремление ставить часть над целым, умертвление самости иных частей в угоду избранной части вплоть до паралича самого целого – все эти характеристики тоталитаристского направления были не просто безобидной гносеологией и забавой заблудших «теоретиков», но и прежде всего жесточайшей, убийственной практикой человеческой истории, издевательством над людьми и народами, продолжавшимся с особым усердием и жестокостью как в XX, так и XXI столетиях. Несмотря на все старания и мучения величайших мыслителей-гуманистов, триумфы науки, техники и технологий, даже «современная эпоха» не стала **Веком Разума.** И что весьма печально и тревожно – это то, что нахрапистая, циничная, разлагающая сила столь античеловеческой практики пробивает себе дорогу в будущее, беспрерывно пугая людей совсем скорым «концом света».

2. Другой отличительной чертой данного направления является ярко выраженный диктат (и диктатура!) – изначальная установка на отвергание, отчуждение и враждебность, что логически и фактически вытекает из первой особенности – из стремления возвеличить роль единичного. Ставка на единичное, на часть целого, разумеется, предполагает игнорирование других частей, их места и роли в самореализации целого. А это никогда не может происходить без проблем, без явной или скрытой борьбы «иных» частей, ибо каждая

из них – носитель определенных интересов. Когда же эти интересы не учитываются, игнорируются и подавляются, а их носителям и выразителям не предоставляется возможность свободного участия в общем процессе организации и управления обществом, отменяются их права на самовыражение и самореализацию, то возникновение мотивов и действий протеста, несогласия неизбежно. Отсюда возникает потребность в диктатуре – диктатуре одной части над другими. Подавить и заглушить интересы, притязания, права конкретных людей, социальных групп, классов, этнических сообществ, носителей определенных политических идеологий или религиозных пристрастий, которые отнюдь не собираются мириться с «вытеснением со сцены» и зачастую ожесточенно сопротивляются посягательствам, можно лишь насилем, диктатурой. Будь это диктатура пролетариата, диктатура одной расы (гитлеризма), одного этнического начала, диктатура «клуба избранных» в ряду всех остальных или диктатура одного клана против всего народа. А для обоснования диктатуры и тоталитарных методов управления пускается в ход принцип «цель оправдывает средства», используются всевозможные средства манипулирования массами и их оболванивания, вся мощь государственно-репрессивного аппарата, органов слежки и надзора. Запускается маховик лжи и обмана, дезинформации, травли и клеветы. «Поиск ведьм», навешивание ярлыков типа «враг народа», «изменник родины» становится распространенным делом. Судебно-правовая система фактически играет роль политической юстиции, исполнителя политических заказов в угоду тоталитарного режима. Ради выживания «избранного», единичного путем подкупов, сговоров и уступок в ущерб национальным интересам налаживаются международные связи поддержки, подкармливаются мировая олигархия, всесильные центры силы.

3. Для авторов-теоретиков тоталитаризма, а в большей степени для их последователей-исполнителей **свободная и суверенная личность, самоценность индивидуального выражения**, к тому же имеющие законные (конституционные) гарантии, являлись подлинным бедствием. Лишь регламентируемая, направляемая, политически целесообразная форма инициативы, самовыражения или самоуправления может быть допустима. Свободное системообразование индивидов и групп, их самоорганизация по

мотивам определенных самобытных интересов, неформальное объединение и создание негосударственных структур – все то, что относимо к общественному сектору, к развитию горизонтальных (координационных) связей и характеризует **гражданское общество**, фактически изначально ставится под запрет в условиях, когда государственная (часто унифицированная, сращенная с господствующей партией) политическая власть выступает единственным организующим и субординирующим устройством, интегрирующим общество и весь народ в их множественной представленности (в качестве целостности!). Лишь она обладает правом наводить в этой целостности порядок и представлять все ее интересы. Политическая власть в качестве институциональной системы берет под свой абсолютный и непререкаемый идеологический, политический и экономический контроль как все общество в целом, так и важнейшие сферы его жизнедеятельности. В сущности, не остается места человеку-гражданину, здесь все – подданные, которые обязаны служить «государству» и исполнять его приказы. Торжествует постулат: решения (веления) – сверху вниз, ответственность – снизу вверх.

И не случайно, что человек, например, в марксизме (я уж не говорю о национал-социализме Гитлера и прочих более пещерных разновидностях тоталитарной идеологии!) характеризуется в основном как продукт общественных отношений, его самобытность, монадность, автономность, по существу, остаются либо в тени, либо вообще отменяются. В рамках своей теории и мировоззренческой направленности мысли Маркс и его последователи не могли принять в расчет составляющее основу человеческого бытия – стремление к индивидуальной свободе. Разумеется, в таком случае не остается места для возможностей политического и экономического выбора индивида. Собственно, уже в этом кроется одна из причин однопартийности советской системы в политической сфере и ее приверженность к единообразию форм собственности в экономике. Отметание плюралистичности, альтернативности, права иных составляющих единой социальной сложности (как в теории, так и на практике) имманентно было присуще марксистско-ленинскому мировоззрению.

Когда же господствуют единообразие, безальтернативность, отсутствие выбора, в конечном счете, имеют место скатывание к

диктатуре и тоталитаризму, расцвету и разгулу примитивно-первобытной массовой психологии. В таких условиях, разумеется, еще больше подавляются творческие начала как в обществе, так и в отдельных индивидах. Когда же душатся творческие начала, не может быть и речи о позитивной социальной самоорганизации и самоуправлении общества как сложности, а это неминуемо ведет к потере перспективы развития и регрессу, разрушает даже малейшие основы и возможности новаций. Начинают давать о себе знать разлагающие, тормозящие, деструктирующие мотивы и элементы – идет процесс вырождения системы (как в поэлементно-структурном, функциональном, так и в общем смысле).

4. Как видим и что логически вытекает из предыдущих пунктов, для тоталитаристского направления даже в лице лучшего своего олицетворения, каковыми являются марксистская теория и коммунистическая практика, характерна самая настоящая **агрессия** – агрессия против общества и человека. И не только против общества и человека, но и против самой человеческой истории, в чем нетрудно убедиться.

Взятие под сомнение «правильности хода», разумности самой истории человечества как сложности, попросту говоря, неуважение к естеству и самобытности эволюции было характерно не только для дремучих, диких форм и проявлений этого направления, но и для его наиболее позитивного и рационального выражения, каковым является марксизм. Согласно марксизму, вся цивилизованная история человечества, начиная с периода разложения первобытнообщинного, родоплеменного общества и возникновения частной собственности, по существу, является аномалией, ошибкой, которую-де следует исправить. Вспомните знаменитый «одиннадцатый тезис» К.Маркса: «Философы лишь различным образом **объясняли** мир, но дело заключается в том, чтобы **изменить** его» (8, с.3). Заодно вспомним и о той великой революции две тысячи лет назад, инициатор и выразитель которой, Христос, сказал: «Я пришел не отменять **ЗАКОН**, а исполнять его». Говоря же об исполнении закона, он имел в виду осуществление **Любви**. Высшее повеление, согласно Христу: «Возлюби ближнего твоего, как самого себя», «Любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за

обижающих вас и гонящих вас», «Любовь не делает ближнему зла; итак, любовь есть исполнение закона».

Как видим, настоящими мессианскими функциями наделяет себя не Христос, а Маркс, одержимый страстью поставить «ненавистный, неправильный, недостойный мир» с головы на ноги. И в этом деле мессианского замысла и масштаба объединенное усилие и монолитная воля угнетенных масс, пролетариата – прежде всего, должны сыграть исторически исключительную роль. В построении **«нового мира»** «голодные и рабы» непременно должны поставить на колени «обнаглевшую в своем заблуждении» историю.

Великолепнейший радикал-марксист В. Ленин в своем стиле и на свой манер развил и углубил это главное «творческое начало» своего учителя – возвысил его на уровень реально-практического воплощения, обогатив заодно «верное учение» собственными (необходимыми) элементами новизны. Он считал неизбежной и реальной «эмансипацию» пролетариата, который должен насильственно ниспровергнуть капиталистов и установить революционную диктатуру. Согласно Ленину, верный марксист – только тот, кто распространяет признание классовой борьбы до признания диктатуры пролетариата, считает государство сугубо инструментом подавления и эксплуатации в руках господствовавшего класса – охранником частной собственности. В пылу борьбы за «светлое будущее» говоря о средствах, формах и целях классовой борьбы, Ленин нигде не упоминает о каких-либо законах. Закон, право, а тем более правовое государство, моральное обоснование политики, всяческие «общественные договоры», компромиссы во имя общего блага, какие-то солидаристские мотивы и прочее тому подобное, все то, о чем думали и писали многие выдающиеся умы, его абсолютно не забавляет и не печалит. У него нет призыва к закону, но есть такое, а именно: «подчиняться надо вооруженному авангарду всех эксплуатируемых и трудящихся – пролетариату» (6, с.357). В статье «Задачи союза молодежи» вождь пролетариата в очередной раз заявляет: «Наша мораль везде и во всем подчинена интересам классовой борьбы пролетариата».

Естественно, что человек такого склада мышления плехановское «не надо было браться за оружие» или черетелевское «класс должен самоограничиваться» по поводу парижской Коммуны мог считать лишь «педантичными нравоучениями». Естественно и то, что

революционер-марксист Ленин в известной своей работе «Государство и революция» совершенно серьезно и настойчиво считал нужным писать: «Специфическое «начальствование» государственных чиновников можно и должно тотчас же, с сегодня на завтра, начать заменять простыми функциями «надсмотрщиков и бухгалтеров», функциями, которые уже теперь вполне доступны уровню развития горожан вообще и вполне выполнимы за «заработную плату рабочего» (6, с. 357). Согласно этой же ленинской логике, но в свой постановке, поступали многие годы спустя наши фронтисты-мусаватисты, придя к власти в 1992 году. Согласно этой же логике они «замораживали» свои должности, терпя позорное поражение уже через год. Причем, эти «гордые» и «достойные» носители большевистской мысли, хотя и не идущие ни в какое сравнение с преданными своей идее и своему делу большевиками (ни по чести и уму, ни по отваге и самопожертвованию!), объявляли сей ультиматум не кому-нибудь, а опытному политику-суперпрофессионалу, которого сами же молили о помощи – мол, спаси, отец родной, от гильотины Сурета Гусейнова. Разумеется, мудрого патриарха-политика столь «грозное» наступление «беков» совершенно не смутило, наоборот, дало возможность быстро избавиться от недорослей и неумех в системе государственной власти и привлечь к управлению тех рьяных исполнителей воли «главного», которые, в отличии от «беков» не кичились ни своим патриотизмом и идейностью, ни любвиобилием к каким-то историческим личностям прошлого и настоящего времени. Он-то лучше всех понимал идейную и человеческую прочность новых мусаватистов и фронтистов, их безмерное желание управлять и властвовать, занимать посты, даже если все это не стыкуется с необходимым собственным интеллектуальным потенциалом. Лучше бывшие ложные коммунисты, желающие и способные строить капитализм, а самое главное – привыкшие и умеющие слушать «одного», нежели сегодняшние ложные национал-демократы, не готовые к профессиональной управленческой работе «сообща». Вольнодумцы, как правило, не всегда и не везде оказываются востребованными и желанными.

Обратите внимание: в марксистско-ленинской теории субстратом будущего «оптимального общества» выступает даже не народ в целом, а его часть – носитель протеста, ненависти, злобы,

которому «нечего терять кроме своих цепей». Пусть это будет сама **ненависть против** мерзких и бессовестных **угнетателей**, но от этого она не перестает быть **ненавистью** как таковой. Прекрасный русский поэт Тютчев писал: «У ненависти душа слепа, плохая советчица она!» Если в основы строительства «нового общества» закладываются не разум, сотрудничество и гуманизм, а ненависть как абсолютно-универсальное орудие преобразований, то такое общество не может быть образцом положительного примера.

Созидание невозможно реализовать, опираясь на феномены типа ненависть, зависть, месть, уничтожение другого, то есть на феномены разрушительности, выражающие иррациональные страсти и инстинкты. Источник созидательного – это, прежде всего, рационально-нравственное, социально секуляризованное нечто. Деструктивность в предпосылках оборачивается еще большей деструктивностью в результатах. Каковыми бы благостными ни были исходные мотивы, опора на феномены разрушительности и уничтожения есть отступление от нравственности и разума, есть «созидание нового» методами и средствами дочеловеческой истории, пещерного образа действия.

К чему может привести и приводит дрейф в сторону иррациональных разрушительных страстей, – человеческая история демонстрировала не однажды. К каким печальным результатам привел (или довел) он Азербайджан в конце 80-х – начале 90-х годов XX столетия, – тоже налицо и очевиден всем здравомыслящим людям! И сколько еще продлятся разрушительные, разлагающие общество и человека последствия этого дикого, люмпен-пролетарского дрейфа?!

Мне знакомы воззрения Августина Блаженного и Лейбница, которые строили свои концепции теодицеи, допуская, что Бог пользуется злом для целей добра. Но весьма сомневаюсь в способностях наших «национальных героев», которые однажды втянули общество в омут деструктивизма, считая себя Богом (прости, Господи!), хотя и не ведая о каких-то концепциях Августина, а теперь «горько печалются» несчастной судьбой азербайджанского народа. Как говорится, разрушая окружающий мир, они избавились от чувства собственного ничтожества.

5. Дело не в том, что идеологи-теоретики типа К.Маркса, В.Ленина, Л.Троцкого выступали однозначными революционерами.

Революция революции рознь! И я не случайно назвал Христа также выразителем и даже инициатором революции – в том смысле, прежде всего, что он заложил основу духовного, мировоззренческого переворота, а точнее, возрождения духа и реконструкции социального. Суть в том, что революция марксистского типа – это **вулканическая** деятельность вопреки естественному ходу истории, она – **дьявольщина** в подлинном смысле слова («Мы весь мир разрушим, а потом...»).

Маркс и марксисты не хотели и не хотят быть простыми созерцателями и помощниками истории, быть ее повивальной бабкой, акушеркой при родах. Им противен сам естественный плод, рождаемый историей, и скорее всего они готовы убить его. Они сами хотят быть отцом и матерью плода, а родивши таковой, навязать его истории в качестве подлинного начала человечества. Собственно, почти весь XX век прошел в муках рождения этого марксистского плода-монстра и его навязывания истории. Таким образом, теория и практика марксизма-ленинизма являли собой форму беспрецедентного неуважения, унижения человеческой истории, посягательства на нее. В них почти нет элементов **со-действия** истории, но много элементов **противо-действия**.

Учения тоталитаристского направления, в том числе марксистские, никогда не были и не могли быть исторически легитимными. Даже XX век, над которым больше всего тяготел коммунистический вызов, не стал веком триумфа коммунизма и легитимности последнего.

Осмысление тоталитаристского направления поиска оптимума в общей динамике мировой истории, его сущности-содержания проливает свет на многие вопросы. Например, становится более понятным, почему западноевропейская по своему происхождению марксистская теория в качестве плодородной почвы для практического воплощения выбрала Россию.

Видимо, дело в том, что и марксизму, и русской государственности были присущи одни и те же сущностные элементы – агрессивность, экспансионизм, насилие, интервенционализм. Причем, эти элементы, свойственные российской государственности и власти, отмечались самими представителями русской культуры и науки. Так, известный историк, общественный деятель Юрий Афанасьев в писал: «За ней (Россией –

А.А.) – постоянная агрессивность и экспансионизм, который берет начало со времен возвышения Москвы. Россия всегда жила завоеваниями, присоединяя к себе новые земли... В истории России не было даже относительно продолжительного периода без войн... Завоевывали или обороняли. И никогда не думали о том, как лучше обустроить эти территории, а только как их больше захватить» (2, с.14)

Приведенная аналогия между марксизмом и русской государственностью и сделанный вывод, честно говоря, не вполне устраивают меня самого и кажутся внутренне противоречивыми, упрощенными, не отвечающими всем требованиям истины и справедливости. В конце концов, ни марксизм, ни русскую государственность я не рассматриваю в качестве абсолютного зла. Наоборот, с моей точки зрения, они – своеобразные, самоценные формы и способы общественно-исторического бытия, давшие человечеству немало доброго и полезного. Однозначный подход к ним – совершенно несправедливое и недостойное дело. Отметать их значимость с субъективной высоты собственной деструктивности и омертвляющей критики столь же ошибочно, сколь алогично приговорить род человеческий к тотальному уничтожению лишь только потому, что каждый человек в какой-то мере есть также потенциальный носитель деструктивности. Мотивы и методы критики **чего-то**, в особенности – таких феноменов, как марксизм и русская государственность, сами нуждаются в критическом анализе. Суждения о ценности и (или) вредности столь сложных, неоднозначных феноменов-явлений не вмещаются в границы формальной традиционной логики, а тем более – в рамки субъективных, заранее ориентированных предположений, предпочтений и пристрастий. Да и никто не знает, что было бы с человечеством, если марксизм не нашел свою реализацию **в свое время** в России: просуществовало бы оно, человечество, до сих пор в условиях единоличного господства глобального капитализма, несущая идеология которого (англосаксонский либерализм в различных модификациях) не менее тоталитарна и бесчеловечна? Может, эта реализация, несмотря на все свои негативы, была в данной исторической ситуации единственным спасением – не только России, но и мира?

На эти вопросы нет ответов и, видимо, не будет. Но есть бесчисленные факты, которые свидетельствуют и доказывают реальность бесспорного динамизма в жизнедеятельности России и других союзных республик после Великой Октябрьской революции, которая «основательно потрясла мир». Восстановление и возрождение обнищавшей, разрушенной страны за кратчайшие сроки, мощный взлет научно-технической мысли, прогресс в различных отраслях экономики и культуры, невиданная скорость интеллектуализации общества и производства, обеспечение бесплатного обучения и медицинского обслуживания, самой перспективы счастливой жизни для конкретных простых людей, веры, надежды и духовности в их общежитии и т. д. Все это, разве, не факты ускоренного прогресса, реализации человеческого стремления к справедливости и благополучию. И может, прав был Джавахарлал Неру, когда утверждал, что общество, созданное Сталиным, является наиболее приемлемым фундаментом для будущего демократического общества. Как видим, история решила иначе. Ей на пути к демократии сначала потребовалось разрушить созданное Сталиным основание, а это уже не столько вина «великого диктатора».

Одним словом, из практики реализации марксизма в СССР можно подобрать бесчисленное множество фактов, которые опровергают воззрения и теории о полнейшей абсурдности, негодности, ненужности марксистского учения и ложности, аномальности советского опыта. Разумеется, столь же успешно и нетрудно обнаружить и привести факты, разрушающие тезис о непоколебимой истинности марксизма. Впрочем, все доказательства, строящиеся на фактах, относительны, ибо сам метод всегда действует избирательно, селективно, а детерминанты избирательности могут быть самыми разными.

6. Хотя отношение к частной собственности было различным для представителей тоталитаристского направления, тоталитаризм и в экономической жизни характеризует все его разновидности. Например, для идеологов национал-социализма были приемлемы частнособственнические отношения, предпринимательство и конкуренция, всякий капитал, любая (хоть трижды частная) собственность, если они «работают» на нацию. Но эта «работа» целиком и полностью детерминировалась, регламентировалась и

тотально подчинялась государству (нацистской партии), в котором торжествовал принцип чиновничества-бюрократии, функционирующей на казарменной дисциплине и строгой иерархической субординации. Для марксистов же уничтожение частной собственности было, как говорится, первичным долгом и обязанностью строителей «нового общества», альфой и омегой революционной деятельности коммунистов. Например, Ф.Энгельс в работе «Принципы коммунизма» пишет: «Уничтожение частной собственности даже является самым кратким и наиболее обобщающим выражением того преобразования всего общественного строя, которое стало необходимым вследствие развития промышленности. Поэтому коммунисты вполне правильно выдвигают главным своим требованием уничтожение частной собственности» (17, с.85). В «Манифесте Коммунистической партии» же К.Маркс и Ф.Энгельс открыто заявляют: «У пролетариев нет ничего своего, что надо было бы им охранять, они должны разрушить все, что до сих пор охраняло и обеспечивало частную собственность» (9, с.117).

Ставя под сомнение человеческую историю, «правильность» ее эволюции, мыслители и практики марксистского толка, разумеется, не могли согласиться с естественностью и рациональностью сложившихся в обществе атрибутов и состояний. Они не желали и не могли смириться с делением общества на сословия, классы, страты. Материально-духовная дифференциация для них неприемлема; структурированность, неоднородность социальной общности чужда им – в той же степени, в какой они недооценивают самоценность, особенность составляющих единиц (частей) целого. Естественно, что они не могли смириться с феноменом частной собственности как одним из главных основ-носителей данной структурированности и естественно-необходимого самовыражения в качестве множественно дифференцированной сложности. Частная собственность, с их точки зрения, не источник разумного развития и фундамент человеческих прав и свобод, а подлежащий уничтожению порок, избавившись от которого можно будет жить в условиях бесклассового общества, свободного от антагонизмов и конкуренции. Только так историю можно научить жить по «правилам разумной жизни». В «Обращении ЦК к Союзу коммунистов» (март 1850 г.) К.Маркс и Ф.Энгельс писали: «Для нас дело идет не об изменении частной собственности,

а об ее уничтожении, не о затушевывании классовых противоречий, а об уничтожении классов, не об улучшении существующего общества, а об основании нового общества» (10, с.185). Как видим, в марксизме путь к «согласию и благоденствию» пролегает не через содействие, взаимовыгодное сотрудничество и понимание, а через предпосылочную агрессию, насилие, разрушение и отвергание, через тотальное размежевание, отчуждение и противостояние в контексте классовой борьбы во имя уничтожения этих же классов.

7. Политическая власть, преподносимая в марксизме изначально как «надстройка», с помощью (силой) диктатуры пролетариата преобразовывает и завоевывает экономическую власть, которая чем дальше, тем больше становится отнюдь не пролетарской и не принадлежит пролетариям-трудящимся. Пролетариат и другие угнетаемые социальные группы фактически используются как средство, как расходный материал. Затем эта политическая власть выступает в двуедином лице как политико-экономическая власть, как тотальная власть государства, которое изначально, вроде бы, тоже считалось «надстройкой». Эта монопольная государственно-партийная власть, в сущности, выступает единственным выразителем, регламентатором и регулятором общества как целого. Она играет роль такого неестественного ограничителя, от которого не может уйти и спастись ни сама по себе, ни кто-либо другой, т. е. по своей природе и назначению душит и уничтожает **свободу**. (Я имею в виду, прежде всего, ту свободу, о которой сам Маркс говорит как об «осознанной необходимости»). А для того, чтобы это тотальное государство могло сохранить себя на своем губительном пути, оно должно развивать **несвободу** и уничтожать все то, что ему угрожает: истину, свободную науку ученого и свободное слово писателя, зов совести и рвение к справедливости, открытую дискуссию, свободную прессу, независимость суда и законодательной системы.

Соответственно направляемая, организуемая пропаганда и агитация же обеспечивают необходимое жизненное условие крайне идеологизированного государства-монстра и тоталитарного режима. Жизнь на началах истины и справедливости, свободы разума и совести, по существу, постепенно исчезает. Сам идеологический прессинг все больше и больше работает отнюдь не ради идей, пусть даже классиков, а служит неумным аппетитам, страстям, интересам

государственной бюрократии и тех, кто стоит у власти. Обуржуазившаяся номенклатурно-бюрократическая каста все больше и больше отдаляется не только от народа, но и от решения своих прямых обязанностей. Обилие директив, постановлений, распоряжений, которые принимают вид некоей легальности, а, по существу, зиждутся на неконтролируемом произволе партийно-государственной бюрократии, заменяет действие **Закона**.

Может быть поэтому, т. е. предвидя все античеловеческие последствия своего «нового общества», а скорее всего не ведая о будущих дикостях своего «исторического» плода-ублюдка, создатели «научного социализма» не предусмотрели конституирования в постбуржуазном обществе **правового государства**. «Забыли» и отбросили напрочь сам принцип разделения властей, механизм сдержек и противовесов, ничего не сказали о необходимости сохранения идейно-политического плюрализма, даже не обозначили горизонты и контуры какого-либо дееспособного права, обещав в будущем преодоление «узкого горизонта буржуазного права».

Когда-то один из замечательнейших философов Карл Ясперс совершенно верно заметил: *«Попытка непосредственно осуществить справедливость силой создает такие условия, при которых невозможно сохранить даже самую элементарную справедливость»* (18, с.286). И было бы разумно, если каждый современный политический или государственный деятель постоянно имел это в виду.

8. Для теорий тоталитаристского направления и их практических воплощений в жизнь характерна принципиальная «вычисляемость» во времени не только отдельного общества, но и всей человеческой истории, ее будущего. Уверенность в обладании тотальным знанием о ходе человеческой истории, якобы научно доказанным, особенно была характерна и для марксизма. Осуществление коммунизма (идеала, оптимума), рассматриваемое на основе «исторического материализма» и «материалистической диалектики» как научно обоснованное и доказанное, адептами его строительства проводилось под неприкрытым лозунгом неизбежности, необходимости победы коммунизма. «Победа коммунизма – неизбежна» – говорили они. Сегодня любой грамотный человек, знакомый с теорией сложных систем и данными современной науки, такую веру в однозначную

предопределенность будущего, такое упрямство в обладании «идеалом» однозначно посчитали бы проявлением безмерной глупости, невежества и дикости. Но, к сожалению, эта глупость жила долго (и еще продолжает жить!), совращая общества, народы, человека, порождая в них безликость, омертвление, погромные и погубительные страсти. Мы это видели и на опыте «строительства коммунизма» в СССР и продолжаем видеть на опыте неототалитаризма, развернувшегося на постсоветском пространстве. В чем же дело? Что за опасность заключается в философии «несомневающегося верования», в претензии однозначно прогнозировать будущее и добиваться этого будущего. Причем, не имеет значения, какого будущего добиваемся, какой идеал желаем и жаждем осуществить – коммунистический ли, демократический ли, или что-то другое. Принципиально то, что тип идеала играет не решающую роль, хотя и имеет свое влияние.

Соблазн окончательно, раз и навсегда вычислить, проинтегрировать сложность (а тем более – социальную сложность), вместить ее будущую эволюцию в строгие каноны якобы научной теории, в рамки безответственного пророчества, упрямо и настырно добиваясь подчинения социального бытия требованиям догмы, – есть не просто ошибка, которая допускается некоторыми теоретиками и практиками и сегодня. Это есть самое настоящее преступление, причем, весьма катастрофичное по своим последствиям. Такое варварское наступление на социальное бытие как сложность в ее самобытной пространственно-временной определенности означает: объявить этой сложности капитуляцию; пытаться сделать ее несвободной, безвольной, податливой; поставить сложность под тотальный контроль как покорный объект обладания; забавляться чувством своего превосходства и впасть в иллюзию всемогущества над природой, человеком, обществом, миром.

Наконец, это есть извращенная форма связи с миром, а точнее – **садизм** во многих своих проявлениях, который всегда нуждается в полуживом, покладистом, беззащитном, трепещущем объекте обладания. Разумеется, социальное бытие, как нечто осуществленное и существующее одновременно, реализованное и реализуемое, в отличие от окончательно униженного, сломленного, переподчиненного индивида, сексуального объекта – мазохиста, начинает проявлять мощь своего сопротивления в ответ на

посягательства агрессора-маньяка. И в этом ожесточенном противостоянии дьявольской идеи-догмы социальному бытию, этого глумления садистской «пламенной страсти» к власти над историей, ее эволюцией крушатся судьбы миллионов, переступаются все границы человеческого существования. Народы и общества ввергаются в стихию самоистребления; обвал социальных норм подминает под себя личность, делая из нее либо изгоя, либо ничтожества, готового на все в руках свирепствующих политиков-садистов, своих начальников; люди перестают быть «самим собой», потеря чувства самодостаточности и самооценности становится явлением универсальным. В жесткой социальной пирамиде и строгой иерархической подчиненности даже самые высшие чиновники-бюрократы, забывшие свое человеческое предназначение и потерявшие достоинство, трепещут перед более вышестоящими чиновниками, «восхищаются» ими и боятся их. С той же страстью эти покорные начальству чиновники глумятся над нижестоящими, подчиненными, получают удовольствие от их унижения и страдания, от власти над иными живыми существами, рассматривая их как **свою вещь**, свое имущество, а себя господином, повелителем.

Таким образом, социальная садо-мазохистическая цепь тянется сверху донизу. Каждый, вовлеченный в эту связку, одновременно выступает и носителем покорности, и носителем господства (самодурства), каждый непременно должен быть вассалом и сеньором в одном лице, быть и садистом, и мазохистом.

Разумеется, здесь помимо социальных детерминант огромную роль играет природная предрасположенность человека, его психическая особенность. В связку хорошо вписываются те, которые по природе обладают садо-мазохистским характером. Таких людей выдающийся мыслитель XX столетия философ-гуманист, психоаналитик Эрих Фромм относит к категории, соответствующей типу «бюрократической личности». Он, например, пишет: «Садо-мазохистский характер в первом приближении соответствует и *бюрократической личности*»* (не столько в политическом, сколько в социальном смысле). В бюрократической системе каждый человек осуществляет контроль над своим подчиненным, а он, в свою очередь, контролируется своим начальником. Как садистские, так и мазохистские импульсы в такой системе оправдывают свои расходы. Бюрократическая личность презирает нижестоящих лиц и в то же

время восхищается и боится вышестоящих. Достаточно посмотреть на выражение лица такого бюрократа и послушать его голос, когда он критикует подчиненного за минутное опоздание, чтобы понять, что он требует, чтобы подчиненный всем своим поведением показывал, что он во время работы «принадлежит» своему начальнику. Или вспомните бюрократа из почтового отделения, когда он, ухмыляясь, ровно в 17.30 захлопывает свое окошко, а два последних клиента, ждавших полчаса у дверей, идут домой ни с чем и на следующий день должны будут прийти снова. При этом речь идет не о том, что он ровно в 17 ч. 30 мин. заканчивает продажу марок; показательное то, что ему доставляет удовольствие помучить людей; ему нравится, что кто-то от него зависит, на его лице совершенно отчетливо читается удовлетворение по поводу этой ситуации, когда он чувствует свое превосходство» (16, с.256-257).

Судя по результатам исследований многих ученых и исходя из собственных наблюдений, анализа, можно сделать такое утверждение: все наиболее отличившиеся, заметные лица в бюрократической системе тоталитарных режимов были людьми садо-мазохистского типа, готовыми на произвол и издевательства в отношении подчиненных, слабых, беззащитных, так и на подбострастие перед начальником, вождем, сильным. Вспомним, например, с каким остервенением «кровавый пес Европы» Генрих Гимлер уничтожал безоружных и беспомощных людей (в миллионном исчислении) и с каким усердием, тщательностью и педантичностью служил он Гитлеру. Его готовность и умение *подчиняться* вождю, терять (точнее – не проявлять) *гражданское мужество* при Гитлере поражали даже близких товарищей по нацистской партии. Рейхсфюрер СС нуждался в Гитлере – также, как сын-слабак нуждается в отце.

Или возьмите другие, более «свежие» примеры – из горько-печального опыта второй половины XX столетия. Всем, наверняка, помнится, с какой деспотической жестокостью диктаторы разного рода обращались с подчиненными, зависимыми от них людьми, с каким коварством и шумом они вытесняли со сцены неугодных лично им лиц, абсолютно не считаясь с доводами истины и справедливости и не тревожась о несчастной судьбе последних и их семей.

Э.Фромм, отмечая тесную связь между садизмом и мазохизмом, справедливо считает, что «будет правильнее говорить о садо-мазохистском характере, хотя ясно, что у каждого конкретного лица преобладающим является либо один, либо другой аспект» (16, с.254). И далее столь же справедливо уподобляет садо-мазохистический характер авторитарному: «Садо-мазохистический характер можно еще назвать авторитарным, если перейти от психологической характеристики к политической, ибо, как правило, авторитарные лидеры демонстрируют черты садо-мазохистского характера: притеснение подчиненных и подобоострастие по отношению к вышестоящим» (16, с.254-255).

Вообще-то, знакомство с работами таких мыслителей, как Э. Фромм, В. Франкл, их философско-антропологическими прозрениями и открытиями побуждает более ответственно и с предельным вниманием отнестись к истории человечества, более рационально и аргументированно оценить роль исторических лиц, выявить характерные особенности политических режимов. Я полностью солидарен с мнением известного философа П.С.Гуревича: «Жизнь человеческого рода, если не соотнести ее с предостережениями философской антропологии, может быть чревата глубинными разрушительными последствиями. Они пагубны не только для социума, но и способны деформировать самого человека, его природу» (4, с.14).

9. Тоталитаристский путь «создания рая на земле», если уж не изначально, то впоследствии все больше и больше ведет к безликости, бездарности кадрового корпуса, к исчезновению интеллекта, честности и совести, искренности и солидарности в управленческой среде. Проявляются такие злокачественные тенденции, о которых даже не догадывались сами основоположники идеи «нового рая». Эти тенденции, выходя за рамки «первичных принципов» и всякого здравого смысла, ведут к драматическому изменению всего человеческого существования, к коррозии личности и его духовного мира, к зыбкости и ненадежности моральных ценностей и правовых норм. Особенно характерная для тоталитаризма тенденция ставить всему и вся, где надо и не надо, пределы, железные решетки и двери, бесцеремонно проводить разного рода частные решения посредством применения политической силы, добиваться однообразия через подгонку под

общий знаменатель, что легче всего сделать, опираясь на низкий уровень нравственной и духовной жизни общества. А все это ведет, в конечном счете, к выхолащиванию, вырождению общественной системы и ее институтов, к серости, неграмотности и бессовестности бюрократического аппарата, к изуверству и коварности кадров.

Тоталитаризм влияет на отбор правящей элиты таким образом, что у власти все больше и больше оказываются люди, лишенные каких-либо выдающихся дарований, чьи обывательские, охлократические представления легко могут быть изменены в должном направлении, которых легче всего состыковать в ненависти и зависти, в повиновении начальству и беспощадности к диссидентствующим «чужакам». Для иллюстрации сказанного достаточно вспомнить эпоху гниющего, смердящего советского тоталитаризма при Л.И.Брежнев и нынешний постсоветский период неототалитаризма в обертке демократии в большинстве бывших республиках СССР. В этих республиках бывшего Союза основные государственные посты приватизированы людьми, набравшими достаточный авторитарно-тоталитаристский опыт, натренированными в умении и мастерстве всякими методами и средствами обеспечивать собственную власть и выгоду от имени народа и под флагом демократии. Сегодня, как и в печально известные годы брежневизма, подлинными интеллектуалами и специалистами, люди высокого нравственно-духовного уровня, с уважением относящиеся к другим и к их мнениям, совестливые и неsgiбаемые, способные отстаивать свои убеждения и проявлять гражданское мужество, готовые помочь слабым и беззащитным, отвергающие и презирующие грубую силу диктатора, фактически полностью отстранены от управления.

Завершая анализ тоталитаристского направления в теории и практике государственно-политической организации оптимального общества и управления, отмечу, что этот путь служил порождению систем диктаторско-деспотического типа. Эти системы постольку работали на человечество, поскольку были античеловеческими. Нет пока надежных гарантий от возврата к самым неожиданным формам и проявлениям авторитаризма-тоталитаризма, да и нынешние политические режимы во многих странах и регионах не так уж далеки от этих форм. И здесь самое важное в смысле профилактики и гарантий – освободиться от зачастую неосознаваемых элементов и

тенденций тоталитаризма в мышлении. Дальнейшее существование и прогресс человечества в одном: сказать тоталитаризму «**НЕТ!**», будь он коммунистической или либерально-демократической (капиталистической) начинки. Сделать так, чтобы это злокачественное порождение больного сознания и античеловеческой практики кануло в лето.

На этом пути общественно-цивилизационного обновления, оптимизации общемирового климата и развития, думается, было бы целесообразно предпослать следующие суждения Карла Поппера. Пусть эти суждения мыслителя с самого начала сопровождают и корректируют интеллектуальную работу ума тех, кто искренне озабочен проблемой поиска оптимума, вопросами качественного обустройства мира, что отнюдь не означает ненужность этих суждений для тех, кого мало или вообще не интересуют столь судьбоносные проблемы.

Итак, философ писал: *«Вера в разум есть не только вера в наш разум, но также – и даже более того – вера в разум других. Поэтому рационалист, даже если он уверен в своем интеллектуальном превосходстве над другими, будет отвергать все призывы к авторитаризму, поскольку он сознает, что если его интеллект и превосходит другие интеллекты (о чем трудно судить), то лишь настолько, насколько он способен учиться под воздействием критики, учиться на своих собственных ошибках и ошибках других людей. Учиться же в этом смысле можно лишь тогда, когда принимаешь всерьез других людей и их аргументы. Рационализм, следовательно, связан с представлением о том, что другой человек имеет право быть услышанным и отстаивать свои доводы. Он, таким образом, предполагает признание права на терпимость, по крайней мере, среди тех, кто сам не является нетерпимым... Мы должны не просто выслушать аргументы, мы обязаны нести ответственность, отвечать за то, как наши действия влияют на других людей. В конечном счете, рационализм обуславливает признание необходимости социальных институтов, защищающих свободу критики, свободу мысли и, следовательно, свободу человека» (13, с.275-276).*

Не думаю, что сегодня речь должна идти о рационализации жизни на планете в рамках либо сугубо капиталистического, как это полагает большинство, либо сугубо социалистического пути,

сторонников которого меньшинство, но меньшинства растущего. Нет, я совершенно не имею в виду поиски «по ту сторону капитализма или же социализма». Абсолютизация подхода «по ту сторону» изначально неприемлема, ибо не отвечает ни каким разумным критериям и доводам. Следует помнить, по крайней мере, что любая новая реальность, хорошая или плохая, «вырастает» из тела старого. В определенном смысле она, новая реальность, есть продолжение и порождение предшествующей истории, какой бы она ни была. Данное положение достаточно аргументировано в теории сложных систем и философии сложности.

Вместе с тем, не считаю приемлемым искать выход на пути сближения социализма и капитализма, сглаживания их внутренних противоречий и последующего их синтеза, то есть всего того, что называется теорией конвергенции, будь это в трактовке Дж. Гэлбрейта и У. Ростоу или Я. Тинбергена и А.Д. Сахарова. Впрочем, эта теория «мирного сближения» уже доказала свою несостоятельность – капитализм, попросту говоря, «съедал» социализм. Достаточно вспомнить практику «социализма с человеческим лицом» М. Горбачева. Глупый, безответственный, а может даже предательский дрейф в сторону «райских садов демократии» обернулся катастрофой для миллионов, нищетой, растрением, криминалом и развратом. Вместо «рая на земле» народы получили самый настоящий ад: тотальное унижение человеческого достоинства, невиданный рост коррупции, преступности и аморальности, всплеск и буйство самых низменных страстей, произвол, цинизм и грабеж олигархии, затопление в смердящем омуте финансово-процентного капитализма последних островков справедливости, разумности и честности. Причем, зловония всей этой «роскоши» постсоветского периода ощущают на себе не только бывшие граждане «империи зла» и ее сателлитов, но и всего мира. К счастью акул мирового капитализма и их подручных, наконец-то, они раз и навсегда освободились от самого действенного «намордника» – дамноклова меча социализма!

В данной статье нет возможности изложить собственное видение решения столь актуальной судьбоносной проблемы во всех деталях. Подчеркну лишь то, что в любых случаях и обстоятельствах, при рассмотрении каждого «частного» вопроса, начиная с задач рационализации форм собственности, организации труда и кончая

заботами оптимизации управления, идейно-духовного обеспечения, мы непременно имеем дело со сложностью особого рода и порядка. Следовательно, создаваемое когнитивное пространство должно отвечать «глубинной психологии» этих сложностей – в отдельности и нацело! Но что делать, если пока что торжествует мыслительное и духовное люмпенство, плодящее еще большую пошлость, глупость и бессовестность?

Философия – это в какой-то мере пристрастие к размышлениям крайнего типа, или к тому, что метафизика называет эсхатологией. Отправляясь от этой моральной санкции, позволю себе заметить: современные общества и мир в целом затерроризированы засильем люмпенства не только в политике и экономике, но и в философии и культуре столь сильно, что люди, онемевшие и ошарашенные, зато жестоко униженные и обобранные, давно перестали массово и дееспособно сопротивляться, ибо этого не могут, если даже хотят. Впрочем, даже если они взбунтовались, то некие темные силы, нахрапистые и жестокие в своей сомнительной последовательности, обеспечили бы этим политикам, политологам, социологам, культурологам и философам в лохмотьях устойчивое спасение. Еще больше выделили бы люмпенствующей ораве всяких разных благ под трезвон «культурного диалога» неолиберальной глобализации, толкающей человечество в пропасть во имя процветания, разврата, гедонизма отдельных лиц, групп, стран и народов.

В результате такого «подхода к сложности» мировая элита все больше и больше освобождает себя от моральных обязательств, а следовательно, и от ответственности. И совсем не случайно, как это метко подчеркивает Дж. Сорос, что «нынешние политические доктрины рыночного фундаментализма и геополитического реализма предпочитают избегать упоминания об этих обязательствах» (15, с.256-257). Прежде всего, тех обязательств, в которых востребованы современные общества, человечество в целом. Это – справедливое распределение ресурсов и национальных богатств, отказ от односторонней гегемонии «супер силы», поощрение и поддержка развития демократии на деле для всех народов и стран, глобальное ограничение эгоистических пространств и устремлений, усиление заботы об общественном благе, обеспечение надежной защиты от военных угроз, сепаратизма, этнических чисток и т. п.

Одним словом, адекватный «подход к сложности» глоболизирующегося мира предполагает, прежде всего, надежность моральных оснований и доброй воли, а не псевдоэтических оправданий аморальному поведению, провоцирующему скачкообразное ухудшение состояния на локальном, региональном и глобальном уровнях. Стержнем же **нового кодекса поведения** мирового сообщества должна стать забота о Человеке, а следовательно, – борьба с бедностью и социальным неравенством, невежеством и угнетением, диктатом и произволом. Лишь таким образом можно преодолеть зловещие порождения политической ориентации и политического менталитета, базирующихся на своеобразной смеси макиавеллизма и нищестанства, в том числе – международный терроризм. Без человеческого подхода к новой сложности мы, наверняка, не остановим движения к ещё большему хаосу и краху.

Основная цель разработки философии сложности заключается в том, чтобы на основе общетеоретического анализа выявить характерные особенности существования, функционирования, эволюции сложных систем и, опираясь на это, наметить пути, выработать рекомендации для более действенного, эффективного познания систем, их модернизации и управления.

Каковы закономерности формирования (построения) организации, как возникает упорядоченность и каким образом она достигается в процессе усложнения (и самоусложнения) или упрощения систем? Какими законами, принципами сохранения и ограничения должна «областать» система, чтобы сохраниться и стабильно развиваться в условиях радикального изменения и самосовершенствования своей природы? Каковы наиболее приемлемые типы и формы связей системы с внешней средой в этих условиях? В чем заключается особенность эволюционного периода, который охватывает промежуток между начальным состоянием равновесия и бифуркационным состоянием, когда система теряет стабильность и может развиваться в сторону многих различных режимов (каналов поведения)? И почему в состоянии неравновесия, как это видно из поведения систем разной природы и что констатируют ученые-специалисты, система оказывается **чувствительной** к некоторым аспектам собственной реальности, которые были несущественны в состоянии равновесия? Можно ли определить саму **меру** неравновесия (а есть ли она?!), вне которой

система теряет чувствительность в указанном смысле? Всегда ли единственно состояние равновесия сложных систем?

Эти вопросы не указывают на простое случайное незнание, которое легко преодолеть в случае необходимости, а подчеркивают серьезность трудноразрешимых проблем, их принципиальность. Подобные вопросы имеют смысл уже для таких «мертвых существ», как физико-химические системы. Тем более они важны и существенны для психологических, экономических, биологических, социальных и глобальных систем. Совокупность этих и других смежных вопросов выводит нас на ту проблему, которую разделяют или обязаны разделить представители различных отраслей знания, – проблему становления, функционирования и развития сложных систем. Данная проблема, междисциплинарная по своему характеру, ставит в центр внимания задачу: отыскать единую (конвергенционную) основу организации мира, выразить в теории те аспекты единства мира, которые связаны с общими свойствами саморегуляции и саморазвития сложных систем, наконец, определить, если это возможно, минимальный набор фундаментальных законов, управляющих процессами самоорганизации материи и духа.

На этом пути уже сделаны определенные серьезные шаги. Я имею в виду, прежде всего, достижения **синергетики**, основы которой фактически были заложены в конце 70-х годов XX века, благодаря, главным образом, усилиям двух научных школ – брюссельской под руководством Ильи Пригожина и штутгартской во главе с Германом Хакеном. Но, мне представляется, что глобальное разрешение проблемы выходит за рамки синергетики, ее компетенции, если судить, исходя из состояния и мощи данной науки на сегодняшний день. В своей относительной универсальности данная проблема – компетенция, видимо, какой-то иной, более глобальной и комплексной науки. Быть может, ее правильнее было бы пока называть X-наукой, а синергетику – одной из важнейших составляющих (подсистем) этой науки. X-наука есть нечто «большее», чем синергетика, которая в реальности подразумевает и выражает лишь налично-возможное содержание постнеоклассической X-науки на сегодня.

Дело в том, что синергетика накопила довольно богатый материал и обширные знания применительно к сложным системам

неорганической природы, хотя и предпринимались в последние годы отдельные успешные шаги некоторыми учеными в направлении применения методов синергетики и ее аналогий для анализа сложных систем органической и духовной природы. Она в каком-то смысле конкретизация Х-науки в сфере механики и физики, химии и математики, а также, пожалуй, отчасти в области биологии, психологии и педагогики. На уровне ее удивительных и действительно важных аналогий находят свои обобщения специалисты по лазеру и фазовым переходам, по статистической механике и термодинамике необратимых процессов, по математической теории катастроф, бифуркаций и т. д. Касательно же систем органической, тем более – духовной или же глобальной природы, синергетика сама по себе остается недостаточным «орудием» с точки зрения выявления, изучения всей гаммы реальных процессов. Многие аспекты становления, функционирования и развития живого, духовного, социального, глобального как сложностей особого качества не объяснимы на уровне лишь только обобщений и аналогий синергетики, пусть даже очень важных и значимых в соответствующих областях реальности. Прямая экстраполяция синергетических знаний, пожалуй, может иметь негативные последствия. В подтверждение этой мысли можно привести достаточно примеров.

Следовательно, неправомерно отождествлять целиком и полностью научное направление, занимающееся исследованием процессов самоорганизации, образования, функционирования, перестройки и распада структур в системах самой различной природы (от физической до духовной и глобальной), с синергетикой. Речь, скорее всего, должна идти о некой «науке сложности», которую выше я обозначил как Х-науку, и философии сложности. Кстати, в США и на Западе в основном оперируют именно понятием «наука сложности». И не случайно, что знаменитый Институт в США, в Санта-Фе, созданный в 1983-м году по инициативе и с участием четырех лауреатов Нобелевской премии (два экономиста, физик Мюррей Гелл-Манн и химик Джордж Коуэн), называется Институтом Сложности. Замечу, что этот Институт, занимающийся в основном междисциплинарными проектами и разработкой весьма влиятельных теорий (например, теория управляемого хаоса, структурно-демографическая теория, теория перепроизводства элит,

теория модернизаций и т.п.), многие считают местом зарождения науки о сложности. С точки зрения конкретно-практического применения и масштабности действия, особенно в контексте решения геополитических и геостратегических задач, а также проблем глобальных трансформаций, финансово-экономических перестроек, развития информационно-коммуникационной службы и расширения демократических практик, пожалуй, с этим мнением можно согласиться. Доля правды в нем, безусловно, есть, но подлинная истина обстоит несколько иначе.

Ради полноты истины замечу, что непосредственное изучение феномена сложности, самого акта усложнения в процессе эволюции, флуктуационно-бифуркационных и самоорганизационных явлений, да и многих других вопросов, сопряженных с искомой проблематикой, началось намного раньше – по крайней мере, с начала 50-х годов XX столетия, если уж не упоминать гениальные суждения Гегеля, прежде всего, в его «Философии природы» о сложности, времени, самореализации, локализации в пространстве-времени (3), а также идеи А. Богданова и др. Имею в виду идеи: биологов Л. Берталанфи «Общая теория систем» (1951), М. Эйгена, И.И. Шмальгаузена, П.К. Анохина, математиков Л. Заде, А.Н. Колмогорова, Г. Чейтина, Дж.фон Неймана, Дж.Б. Форрестера, Г. Кастлера, У.Р. Эшби, физиков и химиков В. Гейзенберга, Н. Бора, Х. Юкава, Г. Николиса, И. Пригожина, И. Стенгерса, Дж. Коуэна, Г. Хакена, Дж. Карери, психологов Д.Н. Узнадзе, В. Франкла, Л.С. Выгодского, А. Е. Шерозия и многих других известных ученых. Уже одно это упоминание указывает, с одной стороны, на «последовательное движение» к сложности ещё до «Института Санта-Фе», с другой – на изначальную междисциплинарность проблематики, на конвергенционность её основ в самом позитивном смысле.

Разумеется, когда профессионально говорят о науке и философии сложности, имеется в виду не только то, что разработано Г. Николисом, И. Пригожиным, Г. Хакеном и их школами в плане становления и развития синергетики (теория диссипативных структур, закономерности самоорганизации и динамика бифуркационных явлений, концепция сложноорганизованного функционального времени и т.д.). Речь идет о той общей совокупности знаний, так или иначе служащих познанию тайн

феномена сложности, в формировании которой несомненна роль и многих других знаменитых ученых, например, Л.Заде, М.Месаровича и Я.Такахара, Р.Акоффа и Ф.Эмерна, Р.Тома и Дж.Томпсона, М.Эйгена и П.Шустера, Дж.Карери и В.Эбелинга, а также других. Конечно, суть дела не только в личностях, хотя и это очень важно, но и в тех новых и новейших направлениях, теориях и концепциях, которые в совокупности составляют конвергенционную основу как постнеоклассической науки о сложности, так и постнеоклассической эпистемологии.

В этом ряду нетрадиционных направлений, теорий и концепций можно отметить, например, саму синергетику, теорию особенностей и перестроек, теорию бифуркаций, теорию катастроф (новый уровень), теорию хаоса (новый взгляд), теорию критических явлений, нечеткую математику и нечеткую логику Л.Заде, его же «мягкие вычисления», финансово-экономическую теорию рефлексивности Дж. Сороса, нейрокомпьютинг, эволюционный и вероятностный компьютеринг, Soft Computing и теорию интеллектуальных гибридных систем Р.А. Алиева, теорию искусственного интеллекта, теорию принятия решений, теорию оптимального управления, концепцию критически-синергетического мышления и т.д. Они, будучи конвергенционной основой, свидетельствуют и о таком важнейшем факте: и наука о сложности, и философия сложности, и тесно сопряженная с ними постнеоклассическая эпистемология зарождались и формируются на основе единства наук, а потому весьма продуктивны и эвристичны.

Для полноты информации и корректности подчеркну, что постнеоклассическая эпистемология в органической форме включает в себя иные, в основном – нетрадиционные, эпистемологии. А именно: эволюционную (Д. Сэмпбелл, К. Поппер, Ст. Тулмин), историко-эволюционную (Т. Кун), генетическую (Ж. Пиаже), антропологическую (М. Полани), тематическую (Дж. Холтон), натурализованную (У. Куайн), гипотeko-дедуктивную, кумулятивистскую и др. В свое время Э. Агаци, выражая свое отношение к сложившейся ситуации, говорил, что эпистемология XX века рисует совсем другой образ науки. Возможно, он в качестве такого образа предполагал именно то, что сегодня мы называем постнеоклассикой. В любом случае, возникает логичный вопрос:

какая связь между постнеоклассической эпистемологией и всеми иными, отмеченными выше?

Думается, что постнеоклассическая эпистемология, хотя и включает в себя органичным образом элементы названных других эпистемологий, не является их обычным обобщением, некой «алгебраической суммой». Она есть нечто большее – в том смысле, что представляет собой качественно новую сущность. Сущность, во-первых, способная продуцировать и иные, не отмеченные выше, частные эпистемологии, то есть она являет собой единое «целое» по отношению к наличным и возможным «частям». Во-вторых, она изначально междисциплинарна – по истокам зарождения и процессу становления, – иначе говоря, универсальна. В-третьих, постнеоклассическая эпистемология более эвристична и прагматична, в силу не только своей универсальности, но и большей познавательной конкретности, инструментальности и толерантности. Речь идет о толерантности в смысле обеспечения наибольшего согласия, органичного единства между объектом и субъектом познания и действия. Более подробно необходимость, сущность и особенности, система идей и принципов постнеоклассической эпистемологии освещена в предыдущих работах автора (1,12,13).

Литература:

1. Аббасов А.Ф. Философия сложности. Баку: “MBN”, 2008.
2. Афанасьев Юрий. Пора перестать верить историческим мифам // «Аргументы и факты», 1997, № 46 (ноябрь).
3. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т.2. Философия природы. М.: Мысль. 1975.
4. Гуревич П.С. Разрушительное в человеке как тайна. – Вступительная статья к книге: Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. М.: Республика, 1994.
5. Давыдов Юрий. Веберовская социология истории // Макс Вебер. Аграрная история древнего мира. М.: Канон-Пресс-Ц. 2001.
6. Ленин В.И. Государство и революция // Ленин В.И. Избранные произведения в 4-х томах. Т.2. М.: Политиздат. 1986.
7. Майнцер К. Сложность бросает нам вызов в XXI веке: динамика и самоорганизация в век глобализации // Стратегии

динамического развития России: единство самоорганизации и управления. Т. 3. Москва: Проспект, 2004.

8. Маркс К. Тезисы о Фейербахе // К.Маркс и Ф.Энгельс. Избранные произв. в 3-х томах, т. 1, М.: Политиздат, 1980.

9. Маркс К. и Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии // Избранные произв. в 3-х томах, т. 1, М.: Политиздат, 1980.

11. Маркс К. и Энгельс Ф. Обращение ЦК к Союзу коммунистов // Избранные произведения в 3-х томах, т. 1, М., 1980.

12. Müasir fəlsəfə və Azərbaycan: tarix, nəzəriyyə, tədris. Bakı: "Elm", 2011.

13. Müasir elm, fəlsəfə və mədəniyyət: postqeyri-rlfssik epistemologiya. Bakı: "Təknur", 2011.

14. Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. II. М.: МФ «Культурная инициатива», 1992.

15. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: новый диалог человека с природой. М.: Наука, 1986.

16. Сорос Дж. О глобализации. М.: Эксмо, 2004.

17. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. М.: Республика, 1994.

18. Энгельс Ф. Принципы коммунизма // Маркс К. и Энгельс Ф. Избранные произведения в 3-х томах, т. 1. М.: Политиздат, 1980.

19. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Республика, 1994.

Валентина Мирзаева

О познании, подсознании и признании собственного незнания

Самые разные аспекты восприятия и освоения человеком мира отражаются в совокупности лексем русского языка, восходящих к слову "знание", что лишний раз подчеркивает емкость этого понятия и его роль в жизни человека. В частности, приведенное в заголовке подмножество таких слов, как представляется, может помочь в освещении некоторых сторон познавательного процесса.

Все отчетливее видно, что, несмотря на выдающиеся успехи отдельных научных дисциплин, по большому счету, мы не только не приблизились, а в определенном смысле даже отделились от

понимания подлинной сущности мира во всей его многогранности – и в этом кроются глубинные корни большинства бед нашей цивилизации. Ослепленные ярким светом науки, мы часто не замечаем всего того, что остается в ее тени, а там можно обнаружить весьма интересные явления; как следствие, наше знание о мире страдает существенной неполнотой. Принципиальное значение имеет и мотивация стремления к знаниям. Удручают, с одной стороны, отсутствие у многих ученых пытливого любопытства – одного из побудительных мотивов и движущей силы научного поиска, с другой – отрицательная направленность развития науки, стремление обрести абсолютную власть над природой, над людскими сообществами, над миром в целом. Поистине, нет предела человеческой гордыне и амбициям. В отсутствии этических границ развитие науки направлено не столько на бескорыстное познание окружающего мира, сколько на его покорение и в конечном итоге – уничтожение.

Чтобы вернуть процессу познания его исконную цель – постижение истинной природы вещей, глубинной сути явлений, подоплеки событий, необходимо, во-первых, усилить существующий инструментарий познания дополнительными средствами, а во-вторых – придать самому познанию гуманистическую направленность, снабдив его этической составляющей. К тому же, как известно, процесс бескорыстного постижения знаний сам по себе очищает души познающих, что немаловажно для нашего развращенного и циничного века.

Рационализм как основной инструмент научного познания безнадежно высушивает объект познания, выдавая нам в качестве модели мироустройства однобокое, бледно-безжизненное и далеко не адекватное отражение окружающей реальности. Как тут не вспомнить гетевское: "Суша теория, мой друг, а древо жизни пышно зеленеет"? И как тут не задуматься о путях более полного отражения этого пока еще зеленеющего древа?

Не помешало бы воскресить в себе нелогичный и мудрый мир детства, припомнить яркие моменты восприятия действительности на заре нашей жизни, особенности детского постижения окружающего мира со всей его непосредственностью, любопытством не испорченного цивилизацией ума, открытостью ко всему новому и необычному, безоговорочной верой в существование чудес. Каждый

из нас прошел эту онтогенетически и филогенетически более раннюю стадию познания, когда доминировало образное восприятие, интуитивное схватывание явлений. И лишь считанным взрослым удалось не задушить в себе эту способность – именно она сохранилась у большинства гениальных личностей, в значительной степени обуславливая продуктивность их творчества, неординарность мышления. Не зря, согласно многочисленным наблюдениям, большинству гениев присущи свежий взгляд на мир и детская наивность, которая на деле является способностью более эффективно использовать возможности бессознательной сферы, независимо от области их творческой деятельности. Мир во всей своей полноте и многокрасочности, со всеми своими внутренними связями познается не столько логикой, сколько интуицией, логика помогает разложить по полочкам сознания то, что выдало бессознательное. И это прекрасно сознавали великие умы прошлого – вспомним хотя бы признание А. Эйнштейна: "Я сначала нахожу, а потом ищу". О том же говорят самонаблюдения других выдающихся творцов – не только художников, но и великих ученых. Во всех случаях луч прямого знания вдруг высвечивает объект познания (научного ли, художественного или иного), который потом облекается познающим субъектом в соответствующую форму.

Сложность заключается в том, что наше всезнающее бессознательное говорит с нами на языке, который большинство из нас перестало понимать в результате многовековой диктатуры рационального мышления. Некоторые наши ощущения, приходящие "из ниоткуда" озарения, пронзающее мозг знание с трудом поддаются адекватной вербализации, наличный словарный запас позволяет нарисовать лишь бледную копию образа, возникшего в подсознании. Удивительно точно это отражено в восточной поговорке: "Мысль – это птица, которая в клетке из слов может расправить крылья, но не может летать". Какой, казалось бы, вызов для исследователей – навести мосты между вечными оппонентами – сознанием и бессознательной сферой (а также и другими оппонентами – Западом и Востоком, которые если и не сойтись вместе, то обогатить друг друга, безусловно, могут). Какие захватывающие перспективы для развития процесса познания, для обогащения наших знаний о мире могут тут открыться.

Тем не менее, научный мир упорно игнорируют роль бессознательных процессов в познании; любые попытки привлечь внимание научного сообщества как к самим феноменам, не поддающимся объяснению с позиций рациональной науки, так и к перспективам их использования, неизменно заканчиваются отрицанием самих этих феноменов и очернением тех, кто пытается вывести их изучение из тени. Причин (объективных и субъективных), как представляется, может быть несколько. Попытаемся разобраться в них более детально – тема стоит того.

Одна из причин лежит на поверхности и кроется в самом определении познания как процесса получения знаний, направленного на отражение объективной реальности в сознании человека, а также в противопоставлении научной и ненаучной форм познания. Ясно, что при таком подходе бессознательные процессы по определению оказываются вне основного тренда научного познания, как и весь спектр ненаучных видов познания (художественного, мифологического, религиозного, обыденного). Поскольку прерогативой именно научного познания считается получение объективного, истинного знания о мире, постольку все остальные виды познания должны отражать не реальность, а нечто несуществующее, некий фантастический мир. Неясно, почему их вообще относят к видам познания. Такая позиция изначально сужает возможности полноценного и глубокого постижения сущности бытия, раскрытия тайн природы и самого человека. Все виды познания вносят свой вклад в отражение объективной реальности, хотя и разных ее сторон, пользуясь при этом различными средствами выражения, различными языками описания объекта познания. Позволяя получить ценные знания о мире, они требуют к себе внимания со стороны исследователей.

Бессознательная сфера оказывается заложницей существующего подхода; психическим процессам, не представленным в сознании субъекта, отказано в праве считаться полноправными участниками познавательного процесса. Допустить важную роль бессознательного в процессе познания мешает и общепринятые определения этапов познания – чувственного и рационального. Дискуссии между эмпиристами и рационалистами касаются в основном роли и значения этих этапов в процессе познания. Разработка же проблем сверхчувственного восприятия, к

которому имеет непосредственное отношение бессознательная сфера, возможности получения упомянутого выше прямого знания (без помощи известных органов чувств, считающихся единственным каналом непосредственной связи человека с внешним миром) затруднительна без коренного пересмотра подходов к познавательной деятельности, многих основополагающих принципов освоения мира.

В этой связи можно говорить о трех ипостасях бессознательного – как достаточно эффективного (при соответствующих условиях) инструмента познания; как перспективного объекта исследования (в том числе, междисциплинарного), учитывая тот факт, что возможности мозга изучены далеко не полностью и таят в себе немало тайн; как основы для построения различных практических систем, использующих его потенциал, причем такие работы могут опережать теоретическое осмысление соответствующих феноменов.

Представителей академической науки нередко обвиняют в излишнем скептицизме и консерватизме, нежелании отступать от общепринятых стандартов и подходов. Обвинение это небезосновательно, такая позиция **современных** законодателей научной моды действительно имеет место, как, впрочем, она имела место и на любом другом историческом этапе. Во все времена были яркие личности, энтузиасты-одиночки, которые, опережая свое время, пытались найти ключ к решению не объяснимых на тот период явлений, сократить дистанцию между невероятным и очевидным. И всегда находились ученые мужи, подвергавшие этих исследователей остракизму. Сама история науки – это последовательность возникновения "безумных" гипотез, на первых порах либо замалчиваемых, либо безоговорочно отвергавшихся, подвергавшихся беспощадной критике со стороны ретроградов, но со временем превратившихся в безусловные истины. Многое из того, что сегодня воспринимается как само собой разумеющееся, вчера казалось маловероятным, а позавчера – и вовсе плодом больного воображения. (Так, французские академики XVIII века отрицали факт существования метеоритов, поскольку считали, что в небе не могут появиться камни.) Ситуация продолжает повторяться с завидным постоянством. Столь же постоянно, на протяжении всей истории, одна картина мира сменяла другую: когда количество фактов, требовавших объяснения, достигало критической массы, они

взрывали изнутри действующую на тот период систему законов, какой бы стройной она ни казалась.

Не является исключением и наше время: и сейчас накоплен массив фактов, не укладывающихся в рамки известных нам законов; все мы когда-нибудь сталкивались с не находящими объяснения явлениями. Многие "неудобные" факты официальная наука "не замечает", объявляя проведение исследований в соответствующих областях делом, не достойным внимания серьезных специалистов, — не умея объяснить то, что видят, предпочитают видеть лишь то, что легко объяснимо.

Нельзя сказать, что такие исследования совсем не ведутся, однако их масштабы, как правило, недостаточны, несоизмеримы с важностью предмета исследования, а порой лишены прозрачности, о чем пойдет речь ниже. В таких условиях некоторые реально существующие явления обрастают небылицами, отдаются на откуп нечистым на руку людям, не брезгующих и фальсификацией, из них делаются ложные выводы, вызывающие соответствующую реакцию в неподготовленных умах. Еще хуже — когда неспециалисты на основе малоизученных явлений создают практические методики, оказывающие негативное физическое и психическое воздействие на окружающих.

От того, что официальная наука оставляет некоторые феномены за пределами своих исследований, сами феномены не исчезают, продолжая возбуждать нездоровый интерес у обывателей. Зато исчезает безоговорочная вера во всезнающую науку. А у кого-то возникает непреодолимое желание написать статью, подобную данной. Огульно отвергая принципиально новые идеи, проявляя высокомерие по отношению к их авторам, представители науки плодят армию дилетантов, которых сами же потом клеймят как псевдоученых и шарлатанов. Пока научное сообщество с упорством, достойным лучшего применения, будет продолжать держать глухую оборону, трудно ожидать серьезного научного прорыва.

Разумный консерватизм играет и позитивную роль, обеспечивая преемственность науки. Но плохо когда консерваторы превращаются в ретроградов, не желающих расставаться со стереотипами мышления, мешающими восприятию нового, тормозящими развитие. Как же тогда обеспечить революционный скачок на новый уровень научного знания?

Само по себе отношение к необъяснимому – хороший индикатор качеств ученого и личности. Ученым часто не хватает либо смелости, либо широты научного и общего кругозора (а порой и того, и другого, и третьего), чтобы хотя бы признать их наличие, не говоря уже о том, чтобы заняться их изучением.

Не всегда отторжение нового проистекает из искренней уверенности в непогрешимости общепринятых научных взглядов и подходов. Часто присутствует боязнь поколебать устои науки, залезть в такие дебри, из которых потом не выберешься, опасение перемен, чреватых нежелательными последствиями как для самой науки, так и для себя лично. Генеральная ревизия знаний и способов их получения может повлечь за собой пересмотр фундаментальных представлений, устоявшихся взглядов на мир, ценностных установок и жизненных ориентиров. Увы, далеко не все ученые – бескорыстные рыцари знания, положившие свою жизнь на алтарь науки, большинству из них ничто человеческое не чуждо. Поддержка выбивающихся из общего тренда исследований, тем более – с непредсказуемым конечным результатом, неминуемо отразится на их статусе, подорвет их научный авторитет, скажется на жизненных обстоятельствах. Не каждый готов пожертвовать научной репутацией и уважением коллег, прослыть апологетом псевдонауки; могут присутствовать и откровенно корыстные соображения.

Плохо, когда научные круги проявляя косность, тормозят развитие новых областей, подстраивают факты под свое представление о них. Вдвойне плохо, когда на фоне громогласной критики соответствующие направления активно разрабатываются, но не афишируются, перемещаясь из публичной сферы в закрытые области, секретные лаборатории всех мастей, чтобы потом использоваться в далеко не самых благородных целях, начиная от воздействия на обывателей в нужном направлении и кончая грязными политехнологиями и военно-стратегическими целями. Ученые, причастные к такого рода работам, либо умело маскируют истинные цели своих исследований, либо вообще отрицают свое участие в них. Осуществление закрытых исследований, эксперименты и практическое использование ряда процессов, которые публично объявляются несуществующими, поскольку не удовлетворяют принятым в науке критериям, принципам

повторяемости и воспроизводимости, – пример научного и человеческого лицемерия и двойных стандартов.

Поэтому вряд ли правомерно звучащее иногда предположение о том, что здесь якобы срабатывает некий коллективный инстинкт самосохранения, боязнь научного сообщества открыть ящик Пандоры. Кому, как не ученым известно, что ящик этот давно открыт их не слишком чистоплотными коллегами и уже накопленных научных "достижений" вполне достаточно для того, чтобы разом покончить со всей цивилизацией.

Драматизм ситуации заключается в том, что существует немало направлений, развитие которых сулит результаты двойного назначения – как очевидные блага для человечества, так и серьезные угрозы тому же человечеству. При отсутствии самоограничений этического толка (свойственных ученым прошлого, но мало знакомых современникам) единственным защитным механизмом здесь может стать глобально действующий этический кодекс ученого вкупе с суровыми санкциями за его нарушения и применением моратория на развитие определенных направлений. Увы, об этом пока мало кто задумывается. И конечно, важно выиграть гонку со временем, заблокировав практическое использование результатов исследований в антигуманных, недобросовестных целях, успеть переориентировать процесс на применение соответствующих разработок на пользу людям.

Можно привести немало примеров, иллюстрирующих неоправданное пренебрежение важными как с познавательной, так и с практической точек зрения областями.

Возвращаясь к вопросу о способах познания мира, хочется напомнить, что цивилизационная гордыня проявляется и в отношении к опыту минувших эпох – к накопленным за долгие столетия знаниям и к методам их получения. При таком высокомерном отношении на свалку истории выбрасываются по крупницам собранные знания об окружающем мире, что существенно обедняет духовную культуру всего человечества. Существовавшие во всех регионах мира эмпирические народные знания на протяжении веков переплавлялись в обычаи, традиции, ритуалы, порой весьма причудливые на взгляд человека постиндустриального мира. С проникновением современной цивилизации в самые отдаленные уголки земли эти элементы нематериальной культуры

потеряли былое значение и по большей части утрачены. Хорошо еще, что многие из них успели зафиксировать этнографы. Однако в данном контексте речь идет не просто о почтении к затоптанному опыту предков, к засушенным прозрениям мудрых предшественников, сохранившимся в книгах, которые сегодня мало кто читает. Не менее важно то, что там можно почерпнуть немало ценного и для нашей сегодняшней жизни, конечно, если дать себе труд тщательно и непредвзято проанализировать имеющиеся в них **наличии** сведения.

Время Моменты зарождения обрядов и ритуалов теряется в седой древности. Сталкиваясь с определенными явлениями, проводя наблюдения и сопоставления (в наблюдательности нашим предкам не откажешь), люди создавали опиравшиеся на реальные основания конструкции, которые постепенно оттачивались и со временем принимали законченную форму, **в которой** **где** уже почти не угадывались истоки. Разумеется, скептики последующих веков не преминули отнести их к рудиментам архаичного периода, плодам неразвитого ума, ни на чем не основанным предрассудкам. Нелишне, кстати, напомнить, что Платон считал предрассудки осколками древних знаний. И хотя Платон не был знаком с теорией относительности и не владел квантовой физикой, его представления по коренным вопросам бытия и познания остаются предметом изучения и дискуссий вот уже почти 2500 лет, а его вклад в мировую культуру, мягко говоря, несколько превышает вклад большинства вершителей судеб науки последующих эпох, включая и нашу. Не может поколебать господствующей позиции и тот факт, что схожие обряды зародились независимо друг от друга у самых разных народов практически во всех уголках земли. Элементарная логика (любимый нами инструмент освоения мира) подсказывает, что возникли они не **на** пустом месте, что в их основе лежат одни и те же (пусть и не всегда понятной природы) феномены.

И, наконец, главное – значительная часть народных обычаев, обрядов, ритуалов возникла в тот далекий исторический период, когда мир воспринимался в своей неделимости, поскольку постижение его происходило не только рациональным путем – ведь правое полушарие тогда еще имело право голоса. Постепенно менялся характер ментальной деятельности, бессознательные процессы стали подавляться жесткой цензурой сознания, а

глубинную суть ритуалов, доведенных до автоматизма и снабженных словесными формулами (часто иносказательными), перестали понимать даже сами их участники. Очень жаль, что наука "просвещенной эпохи" оставила эти интересные вопросы вне исследовательского поля, так же, как и элементы эзотерических учений, существовавших во всех мировых религиях и тоже связанных с бессознательной **мозговой** активностью **мозга**.

Есть и такие проблемы, которые напрямую касаются едва ли не каждого из живущих **людей** и хотя бы из-за этого требуют самого пристального к себе внимания со стороны исследователей. К ним относятся, прежде всего, проблемы оздоровления души и тела. И если состояние души в условиях сегодняшней бесплодной духовной пустыни мало кого заботит, то собственное физическое состояние волнует всех без исключения.

Успешно развиваются самые разные направления медицины, трудно переоценить появившиеся возможности лечения не так давно считавшихся неизлечимыми болезней, продления активной жизни человека. Неуклонно растет список новых лекарственных средств, правда, одновременно с ним растут и списки противопоказаний; порой в результате лечения одного органа наносится серьезный вред другим. И это не удивительно: слабая сторона современной западной медицины (в отличие от традиционного восточного подхода) – игнорирование целостности организма, в котором функционирование всех систем самым тесным образом взаимосвязано.

Не умаляя значения всех достижений в области медицины, хотелось бы упомянуть незаслуженно обделенную вниманием специалистов сферу: документально подтвержденные факты неожиданного выздоровления считавшихся неизлечимыми больных в результате некоего "нетрадиционного" воздействия (спорным представляется само употребление термина "нетрадиционное" в данном контексте). Подобные случаи крайне редки, но все-таки случаются. Врачи в таких случаях только разводят руками, и трудно ждать от них иной реакции, ибо их епархия – лечение медикаментозными, хирургическими и другими апробированными методами, которые в некоторых ситуациях оказываются, увы, бесполезными. Странно, что подобные феномены не стимулируют научный поиск, не дают жизнь принципиально новому направлению

доказательной медицины. Вместо этого подобные факты объявляют случайностью, списывают на неправильный диагноз, а если к выздоровлению привело внешнее воздействие, то клеймят использованные методы как "знахарские", "шаманские" и прочее шарлатанство, недостойное изучения серьезными специалистами.

Несложные логические рассуждения позволяют прийти к следующим заключениям. Совершенно очевидно, что если б существовал даже один-единственный прецедент такого спонтанного выздоровления (а таких случаев зафиксировано гораздо больше), то это означает, что такое выздоровление **в принципе возможно**. Ведь при всех индивидуальных особенностях, при всех различиях психической организации и физического состояния организм у всех нас устроен одинаково и функционирует по одним и тем же принципам. Очевидно также, что в организме человека имеется некий механизм запуска программы самоизлечения от некоторых заболеваний, надо лишь найти способ его активизации. Ясно и то, что механизм этот психосоматического свойства, пункт управления процессами находится в мозге, и подсознание играет здесь далеко не последнюю роль. Поэтому определенное воздействие (внешнее, либо самовоздействие) на бессознательную сферу может стать ключом, восстанавливающим нормальную работу соответствующих органов и систем организма.

Образно говоря, организм помнит алгоритм функционирования в норме, знает, что надо делать, когда происходит сбой, и просто ждет соответствующей команды от мозга. Следовательно, основная (и наиболее сложная) задача – активизировать соответствующие структуры мозга, найти общий язык с собственным подсознанием и научиться вступать с ним в диалог. Своего рода подсказку для решения этой задачи можно найти, проанализировав успешные эксперименты по психическому самовоздействию, направленному на изменение физических характеристик (снижение веса волевыми усилиями, накачивание мускулов силой мысли и т.п.). Корреляция с процессами исцеления здесь очевидна: схожий объект воздействия (определенные структуры организма), схожий результат – эффект на физическом уровне от ментального воздействия. Остается "всего лишь" выявить некий тумблер, переключающий психическую деятельность на правополушарные процессы. Существенную помощь исследователям могут также оказать детальный анализ и

сопоставление существующих методик погружения в измененное состояние сознания, перевода мозга на внелогический режим работы. Было бы только желание заняться такими исследованиями. Наличие психосоматических заболеваний официальная медицина уже признала, пора подумать о возможности применения психосоматических методов лечения. Не исключено, что их использование совместно с уже применяемыми лечебными средствами поможет перевести некоторые считающиеся необратимыми изменения в организме в разряд обратимых, дать обратный ход каким-то болезням.

И еще один аспект рассматриваемой проблемы. Часто, критикуя очередное "альтернативное" лекарственное средство, можно услышать из уст профессиональных медиков, что положительное его действие на организм – не что иное, как "эффект плацебо". Почему-то сам факт успешного лечения этой самой пустышкой не вызывает ни удивления, ни научного любопытства, а ведь здесь-то и начинается самое интересное. Естественным было бы ожидать, что механизм действия именно этой "пустышки", заставляющий организм запустить процесс выздоровления, а не действие одной из многочисленных "настоящих", синтетических таблеток, должен вызвать интерес у специалистов. Отговорка: "это просто самовнушение" вряд ли проливает свет на этот механизм, скорее, напускает еще больше тумана. Что же такое тогда внушение и так ли оно просто? И если оно столь эффективно, то почему не используется для лечения людей? Опять возвращаемся к исходной позиции, и опять вопросы без ответа.

Вот всеми этими проблемами и заняться бы серьезным исследователям: ведь, казалось бы, что может быть интереснее и важнее для человека познающего, чем постижение всех возможностей собственного организма, тонких связей между его физическими и психическими компонентами. Этого, увы, пока не происходит.

Очередное проявление научного консерватизма, боязни уйти от привычных стереотипов? Или, может, результат прессинга со стороны фармацевтических гигантов, боящихся потерять миллионы подсевших на их лекарства пациентов? При всем своем цинизме ставшее в последнее время популярным выражение: "лечить выгоднее, чем излечивать" достаточно точно отражает не только

ангажированность прикормленных соответствующими компаниями специалистов, но и в целом — дух времени с его ценностями и приоритетами.

Снова хочется напомнить, что, судя по просачивающейся в прессу информации и некоторым косвенным признакам, исследования и практические испытания, связанные с правополушарной активностью, способами погружения человека в измененное состояние сознания для достижения определенных целей, проводятся, и к ним нередко прикладывают руку не обремененные нравственными принципами ученые. Выходит, в исследовании возможностей бессознательной сферы и их практическом использовании (как, впрочем, и ряда других областей "стратегического значения") в наибольшей степени заинтересованы сотрудники закрытых лабораторий, чья направленность весьма далека от гуманистической. Несложно предвидеть плоды их деятельности в условиях этического вакуума, царящего как в обществе в целом, так и в науке в частности. Об этом научное сообщество предпочитает умалчивать, направляя весь свой пыл на разоблачение расцветающих на этом фоне "лженаучных направлений" и их апологетов.

В любой области отдельные исследователи-одиночки, вне зависимости от степени увлеченности и таланта, по определению не могут достичь весомых результатов, становясь мишенью для критики (порой заслуженной), обвинений в дилетантизме. К тому же, как известно, первопроходцам достаются не только лавры, и не все из них могут противостоять массированному напору авторитетов. Что же вам мешает, господа ученые, проявить принципиальность, мужество, подлинный научный интерес и инициировать открытые и полномасштабные исследования в областях, привычно вами критикуемых? Ведь не исключено, что результаты таких работ могут принести пользу миллионам людей.

Хорошо бы параллельно с созданием представительных комиссий по борьбе с лженаукой создать не менее авторитетный орган, который бы с не меньшим пылом поддерживал максимально широкие и по возможности открытые исследования в некоторых важных, но выбивающихся из общего научного тренда областях. В состав такого органа должны войти не столько облеченные высокими званиями за прошлые заслуги ученые, непоколебимо

верящие в абсолютный характер текущего уровня знания, сколько люди, обладающие гибким умом, широкими взглядами и пассионарностью, способные нестандартно и конструктивно мыслить. Особенно важно это для исследований, связанных с бессознательной сферой, объективная оценка результатов которых должна учитывать специфику процессов, в частности, тот факт, что их анализ не всегда может проводиться по стандартным научным методам.

А еще существует тайна тайн, будоражившая пытливые умы ученых прошлого, но оставляющая равнодушными нынешних прагматиков – сущность самой загадочной из физических категорий – времени. Что же такое время – всего лишь способность человека упорядочивать ход событий, как полагал И. Кант? И почему это понятие у многих первобытных народов либо вовсе отсутствует, либо принципиально отличается от привычного нам? Правомерно ли привычно списывать такие взгляды на отсталость и невежество этих народов?

Безоговорочно приняв представлениям о линейности времени, мы редко в повседневной жизни задумываемся о природе феноменов, противоречащих этой самой линейности. Несмотря на наше равнодушие, явления эти продолжают существовать. Что делать с неоднократно зафиксированными фактами совершенно однозначного и точного "видения" еще не наступивших событий, о которых мы постоянно слышим (а иногда и сами получаем подобный опыт)? Тоже списать на случайные совпадения, хотя вероятность наступления таких событий часто бывает исчезающе мала? Весьма удобно, но не слишком честно для думающего человека и тем более – занимающегося наукой. Сегодняшняя наука не может не отвергать возможности предвидения будущего как нарушающего закон причинности, на котором основаны все общепринятые научные теории. Но все ли знает сегодняшняя наука?

Не находят пока приемлемого объяснения достоверные случаи получения информации о прошлых событиях (т.н. ретроскопии). Но если здесь еще можно предположить возможности фиксации прошлого на неких гипотетических носителях (материальных или нематериальных) и дальнейшего его "считывания", то признать возможность прозрения будущего (т.н. проскопии) невозможно, не пересмотрев кардинальным образом само понятие времени. Это ли

не вызов для познания? Не пришло ли время открыть тайну времени? Тем более, что и здесь не обойтись без использования возможностей нашего бессознательного, которое пора сделать полноправным участником познавательного процесса.

Немало есть явлений, будоражащих воображение равнодушного человека, что бы там ни говорили борцы с псевдонаукой о возрождении средневековой дикости. Можно было бы, подобно фокуснику, извлечь из рукава и другие, не менее интересные феномены, вызывающие к осмыслению, но ограничимся уже упомянутыми. Главное – не в количестве не объяснимых с позиций сегодняшней науки явлений, а в принципиальном отношении к ним со стороны академических кругов, не горящих желанием ни создать на их основе **принципиально** **качественно** новые теории, ни хотя бы разработать нужные людям практически применимые системы. Прибегая иной раз к некоторым преувеличениям, возможно, неоправданным повторам и риторическим вопросам, мы постарались привести логически убедительные аргументы в пользу необходимости их всестороннего, скрупулезного и объективного исследования.

Остается надеяться, что человечество, рано или поздно, осознав недостаточность используемых методов получения знания, неполноту и разрозненность самого знания, пагубность отдельных сфер его применения, придет к более высокому – во всех смыслах – уровню познания, а с ним – и к более разумным способам освоения мира. Возможно, тогда перед человеком откроется реальность, превосходящая самые смелые вымыслы. В этом смысле у науки впереди невспаханное поле исследований, и хорошо бы чтоб робкие попытки заглянуть за сегодняшний горизонт известного вывели **малозаметные** пока тропы познания на широкую магистраль.

II

Arzu Hacıyeva

Hermenevtika Azərbaycan fəlsəfəsində: retrospektivlər və perspektivlər

İyirmi beş-otuz ilin söhbətidir, bir dəfə nədənsə söz düşmüşdü, onunla bağlı bir filmi xatırlayıb, məzmununu rəfiqəmə danışdım. O, mənə diqqətlə qulaq asıb, dedi: «Həmin filmi mən də görmüşəm. Amma sən elə danışdın ki, sanki özgə bir film haqqında idi, çox maraqlı oldu, bəzi məsələlər mənə başqa tərəfdən açıldı». Düzü, o zaman bu sözlər mənə qərribə təsir bağışlamışdı, hətta rəfiqəmin ciddiliyini bilməsəydim zarafat etdiyini güman edərdim. Halbuki əslində burada qərribə bir şey yox idi. Gündəlik məişət həyatımızın ən adi hadisələrindən tutmuş mühüm əhəmiyyətli dövlət işlərinə, ümumdünya problemlərinə qədər eyni mahiyyətin adı qalmış «yenidənqurma» dövründən az qala dilimizdə əzbər olan plüralizm sözünün ifadə etdiyi saysız fikir, rəylər, müxtəlif yanaşma və şərhlər doğurduğu, bu şərhlərin bir çox hallarda bir-birini tamamladığı, əlbəttə, indi heç kəsi təəccübləndirmir. İtalyan filosofu Luidci Pareyson «Həqiqət və təfsir» əsərində bütün insani münasibətlərin interpretasiya, yəni təfsir xarakteri daşdığını bildirib: «Həqiqətdə təfsirdən başqa heç nə yoxdur, təfsir isə həmişə həqiqətdən danışır» (1) deyəndə, yəqin ki, həqiqətdən çox da uzaq durmurdu. Onu bu qənaətə gətirən isə antik dövrdə anlamaq və təfsir sənəti kimi meydana gəlib də, tədricən müxtəlif nəzəriyyələrlə zənginləşərək anlam və təfsir fəlsəfəsi kimi çağdaş dövrümüzün aparıcı ideoloji istiqamətlərindən birinə çevrilən Qərb, Avropa hermenevtikasının keçdiyi tarixi yol idi. Yeri gəlmişkən, hermenevtikanın fəlsəfi və metodoloji prinsiplərinin universallığına baxmayaraq, unutmayaq ki, Şərq də öz zəngin və orijinal təfsir ənənəsinə malikdir.

Hermenevtika universal idrak metodudur, o, özündə geniş mənada mətnlərin (təkcə yazılı yox) anlamı və şərhinin tarix boyu yaranan çoxsaylı müxtəlif yanaşma və üsullarını, bu barədə nəzəri və praktiki bilikləri özündə ehtiva edir. Səciyyəvidir ki, fəlsəfi lüğətlərdə, ensiklopediyalarda çox vaxt qısa bir təriflə anlayışın məzmununu tam əhatə edə bilməyib, geniş şərh verir, ya da ona xas məqamlardan hansınasa üstünlük verirlər. Hermenevtika müstəsna olaraq mətnlərin şərh (təfsiri) sənəti və nəzəriyyəsi (2) və ya ümumiyyətlə «şərh və anlam sənəti» (3) kimi, «özünün təfsir prinsiplərini humanitar elmlərin metodoloji əsası kimi təqdim etməyə çalışan təlim», (4) «işarələrin

interpretasiyası nəzəriyyəsi» və yaxud «dini simvollar, miflər və ümumiyyətlə insanın istənilən ifadə forması (emosiyanın, incəsənət əsərinin və i.ə. mənası) haqqında fəlsəfi refleksiya», (5) «fəlsəfənin əsas problemi anlam problemi və onunla sıx bağlı dil, ünsiyyət problemləri olan istiqaməti» (6) və i.ə. kimi səciyyələndirilir, bəzi definisiyalarda hermenevtikanın «müasir fəlsəfədə getdikcə bütün mətnlərin anlamının, həmçinin koqnitiv kommunikasiyaların iştirakçılarının qarşılıqlı anlamının ümumi nəzəriyyəsi statusu» qazanması, (7) «fəlsəfənin bütövlükdə ümumi metodu sayıl»dığı (8) qeyd edilərək haqlı olaraq onun universallığı nəzərə çatdırılır.

Çoxəsrlik tarixi olan bu təlimi bizə, mədəni-tarixi mətnlər, yazılı mənbələrlə işləyən, P.Rikerin çox uğurlu ibarəsi ilə desək, «təfsirin təfsiri» ilə məşğul olan humanitar sahənin tədqiqatçıları, fəlsəfə tarixçiləri, o cümlədən Azərbaycan fəlsəfi fikrinin araşdırıcıları üçün maraqlı, cəlbəedici edən nədir? Qısa şəkildə desək, onun müxtəlif zamanların zəkasını, ruhunu və təcrübəsini özündə əks etdirən mədəni-tarixi irsə, ənənələrə həssas, hörmətli münasibəti, həmin irsi mənalandıraraq daim müasirliklə əlaqələndirmək cəhdində ifadə edilən dialoji və akseoloji xarakteri, buradan da keçmiş və müasirlik arasında körpü yaratması, insanlar, xalqlar və mədəniyyətlər arasında anlaşılmaya kömək etməsi, humanist mahiyyəti və missiyası, komparativistika ilə bağlılığı, dil fenomeninə xüsusi əhəmiyyət verməsi, rəşional və irrəşional idrakı əlaqələndirməsi və s. Hərçənd sonuncunu polyak filosofu Yozef Boxenski qəbul etmərdi, onun fikrincə, «mətnlərin həmin mətnlərin müasiri olan ədəbiyyat və tarixi situasiya çərçivəsində tədqiqi və şərh»indən ibarət olan hermenevtika rəşional metoddur və Diltey zamanından başlayaraq hermenevtikanı rəşional yox, *Verstehen*-in, yəni anlaməğın, hissi şərikliyin irrəşional metodu hesab edilməsi yanlışdır (9). Lakin məlumdur ki, Dilteydən çox-çox əvvəllər istər Şərq, istərsə də Qərb filosoflarının irsində hermenevtikanın irrəşional təbiəti, xüsusilə müqəddəs kitabların mətnlərindəki sözlərin mənalarına nüfuz etməklə, tədricən anlamın rəşional-məntiqi səviyyəsindən irrəşional, mistik anlama keçmək vasitəsilə Mütləq Həqiqətin dərkinə çatma prosesi təsvir və şərh edilmişdir (10). Qaldı hələ Y. Boxenskiyə qədər də psixoloji empirizmdə, psixoloji məhdudluqda suçlanılan Dilteyə, məhz onun ideyaları sonralar inkişaf etdirilərək, qeyri-rəşional məqamları da nəzərə alan özünəməxsus yeni, qeyri-klassik məntiq fənninin – müstəqil hermenevtik məntiqin yaranmasına gətirib çıxarmışdır.

Hermenevtikanı fəlsəfə və ya əksinə fəlsəfəni hermenevtika hesab edənlər də (bu əlaqəyə hansı məzmun vermələrindən, məsələyə münasibətlərində mövcud fərqlərdən, nüanslardan asılı olmayaraq Haydegger, Qadamer, R.Rorti (11) və b.) var. Əslində fəlsəfənin təfsir kimi müxtəlif tarixi dövrlərə aid mətnlərlə dialoqa girərək, onlarda əvvəllər heç kəsin görmədiyi, sezmədiyi mənalara aşkar etməklə yeni mənalara yaranan, mənalara artıran fəaliyyət kimi çıxış etməsi onun təfsir, şərhə kimi hermenevtika ilə genetik bağlılığına şübhə yeri qoymur. Təbiidir ki, hər bir fəlsəfi istiqamət, cərəyan və yaxud məktəb özünəməxsus təfsir nəzəriyyələrinə malikdir. Təsadüfi deyil ki, A.Dimer H.G.Qadamer, M. Haydeggerin hermenevtik fəlsəfəsi ilə yanaşı həyat fəlsəfəsi və onun davamı olan «neoidealistlərin» ruhun fenomenologiyası, neokantçılıq, fenomenologiya, ekzistensializm, psixozanaliz, strukturalizm, teoloji fəlsəfə, pragmatik (kvazitranssəndental) kommunikasiya-hermenevtik fəlsəfəsi, marksizm, bihevizizm, tənqidi rəasionalizm, analitik fəlsəfə kimi daha on iki fəlsəfi cərəyanı öz hermenevtika variantlarını işləyib hazırladıqları üçün müasir hermenevtik fəlsəfə qisminə aid edir. Tədqiqatçı A.V. Pertsev Dimerin kitabında aşılaraq «məhiyyətə bütün dünya fəlsəfəsinin yarandığı vaxtdan hermenevtik» olması fikrini tənqid etsə də (12), bu, zənnimizcə, tamamilə doğrudur. Qadamerdən fərqli olaraq, təlimində dildən kənar fenomenlərin təfsirini də nəzərdə tutan P.Riker, ümumiyyətlə, təmsil etdiyi fenomenologiyanın məhdudluğunu aradan qaldırmaq üçün ictimai elmlərə istinad etməklə yanaşı fenomenoloji ekzistensial əmələr çərçivəsində filosofluqetmənin mövcud olan bir-birindən fərqli, lakin bir-birini tamamlayan müxtəlif tiplərini birləşdirməyi, yəni həyat fəlsəfəsi, personalizm, psixozanaliz, strukturalizm, ruhun fenomenologiyası, analitik fəlsəfə, dil fəlsəfəsi tədqiqatlarının, mifologiyanın təqdim etdiyi təfsir nəzəriyyələrinin verdiyi qiymətli materialdan hermenevtik şərhə geniş istifadə etməyi təklif edirdi. Görkəmli fransız filosofunun C.Blayçerin təsnifatında «yeni perspektiv» adlandırılmış fenomenoloji hermenevtikası haqlı olaraq insana xas olan müxtəlif xüsusi təfsir üsullarının nailiyyətlərinin sintezinə əsaslanan universal nəzəriyyə kimi təqdim edilir (13).

Düşünürük ki, gələcəkdə bizdə də müasir fəlsəfi təlimlərin hermenevtik sistemlər kimi tədqiqi və buradakı metodların əlaqələndirilməsi və tətbiqi mexanizminin işlənilib hazırlanması fəlsəfə tarixinin, o cümlədən Azərbaycan fəlsəfəsinin öyrənilməsi qarşısında böyük üfüqlər açacaqdır. Əfsuslar olsun ki, sovet dövründə fəlsəfə elmi bu

sahədə xeyli geriye atılmışdı. Uzun illər humanitar elmdə hökm sürən və yeganə düzgün hesab edilən marksizm metodologiyası obyektiv idrakın və fəlsəfi fikrin genişlənməsi, dərinliyə nüfuz etməsi qarşısında bir əngələ çevrilmişdi. Əslində onun özü də həqiqi marksizmdən xeyli uzaq, ayrı-ayrı təməl müddəalarının ehkamlaşdırılmış və bayağılaşdırılmış bir formasını təmsil edirdi. Doqmatizm isə, bəlli olduğu kimi, fəlsəfənin təbiətinə yaddır. V.N.Saqatovskinin fəlsəfi irsə münasibətdən danışarkən, «fanatik-doqmatik» tipə (14) aid etdiyi həmin metodologiyaya əməl edilməsinin mənfi cəhəti ondan ibarət idi ki, bir tərəfdən, o, tədqiq olunan fəlsəfi irsə, ictimai fikir tarixinə birtərəfli, tendensiyalı, subyektiv münasibətə gətirib çıxarır, digər tərəfdən, müəyyən mövzuların öyrənilməsi üzərinə elan olunmamış tabular qoymaqla tədqiqat dairəsini daraldırdı. Bu zaman bir növ qədim yunanların yeddi müdrikindən biri Hilona gedib çıxan məşhur və latınca «De mortuis aut bene aut nihil» kimi səslənən «Ölənlərin barəsində ya yaxşı [danış], ya heç nə» kəlamının dəyişilmiş «Ölənlərin barəsində ya tələb ediləni [danış], ya da heç nə» variantı rəhbər tutulurdu, yəni keçmişdə yaşamış hər hansı bir müfəkkir sovet ideologiyasına uyğun gəlməyən dünyagörüşünə görə ya tənqid olunur, hər cür «fəxri titullar»la damğalanır, yaxud baxışları ona zorla uyğunlaşdırılır, ya da ondan da pis, belə bir şəxsiyyətdən heç olmayıbmiş kimi qətiyyənlə bəhs edilmir, onun adının tarixdən silinməsinə, irsinin tamamilə unudulmasına cəhd göstərilirdi. Belə yanaşma, yuxarıda göstərdiyimiz kimi, müxtəlif fəlsəfi məktəblərə, xüsusilə müasir Qərb fəlsəfəsinə münasibətdə də bu və ya digər şəkildə özünü büruzə vermişdir.

Böyük zamanın kiçik bir parçası olan 20 illik müstəqilliyimiz dövründə humanitar elmdə, fəlsəfədə tədqiqat obyektinə daha sərbəst yaradıcı münasibət üçün şərait yaradılmış, azad fikir qarşısındakı qadağalar aradan götürülmüşdür (hərçənd, bəzi fəlsəfə tarixi tədqiqatlarında yuxarıda bəhs etdiyimiz metodologiya ilə bağlı təfəkkür stereotiplərinə indinin özündə də rast gəlmək olur). Bu gün filosoflarımız, fəlsəfə tarixçilərimiz dünya fəlsəfi fikrini narahat edən, düşündürən, əsrimizin problemlərinin həllinə xidmət edə biləcək məsələlərlə məşğul olurlar: postmodern təfəkkür, postneoklassik fəlsəfə, hermenevtika, sinergetika, komparativistika, feminizm və gender fəlsəfəsi, elmin, dinin, siyasətin, mədəniyyətin fəlsəfəsi, qlobalizm – bu hələ tam siyahı deyil. Əlamətdardır ki, Azərbaycan Şərq və Qərb mədəniyyətlərinin dialoqu mövzusunda həsr edilmiş forumların, həmin forumlar çərçivəsində keçirilən beynəlxalq fəlsəfi konfranslara ev sahibliyi edir. Digər tərəfdən,

nəhayət, müstəqilliyimizin öz fəlsəfəsi – milli ideya, milli dövlətçilik, azərbaycançılıq məfkurəsi və onların fəlsəfi problemləri gündəmə gəlmiş, bir çox sanballı əsərlər işıq üzü görmüşdür.

Bütün bunlara baxmayaraq eyforiyaya qapılmadan deməliyik ki, humanitar, fəlsəfi tədqiqatlarda bir sıra, həm də çoxalmağa üz tutmuş neqativ tendensiyalar da özünü göstərir, onları xırdalamayaraq, daha aşkar görünüb hermenevtika olmayan, «bir medalın iki üzü» üzərində dayanmaq istərdik. Birincisi, insanların gündəlik həyatına daxil olan internetin çoxsaylı elmi, fəlsəfi ədəbiyyatı ümumin malına çevirməsi nəticəsi olub da onun təqdim etdiyi müxtəlif səciyyəli zəngin materialdan müəyyən mövzuya uyğun tələm-tələsik quraşdırılmış plan əsasında ayrı-ayrı fragmentlərin, bəzən hətta böyük parçaların seçilib bir-birinə cəmləndirilməsi yolu ilə yaranan, necə deyərlər, «əlüstü» və yaxud «tez bazar» «əsərlər»in meydana gəlməsidir. Bu psevdoelmi əsərlərə xas əsas cəhət mənbələrin öyrənilməməsi, araşdırılmaması və özgə müəlliflərin fikirlərini, şərhlərini götürüb onlara istinad etmədən mənimsənilməsidir, yəni plaqiat, və ya bir qədər yumşaq demək istəsək, kompilyasiyadır. Halbuki latın dilindən tərcümədə «qarət» «oğurlanmış»dan heç də yumşaq səslənmir, bəlkə də əksinə, hər halda hər ikisinin adı cinayətdir. Köçürülən və ya mənimsənilən parçaların mənbəyini itirmək və oxucunu azdırmaq cəhdləri elmi əsərin əsas göstəricisi olan ədəbiyyatdan istifadə qaydalarının büsbütün pozulması ilə nəticələnir, adətən elə mənimsənilən mənbənin bəzi istinadlarına müraciət edilir, hər hansı bir müəllifdən iqtibas gətirərkən onun böyük həcmli kitabına istinad verib səhifəsi göstərilmir, və yaxud iqtibası müəlləfin bir kitabından götürüb başqasına, hətta üç cildinə birdən istinad edilir, «istifadə edilmiş ədəbiyyat» siyahısında «əsərə» elmi görkəm vermək xatirinə istifadə edilməmiş bol-bol mənbə və ədəbiyyatlar yer alır və i.ə. Hətta anonimlik nöqsanların «mexaniki» adlanan qisminə aid edilərək artıq elə bir böyük qəbahət də sayılmamağa başlamışdır. Ciddi ekspertizanın olmadığı şəraitdə bu cür yollarla istənilən diplomlu şəxsin layiq olmadığı halda böyük elmə gələ bilməsi, məsuliyyətin və aşkarlığın aradan qalxması ümumilikdə elmi mühitin mənəvi atmosferini korlayır, alimlik etikasına, gənc tədqiqatçı kadrların hazırlanmasına öz mənfi təsirini göstərir.

İkinci tendensiya, bir tərəfdən, sinfi yaxud qrup maraqlarından çıxış edib, müəyyən prioritetləri (siyasi, əxlaqi, mədəni və i.ə. səciyyə daşıya bilər) rəhbər tutaraq, keçmiş tarixi irsimizə, intellektual, mənəvi ənənələrimizə, digər tərəfdən, sovet dövründə yaranan tədqiqatlara radikal

tənqidi münasibətdə əksini tapan inkarçılıqdır. Ədəbiyyat, mənbələr yetərinə araşdırılmadan, tarixi, mədəni kontekst nəzərə alınmadan əvvəlcədən düşünülmüş süni konseptual müddəalara uyğun olaraq mətdən çıxarılmış ayrı-ayrı iqtibasların mənası saxtalaşdırılaraq, ziyanlı ideyalar təbliğ olunur, vətən qarşısında böyük xidmətləri olmuş mütəfəkkirlərimizə hörmətsizlik göstərilir, ya da ki, onlar yenə qarşı-qarşıya qoyulub (əlbəttə, bu zaman əvvəlki qəhrəmanlar antiqəhrəmanlara, antiqəhrəmanlar qəhrəmanlara çevrilməklə) bir qismi mədh, digəri ittiham edilir. Neobolşevizm və ya marksist-leninçi metodun astar üzü adlandırılı bilən belə yanaşma ona görə təhlükəlidir ki, müəlliflərinin öz mövqelərini son instansiyada həqiqət kimi qələmə verdikləri və çox vaxt populist xarakter daşıyan bu tip əsərlər tariximiz haqqında bəzən yanlış ictimai rəy formalaşdırmağa müvəffəq olur.

Zənnimizcə, rastlaşdığımız bu xoşagəlməz meyillərin səbəblərindən biri də postsovet məkanında xeyli müddət marksist fəlsəfə ilə yanaşı onun metodunun da hörmətdən düşməsi ilə metodoloji cəbhədə yaranan boşluq və ya qıtlıqla bağlı olmuşdur. Yeri gəlmişkən, qeyd etmək lazımdır ki, sovet dövründə filosof alimlərimiz, tədqiqatçılarımız rəhbər tutduqları məhz həmin metodun səmərəli tərəflərinə istinadla, bəzənsə zahirî forması, qanun və prinsiplərinin örtüyü altında gizlənərək, mühüm problemlər barədə öz sözlərini deyə bilir, xalqda öz şanlı tarixi üçün milli qürur, vətənpərvərlik duyğuları oyadan dərin məzmunlu, dəyərli əsərlər yaradırdılar. Azərbaycan fəlsəfəsi tarixinin bir elm kimi binası da elə həmin vaxt – akademik Heydər Hüseynovun 1949-cu ildə rus dilində çapdan çıxan «Azərbaycanda XIX əsr ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən» adlı böyük həcmli əsəri ilə qoyuldu. Əsərdə «Lenin-Stalin partiyasına minnətdarlıq, rus xalqının və mədəniyyətinin şərinə yeri gəldi-gəlmədi təriflər, Azərbaycan mədəniyyətinin inkişafında onun rolunun hədsiz şişirdilməsi, tədqiq olunan mütəfəkkirlərin baxışlarının, ayrı-ayrı müddəalarının əsaslandırılmasında və tənqidində müstəsna olaraq marksizm klassiklərinin əsərlərinə istinad, Stalin, Molotov, Jdanov, Bağirov, Kirovdan çoxlu iqtibaslar və s. və i.ə.» (15) bir örtük, dövrə, mühitə, şəraitə böyük məqsəd naminə verilən bac idi. Böyük məqsəd isə əldə edildi – dünyanın gözü qarşısında qədim tarixə, orijinal təfəkkürə, azad düşüncəyə malik və ictimai-fəlsəfi fikirdə əsrlər uzununu mənəvi varisliyini, mədəni ənənələrini qoyuyub saxlaya bilmiş Azərbaycan xalqının müdrik obrazı canlandı. Müəllifinin dövrün ideoloji tələblərinə etdiyi həmin sadaladığımız bütün güzəştlərə baxmayaraq tezliklə SSRİ-

nin şovinst rəhbərləri kitabda xalqın özünüdərkindən doğan müstəqillik ruhunu, imperiya üçün təhlükəni sezdilər və onu cəzalandırdılar. Xalqımızın qəddar düşmənlərinin belə alimə qarşı repressiyası əsərin böyük mənəvi gücünün etirafı idisə, «özümüz»dən kimlərinsə filosofun 100 illiyi ərəfəsində onu ortabab namizədlik işinə bənzətməsi, görkəmli alimə marağı isə onun «estetik» ölümündə – intiharında görməsi yuxarıda bəhs etdiyimiz neobolşevik yanaşmanın tipik nümunəsidir, səbəbinin nə – nadanlıqımı, ucuz şöhrət qazanmaq istəyimi, xalqına sevginin azlığı və ya yoxluğumu – olmasının fərqi yoxdur. Bir çox peripetiyalardan sonra uzun muddət yaradıcısı kimi repressiya qurbanı olmuş «Azərbaycanda XIX əsr ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən» kitabının işıq üzü görməsinin üstündən az-qala 60 il keçəndən sonra ilk dəfə Azərbaycan dilinə çevrilib nəşr edilməsi (16) xalqımızın öz mənəvi irsinə yüksək dəyər verdiyini, ədalətin sonda öz yerini tutduğunu nümayiş etdirdi.

Keçən əsrin ortalarına dair daha bir fakt yadımıza düşür. Nizami Gəncəvinin 1941-ci ildə keçirilməli olduğu, lakin müharibənin ləngitdiyi 800 illik yubileyi 1947-ci ildə, nəhayət ki, təntənə ilə qeyd edildi. Bütün bu illər ərzində dahi şairimizin yaşlı müasiri olan digər böyük Azərbaycan şairi Əfzələddin Xaqani Şirvaninin şəxsiyyətinə böyük maraq yaranmışdı. Əslində xalq Şamaxının Məlhəm kəndində dünyaya gələn öz istedadlı oğlunu heç vaxt unutmamışdı, sevərəkədən şeirlərini oxumuş, onun obrazını dildən-dilə gəzən rəvayətlərdə yaşatmışdı. Yeri gəlmişkən deyək ki, onlardan birini M.Ə.Sabir qələmə alaraq bir vaxtlar «Xaqani. Ulularımızdan eşitdiyim» sərlövhəsi altında «Həqiqət» qəzetində (1910, №153) dərc etdirmişdi. Beləliklə, Azərbaycan alimlərinin Avropa, Hindistan, İran şərqşünaslarının tədqiq etdikləri, üstəlik bütün ədəbiyyatlarda İran şairi kimi tanıtıldıqları həmvətənlərinin irsini elmi cəhətdən öyrənməyə can atmaları tamamilə təbii idi. Lakin bu tədqiqatlara gizli qadağa vardı. Fəhlə-kəndli dövlətində saray şairləri hörmətdə deyildilər. Elə bu vaxt şərqşünas alim, şair Mirzə Mübariz Əlizadənin Xaqaninin bir beytini çox sərbəst şəkildə tərcümə edib, mənasını xeyli dəyişdirdiyi «İstəmirəm adımı çağırılar Xaqani, mən yoxsullar şairi Xəlqaniyəm, Xəlqani» beyti meydana gəldi və dillər əzbəri oldu. Beyt yerinə düşdü, Xaqanini saray şairindən «yoxsullar şairi»nə, proletar şairinə çevirərək, dövrün gözündə reabilitasiya etdi. Alimin oğlu Araz Əlizadə bununla bağlı bir maraqlı hadisə barədə də məlumat verir: atasının Xaqani Şirvanini xalqına qaytarmaq səyləri Mircəfər Bağirovun qulağına çatır, daha doğrusu, pis niyyətlə çatdırılır və Mübariz Əlizadədən

şairin Vətəninə, Azərbaycana həsr etdiyi heç olmasa bir əsərini nümunə göstərməsi tələb edilir. O da ələcsiz qalıb özü bir qəzəl yazır və M.Bağirova təqdim edir. Həmin qəzəl budur:

*İraqa, İrana eyləsəm səfər, başıma yağış tək yağar simu-zər,
Orada şairə qiymət verən var, xəzinəm ləl ilə gövhərlə dolar.*

*Şahlar məclisində diz çökər mənim, başıma tabaqla zər tökər
mənim,*

Bakir sözlərimin aşığı olan arıflar əlimi öpər hər zaman.

*Neymətə, dövlətə qərq olaram mən, barınar el-oba mənim
süfrəmdən,*

*Lakin üzüm gülməz, gözlərim ağlar... qəlbimdə dağ qədər ağır
intizar.*

*Vətən həsrətilə töküb göz yaşı, “Ah Vətən!” deyərəm mən hər söz
başı*

*Şamaxı! Ey mənim sevimli yurdum, mən sənin qoynunda xaniman
qurdum.*

*İndisə acığın tutmuşdur mana, sənin qucağından ayrılısam, ana,
Ümidim, pənahım Təbrizdir, Təbriz, o şəhər də mənə doğmadır,
əziz.*

Siz mənə həyatı etdiniz ata, sən mənə anasan, Təbrizdir ata.

Anasından küsən körpə bir uşaq, ata qucağında yer tapar ancaq!

Qəzəl öz rolunu oynayır. M.Bağirovun göstərişi ilə Azərbaycan Yazıçılar İttifaqının yerləşdiyi «9 Yanvar» küçəsinin adı dəyişdirilib, ona Xaqaninin adı verilir (17). Daha sonra Xaqaninin “Divan”ı tərcümə edilir, ümumiyyətlə, onun yaradıcılığının tədqiqi, o cümlədən fəlsəfi cəhətdən araşdırılması yolunda yaşıl işıq yandırılır. Bu şeyir isə vətənə məhəbbət aşılayan bir örnək kimi orta məktəb dərsliklərinə salınır...

Göründüyü kimi Mübariz Əlizadənin mistifikasiyası bir qədər əvvəl hazırkı tədqiqatlarda özünü göstərən neqativ meyillər kimi təqdim etdiyimiz hər iki metoda ziddir. Əgər birinci ilə başqa müəlliflərin intellektual əməyinin nəticələri kiminsə tərəfindən mənimsənilir, daha dəqiq desək, oğurlanılır, «öz malına» çevrilib özününküləşdirilirsə, burada

öz düşüncəsinin məhsulu ümumxalq mənafeyi naminə şüurlu olaraq başqasının, – lap dahi şair olsa belə, – adına yazılır. Əgər ikinci yanaşmanın təmsilçiləri hansı bir meyarlarlasa, tariximizi təftiş edir, keçmiş irsə birtərəfli tənqidi münasibət göstərüb, ayrı-ayrı şəxsiyyətlər və onların fəaliyyətini kiçildir, iftiralar atır, ifrata varanda isə hətta onların yaradıcılıqlarının tədqiq edilməməsini, adlarının tariximizdən ümumiyyətlə silinməsini təklif edirlərsə, varisi olduğumuz milli mədəniyyətimizin hər bir daşına yiyə durmaq, bircə səhifəsini, abzasını, cümləsini də unutmaq, xalqın fəxri olan görkəmli insanları haqsız hücumlardan qoruyub müdafiə etmək, irsini dərinlən öyrənmək istəyənlər zümrəsindən olan Mübraiz müəllim bu yüksək amal naminə represiya təhlükəsinə tuş gəlməkdən qorxmayaq, oyuna girir, ədəbi də olsa saxtakarlığa yol verir. Əslində bu qəzəl sadəcə hermenevtikadır, təfsirdir. Təfsir isə həmişə həqiqətə can atır. Şamaxıda doğulub Təbrizdə ölən şairin real həyat faktlarına, poetik düşüncəsinə istinad edən tədqiqatçı əsrləri geriye adlayaraq sanki Xaqaninin daxili aləminə nüfuz edib, onun kədərli taleyinə, vətəndən ayrılıqdan doğan nostalji hisslərinə, vətən sevgisinə şərik çıxaraq onun özünü danışdırır. Hər halda hər kəs buna inanır. Kim bilir, bəlkə Xaqani özü də həmin şeirin altından qol çəkərdi. Maraqlıdır ki, şairin fəlsəfi dünyagörüşünü ilk dəfə tədqiq edən qocaman Azərbaycan alimi Solmaz Rzaquluzadənin öz etirafına görə, onu fəlsəfə tarixinə, elmə gətirən, – sonralar ilk mənbələrdə, əlyazmalarda axtarıb tapa bilmədiyi – «İstəmirəm adımı çağırılar Xaqani, mən yoxsullar şairi Xəlqaniyəm, Xəlqani» misralarındakı vətənpərvərlik pafosu olmuşdu (18).

Fəlsəfəyə ümumbəşəriyyət xasdır. Əgər fəlsəfədə hər hansı bir şəkildə millilikdən danışmaq istəyiriksə, Azərbaycan fəlsəfəsinin öz simasını, özünəməxsus orijinal xüsusiyyətlərini qoruyub inkişaf etdirməsinə çalışmalı, dünyaya layiqli şəkildə təqdim etməyi bacarmalıyıq. Bu isə xeyli dərəcədə keçmiş irsə münasibətdən, ona yanaşmada idrak metodlarından asılıdır. Səciyyəvidir ki, akademik Ramiz Mehdiyev yeni həyat reallıqlarının «bizə varisi olduğumuz böyük tarixi-mədəni irsi daha da zənginləşdirmək imkanı ver»diyindən bəhs edərkən, imkanın gerçəyə çevrilməsini həmin irsə bilavasitə «informasiya əsrində yeni yanaşmalar»la əlaqələndirir (19).

Həqiqətən, milli fəlsəfə boş yerdə yarana bilməz. Azərbaycanın mifologiyası, folkloru, parlaq təmsilçiləri olan orta əsrlərin peripatetik fəlsəfəsi, qeyri-ortodoks bədətçi dini-mistik cərəyalar fəlsəfəsi, Əfzələddin Xaqani, Nizami Gəncəvi, İmadəddin Nəsimi, Məhəmməd

Füzuli, sonrakı dövrlərdə onların ənənəsini davam etdirmiş Seyid Əzim Şirvani, Mirzə Ələkbər Sabir, Məhəmməd Hadi, Hüseyn Cavid kimi dahi mütəfəkkir şairlərimizin fəlsəfi poeziyası, XIX əsr və XX əsrin əvvəllərində maarifçi-filosoflarımızın əsərləri, fəlsəfi refleksiyada mühüm rol oynamış publisistikası – keçmiş əsrlərdən gəlib bizə çatan böyük zəngin irsdir. Xalqımızın varlığı və təfəkkürü, tarixi və mədəniyyətinin əksi olan bu irsdə yatan saysız-hesabsız gizli mətləblər, mənalara, rəmzlər xəzinəsindən bəhrələnmək üçün onları dinləməyi bacarmaq, onlar vasitəsilə müasir dövrümüzün suallarına cavab tapmaq üçün, zənnimizcə, hermenevtika açar ola bilər.

Hermenevtikanın bir fəlsəfə və metod kimi əhəmiyyəti hər şeydən əvvəl ondadır ki, burada söhbət sadəcə tənqiddən və ya tərifdən getmir, mətnin mənasını hər hansı bir konsepsiyaya uyğunlaşdırmaqdan yaxud onda istədiyini tapmaqdan yox, anlamaqdan, həm də təkcə bəyəndiyini deyil, səhv hesab etdiyini, razılaşmadığını da anlamaqdan gedir. O, dillə, sözlərlə, ifadələrlə işləyir, hər bir sözün ehtiva etdiyi çoxlu mənalara nüfuz edərək onları anlamağa kömək edir. Dahi Nəsimi «gər sözün mənası bipayan deyil, neçin irməz kimsənin fikri onun payanına», yəni sözün mənası sonsuz deyilsə, nə üçün heç kəsin fikri onun sonuna yetişə bilmir deyib soranda sözlərdəki mənalara tükənməzliyinə və bunu bilə-bilə insanın ruhunun əbədi olaraq həmin son mənaya can atdığına işarə edirdi. Sözün gözəlliyi və pozitivliyi isə məhz mənaya sonsuz olduğuna görə fikri hər bir yeni dövrdə təzələməyə qabil olmasında, onu yeni cür anlamağa imkan verməsindədir.

Anlamaq fenomeninin özünə yanaşma fəlsəfi hermenevtikanın müxtəlif konsepsiyalarında fərqlidir. Ənənəvi hermenevtikada (F.Şleyermaxer, V.Dilthey) əsərin ilkin məna-mahiyyətini, mütəfəkkirin niyyətini, məqsədini üzə çıxarmaq üçün aralarındakı böyük zaman məsafəsini fikrən aradan qaldırmaqla şərhçinin konkret metodlar, o cümlədən mədəniyyət tarixini öyrənmək vasitəsilə onun cildinə girməsi və müəllifi onun kimi yaxşı və ya özündən də yaxşı anlaması tələbi qoyulur. Fəlsəfi hermenevtikada isə (M.Haydegger, H.Qadamer) əksinə müəllifi şərhçidən ayıran zaman məsafəsini nəzərə almaq vacibdir, o, anlama prosesinin mətnin «üfüqü» ilə təfsirçinin «üfüqü»nün birləşməsi nəticəsində yeni «ümumi üfüq»ün meydana gəlməsi ilə nəticələndiyini, bu «üfüq»ün isə artıq onlardan heç birinə müncər edilmədiyini, həm mətnin anlamını, həm də təfsirçinin özünü anlamasını təmsil etdiyini göstərir; bu baxımdan anlamaq daha yaxşı ola bilməz, o yalnız «başqa cür» ola bilər

(20). C.Vattimonun fikrincə isə, hətta söhbət üfüqlərin qovuşmasından yox, subyektin öz fərqli anlamı ilə müxtəlif nöqteyi-nəzərlər arasında öz yerini müəyyən etməsindən gedir (21). Bu konsepsiyaların hətta bir-birinə zidd gələn, psixoloji çalarlı məhdud baxışlar kimi tənqid olunan, mübahisələr mövzusunə çevrilən mülahizələrində belə mənəvi irsə yanaşma baxımından diqqətəlayiq cəhətlər çoxdur, digər tərəfdən, onlar əslində hər bir tədqiqatçının mətn üzərində işləyərkən rastlaşdığı real vəziyyəti əks etdirir. Hələ XI əsrdə həmyerlimiz böyük alim-mütəfəkkir Xətib Təbrizi Cahiliyyə dövründə və ondan sonra yaşayan ərəb şairlərinin dedikcə qəliz poetik mətnlərinin şərhinin nəzəri prinsip və üsullarını işləyib hazırlayarkən anlamağın bütün bu məqamlarına xüsusi diqqət verərək, onları izah etmiş və tətbiq etmişdi.

Bu cəhətdən M.F.Axundzadə yaradıcılığı da bariz nümunədir. Diqqət versək, adları çəkilən Avropa filosoflarından çox əvvəl yaşamış (Şleyermaxer istisna olunmaqla) M.F.Axundzadənin orta əsrlər Şərq mütəfəkkirlərinin, xüsusilə də Rumi irsini təfsirində həmin məqamların özünəməxsus sintezini görə bilərik. O, hermenevtikanın əsəri vasitəsilə «müəllifi onun özü kimi yaxşı, və yaxud özündən daha yaxşı anlamaq prinsipinə uyğun şəkildə onların əsərlərinin mənası üzərindən rəmlər örtüyünü götürüb, əslində nəyi dediklərini yox, nə demək istədiklərini, «əsl məqsədlərini» aşkara çıxar»ır, digər tərəfdən, «sərbəst təfsir, hətta onların fikirlərindən «məhsuldar sui-istifadə» yolu ilə nəinki dünya, cəmiyyət və insan haqqında öz baxışlarını əsaslandırmağa, eyni zamanda köhnə ənənəni yeni dövrdə aktuallaşdıraraq onlara yeni həyat ver»ir (22). Təsədüfi deyil ki, Mirzə Fətəlinin tək-cə elə Ruminin «Məsnəvi»sinin təfsiri öz orijinallığı ilə nə ondan əvvəl və nə də ondan sonra yazılan çoxsaylı təfsirlərdən heç birinə bənzəmir.

Beləliklə, zənnimizcə, humanitar, o cümlədən fəlsəfi tədqiqatlarda, əvvəla, araşdırıcının məqsədindən asılı olaraq, əsərin oxunuşuna, şərhinə bəhs etdiyimiz konsepsiyalardan hansısa birinin və yaxud bir neçəsinin elementlərinin əlaqələndirilməsi vasitəsilə tətbiqi, ikinci tərəfdən, həmin əsərin müəllifinin (dahi filosofun, mütəfəkkirin, tarixçinin, ədəbiyyatşünasın və i.a.), necə deyirlər, öz cəbbəxanasında olan xüsusi, özünəməxsus anlatma metodları, üsul və vasitələrinin tədqiqi, sözsüz, əsərin ideya məzmununu dərinləndirən anlamağa yardımçı olmaqla səmərəli nəticələr əldə etməyə kömək edə bilər.

Burada daha bir mühüm məsələni – hermenevtikanın hazırda Azərbaycan fəlsəfəsi qarşısında duran tərcümə problemini həll etməkdə

əhəmiyyət və rolunu qeyd etməyə bilmərik. Hermenevtika sözü yunan dilindən tərcümədə həm də elə «tərcümə etmək» deməkdir. Həmişə anlamaq prosesi olan tərcümədə eyni məna və anlayışlar başqaları vasitəsilə tanınır, başqa sözlərlə, bir məna mühitindən digərinə, bir mədəniyyətdən digər mədəniyyətə keçid baş verir. Bu neytral proses deyil, o, dili zənginləşdirir və bunun vasitəsilə xalqın dünya haqqında təsəvvürlərini genişləndirir və dərinləşdirir, onun elmi-mədəni, mədəni, intellektual inkişafına təkan verir. Fəlsəfi hermenevtikanın yaradıcılarından biri olan alman filosofu F.Şleyermaxer yazırdı: «Torpağımızda daim yad bitkilərin əkilməsi onu daha zəngin və daha məhsuldar, iqlimimizi isə daha yumşaq və xoş etdiyi kimi, öz şimalı tənbəlliyimiz ucbatından çevikliyi qayğısına çox az qaldığımız dilimiz də eləcə yadla çoxcəhətli təmaslardan çiçəklənir və tam gücü ilə işləməyə başlayır. Yada hörmət etmək, vasitəçi olmaq, doğma dilin himayəsi altında elm və incəsənətin özgəyə məxsus sərvətini özünüki ilə böyük tarixi vəhdətdə birləşdirmək istək-həvəsi buradan yaranır. Qoy bu vəhdət Avropanın ürəyinin ortasında qorunsun, qoy dilimizin köməyi ilə hər kəs müxtəlif vaxtlarda yaranan gözəllikdən xarici üçün müyəssər olduğu qədər dolğun şəkildə zövq ala bilsin. Vətənimizdə tərcümənin həqiqi, tarixi məqsədi, məna elə gəlir ki, bax elə budur» (23). Bu sözlər hər bir millətin varlığının inikası olan dilinin inkişafı və zənginləşməsində tərcümənin rolunun danılmaz olduğunu bir daha təsdiq edir. Tərcümənin özünüdərk funksiyası da vardır, o, öz xalqının mədəniyyətini, fikir və düşüncə tərzini başqasının fonunda nəzərdən keçirib daha yaxşı anlamağa kömək edir, digər tərəfdən, yad mədəniyyətləri doğma dilin vasitələri ilə qavrama təfəkkürün inkişafına, milli zəmində yeni orijinal fəlsəfi ideya və konsepsiyaların yaranmasına təkan verir. Ona görədir ki, dünya filosof və mütəfəkkirlərinin irsinin dilimizə tərcümə edilməsinin ümumilikdə Azərbaycanda fəlsəfi və ictimai fikrin inkişafı üçün müstəsna əhəmiyyəti vardır. Dünya mədəniyyəti incilərinin doğma dilimizə tərcümə edilməsi mütəfəkkirlərimizin həmişə böyük arzusu olmuşdur.

Qeyd etmək lazımdır ki, tərcümə olduqca çətin bir fəaliyyət sahəsidir. Nəinki bədii nəsr, poeziyanı, həmçinin elmi-texniki ədəbiyyatı, hətta sadəcə bir dərmanın qəbulu təlimatını da başqa dilə çevirmək qabiliyyət, müəyyən səriştə və bilik tələb edir. Bunlar olmayanda nəticə acınacaqlı alınır. Hazırda bu, TV-də nümayiş etdirilən xarici kino-filmlərin dublyajında daha aşkar görünür. Tərcümədəki kobud nöqsanlar bəzən filmin ən təsirli yerini məsxərəyə çevirir, məsələn, bir rus filmində

əllərində qədəh kədərli bir halda həlak olmuş dostlarını yad edən iki nəfərin «gəl, ölmüş dostlarımızın sağlığına içək» sözləri kimi. Ölünün «sağlığına» içmək nəse təzə şeydir?! Bu yerdə böyük sənətkarımız Bəşir Səfəroğlunun məşhur «Ölünün də qıdığı gələr? Öldü qurtardı...» replikası yada düşür... Zarafatı bir kənara qoyaq. Əslində tərcümədəki nöqsanın səbəbi başa düşüləndir. Rusların yas məclisində və ya bir ayrı vaxt «помяним» deyə araq içməklə mərhumu anması, ona rəhmət diləməsi adəti azərbaycanlılar arasında nəinki yoxdur, hətta bir qədər əcaib də görünür. Amma ki, toyda, kefdə, şənlikdə kiminsə və ya kimlərinsə (əlbəttə, dirilərdən) «sağlığına» badə qaldırıb spirtli içki içmək təcrübəsi var. Və tərcüməçi də bu, özünə məlum təcrübədən çıxış etmişdi, mühüm hermenevtik məqamı – məhz xalqlar arasında mövcud olan milli-dini, mədəni yadlıq məqamını nəzərə almayaraq səhvə yol vermişdir. Bizə belə gəlirdi ki, bu qəbildən olan səhvləri nəinki savadlı, hətta doğma dilini yaxşı bilən, məntiqi olan adi bir oxucu və ya tamaşaçı da tuta bilər. Amma yox. Yaxınlarda bir tədbirdə söhbət əsnasında yuxarıda bəhs etdiyimiz tərcümə kazusunu xatırladıq və elə buradaca rütbəli dilçilərimizdən birinin böyük israrla, qətiliklə ölünün «sağlığına» içməyin doğru olduğunu, diriyyə gəldikdə mütləq «şərəfə» içildiyini söyləməsi bizi xeyli təəccübləndirdi. Axı, razılaşaq ki, sözün mənasına əhəmiyyət verməyən, «sağlıq»la «əbədi rahatlıq» arasında fərqi görməyən dilçiyyə hər deyəndə rast gəlmək olmur. Dediymiz budur ki, əgər adi həyat lövhəsinin tərcüməsi belə dolaşlıqlıq yaradırsa, öz-özlüyündə qəliz və mücərrəd fəlsəfi mətnlərin tərcüməsində daha böyük çətinliklərlə üzləşildiyinə heç kəs etiraz etməz...

Fəlsəfi mətnin tərcüməsindəki çətinliklər fəlsəfənin bütün universumu əhatə edən məzmunu və bu məzmunu ifadə edən dilinin özəllikləri, onun hədsiz geniş, tutumlu, əhatəli, təmərküzləşmiş kateqoriyalarla işləməsi ilə bağlıdır. Maraqlıdır ki, onlardan istifadədə ifratçılığa varma artıq qədimdən fəlsəfi dilin tənqid edilməsinə, hətta Kondilyakin onu «sərsəm jarqon» adlandırmasına səbəb olmuşdu. Bir çox filosoflar fəlsəfə dilini göydən yerə endirməyə, adi dil məcrasına salmağa, xüsusilə XX əsrdə bəzi fəlsəfi təlimlərdə təbii dili fəlsəfə predmetinə çevirərək onu ədəbiyyat, poeziyaya yaxınlaşdırmağa çalışmışlar. Lakin, qərəbəsi ondadır ki, həmin konsepsiyaların yaradıcılarının öz yazıları «bəyənmədikləri» sələflərininkindən az qəliz deyil. Hər necəsə, fəlsəfə dilini sadələşdirmək cəhdlərinə baxmayaraq, onun özünəməxsus mürəkkəb dili, anlayışları, kateqoriyaları, istilah aparatı, sintaksis quruluşu, üsulu var və fəlsəfəyə yenilik gətirmək istəyən mütəfəkkirlər öz

baxışlarını, yaratdıqları yeni fəlsəfi istilahları nəticə etibarilə bu qəliz, fikirlərdən, mənalardan yoğrulmuş dil mühitinə uyğunlaşdırmalı olurlar.

Əlibəy Hüseynzadə hələ keçən əsrin əvvəllərində, 1906-cı ildə «Həyat» qəzetində yazdığı məqalədə (24) alman filosofu Eduard Hartmanın pessimizm fəlsəfəsi haqqında məlumat verərkən bu çətinliyi duymuşdu. O, «lisanımız istilahi-fəlsəfiyyə cəhətindən naqis və fəqir olduğu üçün» osmanlı şivəsi ilə müqayisədə belə «bizim Azərbaycan şivəsində fəlsəfədən dəm vurmaq çox çətinidir!» deyərək təəssüflənmiş və Fərabinin, İbn Sinanın öz əsərlərində yunan istilahlarından və ya onların hərfi tərcümələrindən (məsələn, kateqoriya, metafizika, məb'idiyyətiyyə və s.) istifadə etdiklərini yada salaraq, bu üsul vasitəsilə vəziyyətdən çıxmağa çalışmışdı.

O vaxtdan bəri, Azərbaycanda fəlsəfi əsərlərin tərcüməsi sahəsində xeyli təcrübə və uğurlar qazanılmışdır. Bununla belə, bir sıra səbəblərdən Azərbaycan tədqiqatçıları tərcümə zamanı çətinlikləri bu gün də hiss edirlər. Səbəblərdən biri odur ki, son zamanlarda bir çox Qərb və Şərq filosoflarının əsərlərinin müxtəlif dillərdən Azərbaycan dilinə tərcümələri haqqında fəlsəfə ilə məşğul olan heç də bütün tədqiqatçılar xəbər tutmur, xəbər tuturlarsa da onlara münasibət bildirmirlər, bu əsərlər tənqidi təhlilə məruz qalmır və ona görə də müxtəlif nəşrlərdə eyni istilah, kateqoriyaların müxtəlif tərcümələri meydana gəlir. Halbuki, fəlsəfi tərcümə əsərləri geniş müzakirəyə cəlb edilsəydi, tədricən Azərbaycan dilində fəlsəfi istilahların unifikasiyasına nail olmaq, ümumilikdə tərcümənin keyfiyyətini yaxşılaşdırmaq mümkün olardı.

Fəlsəfi əsərlərin tərcüməsində daha bir xoşagəlməz meylə də diqqəti cəlb etmək istərdik. Bəzən dilimizə tərcümə edilən əsər, demək olar ki, tam mənada Azərbaycan dilində səslənmir. Belə ki, ərəb dilindən tərcümə edilmiş əsər, və ya hər hansı mətn nə iləsə elə ərəb mətninə çilət vurur, türk dilindən tərcümə təhrif olunmuş türk dilində yazılmış mətnə bənzəyir və bunları oxuyarkən, bir çox yerlərin mənasını anlamaq üçün yeni tərcüməyə ehtiyac yaranır. Maraqlıdır ki, son vaxtlar Avropa dillərində, xüsusilə ingilis dilində ədəbiyyatlardan istifadə edən tədqiqatçıların mətnləri ingilis dilinə bənzəməyə başlayıb: dalbadal düzülən sözlərdən məna çıxarmaq oxucunun öz öhdəsinə buraxılır. Yaddan çıxarırlar ki, bizim dilimiz danışanda sözləri sadəcə demir, dediklərini şərh edir. Müsbət mənada mühafizəkar bir dil olan Azərbaycan dilinin də hər bir başqa millətin dili kimi öz qrammatikası, quruluşu, möhkəm qanunları var. Ona görə də tərcümə zamanı (fərqi yoxdur, istər əsər, istər bir iqtibas

olsun) yad dilin təsiri altına düşmək yolverilməzdir, əksinə onu doğma dilimizin ruhuna, qanunlarına tabe etmək zəruridir. Tərcümə, o cümlədən fəlsəfi tərcümə dili kasadlaşdırmamalı, onun bütün özünəməxsusluğunu və saflığını saxlamaqla yeni mənalara zənginləşdirməlidir. Yalnız bu halda Şleytermaxerdən iqtibas etdiyimiz sözlərdəki tərcümə idealına nail olmaq olar.

Tale elə gətirmişdir ki, Azərbaycan fəlsəfəsinin, xüsusilə orta əsrlərə aid irsinin xeyli böyük hissəsi ərəb və fars dillərindədir. Bu əsərlərlə bir çox hallarda rus dilindəki tərcümələrlə tanış olmaq məcburiyyətində qalmağımız da məsələni mürəkkəbləşdirir. «Azərbaycan fəlsəfəsi tarixinin» qədimdən XII əsrə qədərki dövrü əhatə edən birinci cildinin Azərbaycan variantının (məlum olduğu kimi, müəyyən səbəblərdən «Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi» çoxcildliyinin ilk iki cildi rus dilində çapdan çıxmışdır) bəzi fəsillərini redaktə edərkən, biz həmin problemlərlə bir daha üzləşdik. Burada rast gəldiyimiz anlayış, kateqoriyaların, xüsusilə mənaca yaxın kateqoriyaların tərcüməsindəki (məsələn, *конкретный сущий, бытийно-необходимое, необходимое бытие, бытийно-возможное, возможное бытие* və i.ə.) qeyri-dürüstlük, pərakəndəlik, fərqlər (müxtəlif məqalələrdə eyni istilah müxtəlif mənalarda, məsələn, «*душа*» sözü bir yerdə «qəlb», digərində «ruh» və ya «nəfs» kimi tərcümə olunmuşdu), əlbəttə, təkcə tərcüməçilərin günahı deyil. Bizə belə gəlir ki, gələcəkdə məqalə müəlliflərinin istər rus, istərsə də Azərbaycan dillərindəki mətnlərdə əsas istilahların tərcüməsinin yanında mötərizədə onların ərəb və ya fars dillərində orijinalını müvafiq olaraq kirill və latın qrafikası ilə (transkripsiyası) qeyd etmələri, və yaxud, kitabın sonunda həmin dövrün fəlsəfəsində işlədilən istilahların lüğətini vermələri vəziyyətdən çıxış yolu ola və tərcüməçinin əməyini xeyli yüngülləşdirə bilər. Əslində uzun əsrlər ərzində ərəb və fars dillərindən çoxlu sayda sözlər Azərbaycan dilinə keçib ona qarışmış və vətəndaşlıq hüququ qazanmışdır. Bu mənada tərcümədə bəzi istilahların bir çox hallarda məhz orijinalının saxlanması səmərəli olar, Azərbaycan oxucusunun mütəfəkkirlərin fikirlərini daha adekvat qavramalarına kömək edir.

Hazırda yüzlərlə ərəb, fars, Azərbaycan dillərində əlyazması öz tərcüməçilərini, şərhçilərini gözləyir. Zənnimizcə, istər Azərbaycan, istərsə də bütövlükdə, Şərqi və Qərbi mütəfəkkirlərinin, o cümlədən müasirlərimizin əsərlərinin tərcüməsində və tədqiqində köhnə hermenevtik şərhçilik ənənəsinin dirçəldilməsi bu sahədə ilk mərhələ olmaqla gələcək fəlsəfi araşdırmaların mənbə təməli kimi böyük rollar

oynayardı. Ümumiyyətlə, müdriklərin özləri ölsələr də, bizə miras qoyub getdikləri sözü yenidən canlandırmaqda, onun yeni nəsillərlə «mənaca sonu olmayan dialoqa girməsi»nə (25) yardımçı olmaqda hermenevtika çoxəsrlik zəngin ənənələri ilə böyük perspektivlərə malikdir.

Ələbiyyat:

1. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней: В 4-х томах. Т.4. От романтизма до наших дней. (Пер. с итал.). СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1997, с.444.

2. Атеистический словарь /Под общ. ред. М. П. Новикова.- М.: Политиздат, 1986 г.

3. В. Малахов, В. Филатов. Современная западная философия: Словарь, М.: ТОН-Остожье, 1998 г, с. 98.

4. Бабушкин В.У. Феноменологическая философия науки - критический анализ. Словарь феноменологических терминов. <http://terme.ru/dictionary/828/word/hermenevtika>

5. Дидье Жюлиа. Философский словарь. Пер. с франц. – М. Междунар. Отношения, 2000.

6. Зорин В.И. Евразийская мудрость от А до Я [Текст] : философский толковый словарь. Алматы: Создік-Словарь,. 2002.

7. Лебедев С.А. Философия науки: Словарь основных терминов. — М.: Академический Проект, 2004.

8. Василенко В. Краткий религиозно-философский словарь. М., Истина и жизнь, 1996.

9. Бохеньский Ю. Сто суеверий. Краткий философский словарь предрассудков. М: Издательская группа «Прогресс»-«ВИА», 1993, с.35.

10. Бах: Hacıyeva A.Ə. Hermenevtika Şərqdə: fəlsəfə tarixi kontekstində. Bakı, 2006; yenə onun: Müqəddəs kitabların hermenevtikası mütləq həqiqətin mistik dərkı metodu kimi.// Dünya fəlsəfəsi kontekstində İslam bölgəsi fəlsəfə tarixinin tədqiqi və tədrisi problemləri» adlı beynəlxalq elmi seminarın materialları, Bakı, 2010, s. 143-151.

11. Бах: Ускова Е.В. Р.Порти: философия как герменевтика / София: Рукописный журнал Общества ревнителей русской философии. Вып. 4, 2002. <http://virlib.eunnet/sofia/04-2002>.

12. Бах: Перцев А.В. Типы методологий историко-философского исследования: Закат рационализма. Свердловск: Изд.-во Уральского ун-та, 1991, с. 173.

13. Бах: Бабушкин В.У. Феноменологическая философия науки. Критический анализ. М.: Наука, 1985, с. 83.

14. Типы отношений к философскому наследию. // Сагагатовский.наро.ру/Наследие.до. //

15. Arzu Hacıyeva. Heydər Hüseynov haqqında düşüncələr. // Heydər Hüseynov – 100. Məqalələr toplusu, Bakı, 2009, s. 159.

16. Heydər Hüseynov. Azərbaycanca XIX əsr ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən. Bakı, Şərq-Qərb, 2007. Tərcümə əsərin 1958-ci il nəşrindən edilmişdir.

17. Бах: Fəzail Ağamalıya sət cavab verildi. <http://faktxeber.com/mobil/index.php?H=30542>

18. Solmaz Rzaquluzadə «Xaqani Şirvaninin ictimai-siyasi və fəlsəfi görüşləri» mövzusunı namizədlik işi kimi 1961-ci ildə müdafiə etmiş, 1962-ci ildə eyniadlı monoqrafiyası işıq üzü görmüşdür. 5-cildlik «Fəlsəfə ensiklopediyası»nın beşinci (M., 1970), rus dilində «Azərbaycan fəlsəfə tarixi» çoxcildliyinin birinci cildindəki (Bakı, 2002) «Xaqani Şirvani» məqalələrinin müəllifi də odur.

19. Ramiz Mehdiyev. İctimai və humanitar elmlər: zaman kontekstində baxış. Bakı, 2010, s. 18.

20. Бах: Гадамер Х.Г. Истина и метод. М., 1988, с. 351.

21. Бах: Ваттимо Дж. Анденсен. О «Вавилонской башне! Перев. Д.Г.Лахути). // «Вопросы философии», 2006, № 6, с. 68.

22. Бах: Arzu Hacıyeva. Cəlaləddin Ruminin vəhdəti-vücüd konsepsiyası M.F.Axundovun təfsirində. /Mövlana Cəlaləddin Ruminin 800 illik yubileyinə həsr olunmuş beynəlxalq konfransın materialları, Bakı, 2006. s. 75.

23. Шлейермахер Ф. О разных методах перевода. // Вестник Московского университета, серия 9, филология, 2000, № 2, с. 144.

24. Əlibəy Hüseynzadə. Zıftbin bir filosofun vəfatı // Hüseynzadə Əlibəy. Seçilmiş əsərləri. İki cildə, II cild. Bakı, «Çaşıoğlu», 2008, s. 199-203.

25. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979, с. 306.

Antropologiyanın elmi statusu və tədqiqat

istiqlalçılıqları

İnsan nədir? sualı fəlsəfi təfəkkürdə əzəldən qoyulsa da “antropologiya” sözü fəlsəfəyə çox sonralar daxil edilmişdir. “Antropologiya” sözünün ilk dəfə işlədilməsi antik dövrün böyük mütəfəkkiri, birinci müəllim Aristotelin adı ilə bağlanır. Aristotel insanın mənəvi –ruhi təbiətini öyrənərkən özünün “Nikomax etikası” əsərində, yalnız bir dəfə “antropoloqios” sözünü işlətməmişdir ki, bizim dilimizdə bu söz “insan haqqında danışan” anlamını daşıyır (1).

Elmi termin kimi isə “antropologiya”, yalnız XVI yüzillikdə Almaniya meydanı gəlmişdir. 1501-ci ildə Maqnuş Xundt nəşr etdirdiyi “İnsan ləyaqətinin, təbiətinin və onun özəlliklərinin antropologiyası” əsərində bu terminin mahiyyətini açmağa çalışmışdır. 1594-cü ildə isə Otto Kasman “Psixoloji antropologiya, yaxud insan ruhu haqqında təlim. Antropologiya II hissə “Metodik təsvirdə insan bədəninin quruluşu haqqında” kitabını nəşr etdirdi (2). Əgər M.Xundtun antropoloji tədqiqatının predmeti insanın anatomiyası idisə, O. Kasman insanın anatomiyası deyil, ruhunu tədqiqat predmeti kimi seçmişdi. Bununla da antropoloji problem anatomiya müstəvisindən psixoloji müstəviyə, yaxud bədən tədqiqatından, ruhu öyrənilməsinə oldu.

Nəticədə XV-XVI əsrlər avropa Renesans “antropologiya” sözünün ikili məna daşdığını, yəni onun insanın bədən quruluşu haqqında elm və ruh haqqında təlim olduğunu təsdiq etmiş oldu. Bu cür –ikili yanaşma fransız ensiklopedistlərinə, artıq Maarifçilik epoxasında antropologiyanın məzmununu genişləndirməyə və onu insan haqqında bilik toplusu kimi anlamağa imkan verdi. XVIII əsrdə və XIX əsrin başlanğıcında alman filosofları Kant və Hegel antropologiyanın insan psixikasını və ruhunun inkişafını öyrənən bilik sahəsi kimi müəyyənləşdirdilər. İ. Kant antropologiyaya, başlıca olaraq psixoloji məsələləri daxil edirdi. Hegelin fəlsəfi antropologiyası isə insan ruhunu və fiziologiyasını vəhdətdə götürürdü. Ruhu antropoloji inkişafında üç mərhələni ayıraraq izah edirdi (3).

Antropologiyanın sürətli inkişafı XVIII əsrdə demografik və irqi məsələlərə diqqətin artması ilə bağlı olaraq baş vermişdir. XIX əsrdə İngiltərə, Fransa, Almaniya, həmçinin Amerikada antropoloji cəmiyyətlər yaranmışdır. Onların məqsədi ibtidai insanların qalıqlarını öyrənməkdən ibarət olmuşdur. Alimlər nəticəyə gəlirdilər ki, antropologiya birincisi,

insanın fiziki quruluşu, ikincisi keçmişdə və indi mövcud olan xalqların və qəbilələrin mədəniyyəti və məişəti haqqında təlimdir.

Nəzərə almaq lazımdır ki, “antropologiya” sözü bir mənada bəşəriyyətin, insan övladının keçmişini öyrənən elmi ifadə edir, lakin çox vaxt bu söz insan təbiətini bütün tərəflərlə birlikdə götürən geniş fəlsəfi – humanist, başqa sözlə fəlsəfi-antropologiya yanaşmanı nəzərdə tutmur (belə yanaşmada insanın, cəmiyyətin tarixi keçmişi nəzərə alınmır). Belə yanaşmada insan həyatının mənası və təyinatı, onun bioloji təkamülü, insan təbiətinin imkanları (həssaslığı, duyğusalılığı və s.), insanın ölüm və ölməzliyə münasibəti və digər məsələlər araşdırılır. Araşdırılan bu məsələlərin hər biri insan təbiətinin müəyyən bir çalarını əks etdirir.

“İnsan təbiəti” anlayışı antropoloji baxımdan insanın keçmişdə mövcud olmuş, indiki və hətta gələcəkdə mövcud olaraq mədəniyyətlərə yaxud cəmiyyət tiplərinə uyğunlaşma (adaptasiya) strategiyalarını nəzərdə tutur. Bu anlamda antropologiya insanın həm keçmişinə, həm də indisinə nəzər salır. Düşünürük ki, bu elmdə insanın gələcəyini də proqnozlaşdırmaq üçün fəlsəfi-metodoloji imkan vardır.

İnsan bu və ya başqa mədəniyyətə və təbiətə, hətta başqa aləmlərə və planetlərə uyğunlaşarkən özünün linqvistik imkanından, təbii-bioloji qabiliyyətlərindən, təfəkküründən, hisslərindən, ruhunun şüuri və qeyri-şüuri qatlarından və s. istifadə etdiyindən bunların hamısı bu və ya digər səviyyədə antropologiyanın predmetinə daxildir.

İnsan varlığının çox sahəli olması onu öyrənən elmin – antropologiyanın da tədqiqat istiqamətlərinin çoxluğunu müəyyən edir. Hazırda insan haqqında elm olan antropologiyada yaranıb formalaşmış və özünün spesifik predmeti olan antropoloji istiqamətlərin çoxluğu onların təsnifatını çətinləşdirir. Lakin predmetləri fərqli olan antropoloji istiqamətlərin hamısının idarə obyektini insandır.

İnsanı öyrənən antropoloji elmlərə aşağıdakıları misal göstərmək olar: fəlsəfi antropologiya, psixoloji antropologiya, fiziki və linqvistik antropologiya, hüquqi və sosial antropologiya, doğum və qohumluq antropologiyası, uşaqlıq antropologiyası, yaş və ölüm antropologiyası, yetkinlik antropologiyası, gender və struktur antropologiyası, zorakılıq antropologiyası, idarəçilik antropologiyası, hakimiyyət antropologiyası, sakral antropologiya, naturalist fəlsəfi antropologiya, aksioloji antropologiya və etnik antropologiya, tibbi və pedaqoji antropologiya, vizual antropologiya, bədii antropologiya, fenomenoloji antropologiya, sosial siyasət antropologiyası və s.

Adları çəkilən antropoloji sahələrin bir çoxu akademik elm sayılan antropologiyanın tərkibinə daxildir və dünyanın bütün universitetlərində öyrədilir. Antropologiya elmində baş verən sürətli differensiasiya çağdaş avropa humanitar-elmi təfəkküründə paradigmanın dəyişməsi, yeniləşməsi kimi izah edilir.

Ciddi elmi anlamda antropologiya insan növünün –Homo Sapiens – bioloji, mədəni və sosial təkamülünü, eləcə də sosial quruluşun (sosiumun) başlıca olaraq yazıyaqədərki təkamülünü öyrənən elmlərarası fənn sayılır. İlk vaxtlar antropologiya insanın fiziki (bədən) quruluşunun və müxtəlif irqlərin genezisi və təkamülü haqqında elm kimi başa düşülürdü və sosiamədəni özəlliklər onun predmetinə daxil edilmirdi. Hazırda isə antropoloqlar ən müxtəlif (qədim və müasir) cəmiyyət tiplərinin sosial həyat formaları və mədəni ənənələrinin, dini inanclarının və iqtisadi sistemlərinin fərqi və oxşarlığını müəyyən etməyə çalışırlar. Antropologiyanın mövzu dairəsinin genişlənməsi onun “insan irqlərinin yaranmasını, bu irqlər daxilində, həm də ətraf mühitin özəlliklərilə bağlı olaraq insanın fiziki quruluşundakı normal variasiyaları öyrənən elmdir” tərifini indi, yalnız ümumi yaxud bioloji, fiziki antropologiyaya aid etməyə imkan verir. Antropologiya termini dar və geniş anlamlarda işlədilir. Dar anlamda antropologiya insan, onun bədəni və beyni, anatomiyası və fiziologiyası arasında qarşılıqlı əlaqə haqqında təlim kimi şərh edilir. Rus alimləri də antropologiya terminini dar anlamda işlətməşlər. Antropologiya sahəsində tanınmış rus alimi E.A. Orlova yazır: “Elmi tədqiqat sahəsi kimi antropologiya qəti şəkildə XIX əsrin sonuncu rübündə insanın tam başa düşülməsi ilə bağlı olaraq yarandı. Burada bir çox tədqiqat sahələri: antropologiya yaxud insanın embriologiyası, biologiyası, anatomiyası, psixofiziologiyası da daxil təbii təbii tarixi; paleoetnoloji, yaxud tarixəqədərki tarixi –insanın yaranması, ilkin halı; etnologiya –insanın Yerdə yayılması, onun davranışı və vərdislərinin öyrənilməsi; sosiologiya – insanlar arasındakı münasibətlər; linqvistika –dilin yaranması və yaşaması; mifologiya –dinlərin yaranması, tarixi və qarşılıqlı təsiri; sosial coğrafiya – insana iqlimin və landşaftın təsiri; demoqrafiya –insan populyasiyalarının tərkibi və bölgüsü” birləşmişdir” (4). Geniş anlamda antropologiyayı Qərb alimləri bəşəriyyəti mədəni və sosial çalarlarının vəhdətində öyrənən elm kimi şərh edirlər. Onun tədqiqat sferasına əmək alətlərini, texnika və texnologiyayı, adət və ənənələri, inanc və dəyərləri, sosial təsisatları, ailəni, nığahı və qohumluğu, iqtisadi mexanizmləri, incəsənətin təkamülünü və i.-a daxil edirlər.

Ən yeni və rəsmi məlumatlara görə ABŞ –da antropologiyanın tərkibini dörd fənnə, yaxud sahəyə -fiziki (bioloji və ya ümumi) antropologiya, arxeoloji antropologiya, mədəni antropologiya, linqvistik antropologiya – ayırırlar. İngiltərədə isə yalnız üç antropoloji fənn ayrılır: fiziki antropologiya, arxeoloji antropologiya, sosial antropologiya. Göründüyü kimi ABŞ və İngiltərədə antropologiyanın tərkibinə arxeologiya daxil edilir.

Rusiyada isə antropologiyaya dair belə bölgü mövcud deyil. Burada antropologiya yox entoqrafiya mövcud olmuşdur ki, bu fənn ABŞ və İngiltərədə antropologiyanın bir sahəsi yaxud empirik növü sayılır (2, s.30). Hazırda həm qərb ölkələrində, həm də Rusiyada nəşr olunmuş çoxsaylı monoqrafiyalarda, məqalələrdə və dərsliklərdə antropologiyaya daxil edilən fənlərin yeniləşən siyahısı verilir. Antropoloji fənnlər sırasına fəlsəfi antropologiya, teoloji antropologiya, psixoloji antropologiya, sosial antropologiya, mədəni antropologiya, tarixi antropologiya, dini antropologiya, simvolik antropologiya, kornitiv antropologiya, siyasi antropologiya, iqtisadi antropologiya, tətbiqi antropologiya, linqvistik antropologiya və i.a.

Demək olar ki, elmi ədəbiyyatda bu gün antropoloji: fənnlərin və tədqiqat istiqamətlərinin vahid və bitmiş tipologiyası yoxdur. Məsələn, Rusiya elmi ədəbiyyatında antropologiya üç bölümə -insan morfologiyasına, antropogenez haqqında təlimə, irqşünaslığa –ayrılır. XX yüzilin ortalarında bir sıra fənnlərin sürətli inkişafı onların “insan biologiyası” adı altında birləşməsilə nəticələnmişdir.

İnsan biologiyası fənni insan orqanizminin quruluş variasiyalarına və inkişafına təsir edən fizioloji, biokimyəvi və genetik faktorları öyrənir.

Antropologiya sferasına daxil edilən bilik sahələri iki böyük bölümə ayırırlar. Biri fiziki (ümumi, bioloji) antropologiya, digəri mədəni antropologiya adlanır. Fiziki antropologiya təbiət elmlərinə, mədəni antropologiya sosial elmlərə aid edilir. Onların məqsəd və vəzifələri, anlayışlar toru və tədqiqat metodları fərqlidir. Misal üçün, insan qalıqlarının xronoloji təyininin radio-karbon metodu mədəni antropologiyada istifadə olunmur. Əlbəttə, antropologiyanın bir-biri ilə bağlı bu iki bölümünün nümayəndələri -fiziki və mədəni antropoloqlar daim ünsiyyətdə olur və yeni elmi məlumatlarla bir-birini tanış edirlər. Ancaq, yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi onların izlədiyi elmi məqsədlər başqadır, fərqlənirlər.

Fiziki antropologiyanın diqqət mərkəzində insan cinsinin bioloji təkamülü durur. Fiziki antropologiya çağdaş elmin imkanları səviyyəsində

düşünən insanın (*Homo Sapiens*) təbii-tarixi kökünü aşkar etməyə çalışaraq insan irqlərinin yaranması mexanizmlərini, onların təkamülünün özəlliklərini, gen tərkibini və irqi fərqləri öyrənir. Fiziki (bioloji) və mədəni (sosial) antropologiyaların qovşağında Qərb ölkələrində yeni-tibbi antropologiya yaranmışdır. (XX əsrin 70-ci illərində). Tibbi antropologiya özündə mövcud olmuş və olan cəmiyyətlərdə təbabət sistemləri, həkimlik forma və ənənələri, mədəni tibbi praktika və s. haqqında bilikləri özündə birləşdirir.

Fiziki antropoloqlar çox müxtəlif tədqiqat metodlardan istifadə edirlər. Buraya aşağıdakılar aiddir: antropometriya (təsviri metod), antropometriya (ölçmə metodu), kranilogiya (kəllə qutusunun tədqiqi), osteologiya (skletin öyrənilməsi), odontologiya (diş sisteminin öyrənilməsi), dermatoklifika (dəri örtüyünün tədqiqi), plastik rekonstruksiya (kəllə qutusu üzrə üzün bərpası), mikroanatomya, antropoloji fotoqrafiya, rentgenoloji metodlar, ailə üzrə öyrənmə, insanın kəllə qutusu üzrə onun canlı simasını bərpa etmək, irqi əlamətlərin kartoqrafiyası, aborijen mədəniyyətlərin iştiraklı müşahidəsi və b.

Mədəni antropologiya insanların irqi fərqlərilə və insan cinsinin bioloji təkamülü ilə məşğul olmur. Onun vəzifəsi insan cəmiyyətlərinin mədəni müxtəlifliyi və inkişafını öyrənməkdir. Mədəni antropologiya qrup davranışını, dinin yaranmasının kökünü, sosial norma və adətləri, ailə və qohumluq bağlarını, ibtidai cəmiyyətdə hakimiyyət sistemini və texnologiyanın şərtlərini (rüşeymlərini) öyrənir.

Antropoloji biliyin hər iki sahəsi tətbiqi antropologiya və arxeologiya ilə bağlıdır¹.

Arxeoloqlar torpağın altına gömülmüş qədim məskənləri (aşkar edərək) oralarda tapılmış əmək alətlərini, ev əşyaları və qida qalıqlarını təhlil edib insan cəmiyyətinin tarixi keçmişini, o cümlədən qida rasionunu, təsərrüfat formalarının və sosial-iqtisadi həyatın təkamül mərhələlərini müəyyən edilir. Tətbiqi antropologiya isə əksinə, milli azlıqların, yerli-köklü xalqların nümayəndələrinin, aborijen cəmiyyətlərin çağdaş sənayeyə, informasiya texnologiyalarına və istehlakçı cəmiyyət qanunlarına uyğunlaşmasına yardımçı olmaqla müasir cəmiyyətlərin terapiya

¹ Azərbaycan elmi təfəkküründə müxtəlif və bəlli səbəblərdən “antropologiya” termini almamışdır. Ancaq antropologiya aid bəzi məsələlər arxeologiya və etnoqrafiyanın predmetləri çərçivəsində öyrənilir

funksiyasını yerinə yetirir. Bir tarixi epoxadan digərinə keçid (ibtidai cəmiyyətlərin postindustrial zamanın tələblərinə uyğunlaşması prosesi yeni epoxaya keçid kimi çıxış edir) zamanı yaranan problemlərin həllində, xəstəliklərin, o cümlədən mədəni şokun müalicəsində tətbiqi antropoloji üsul daha səmərəli sayılır. Odur ki, bu peşəyə tələbat daha çoxdur.

Arxeologiya bəzən antropologiya və tarix kimi müstəqil elm sayılır, bəzən də onu tarix elminin və fiziki antropologiyanın bir bölümü kimi şərh edirlər. Amma, hər halda fiziki antropologiya və arxeologiya bir-biriyə sıx bağlıdır.

Avropanın bir çox ölkələrində, o cümlədən Rusiyadan antropologiya deyərkən, adətən fiziki antropologiya, yəni insanın mənşəyi və təkamülü haqqında elm, təsviri və ölçmə metodları vasitəsilə insanın fiziki quruluşundakı variasiyaların öyrənilməsi nəzərdə tutulur. mədəni antropologiyanın məşğul olduğu problemlərin çoxu isə etnoqrafiyaya aid edilir.

Antropologiya insan cinsinin milyon illər ərzində təkamülünü öyrəndiyindən sosial elmlər arasında xüsusi yer tutur. Heç bir elm düşünən varlığın (Homo Sapiens) tarixinin dərinliyinə antropologiya qədər nəzər sala bilmir. Məsələn, sosiologiyanın əldə etdiyi faktlar bəşər tarixinin kiçik bir kəsiminə (son 100-150 ilinə) aiddir. Antropologiya insan cəmiyyətinin ən qədim zamanlarından başlayaraq iqtisadi, sosial, siyasi və mənəvi təkamülünü araşdırır.

Əvvəllər, antropologiyanın, yalnız ibtidai (yazıyaqədərki) cəmiyyətləri öyrəndiyi və müasir cəmiyyətlərə toxunmadığı düşünülürdü. Lakin antropologiyanın predmeti haqqında təssəvürlər dəyişilmişdir. Antropologiyanın dünyaya geniş humanist baxışa malik olduğu təsdiq edilir.

Tanınmış amerika antropoloqu K. Kottak yazır: Antropologiya dünyaya müqayisəli, kross-mədəni tədqiqata əsaslanan geniş humanist baxışı nəzərdə tutur. Başqa sözlə, o müxtəlif mədəniyyətlərin və xalqların müqayisəsinə əsaslanır. Antropologiyanın qazıntıları nəticəsində tapılan, ölüb getmiş və sənayeəqədərki mədəniyyətləri öyrəndiyini düşünənlərin əksinə olaraq, mən sizi inandırırıram ki, antropologiya ancaq ibtidai cəmiyyətlərin öyrənilməsindən daha böyük tədqiqat meydanıdır. O, demək olar ki, həm qədim, həm də müasir cəmiyyətlərə işıq salır və onları bir-biri ilə müqayisə edərək təsvir etməyə çalışır.

Halbuki bütün sosial elmlər bir cəmiyyət tipi çərçivəsindən kənara çıxmır, məsələn ABŞ və Kanadanın timsalında industrial cəmiyyət tipi

təsvir olunur. Yalnız antropologiya insana bütün cəmiyyətlərdə olmağa, müxtəlif ölkələrin adət və ənənələrini müqayisə edərək, yəni onlara kross-mədəni müstəvidə baxmağa unikal imkan verir.

Fiziki (ümumi, bioloji) antropologiyanın və onun bəzi istiqamətlərinin mərkəz problemi antropogenez və antropososiogenezdir.

Antropogenez (yunanca anthropos -insan və genesis -mənşə) -İnsan (Homo) cinsinin bütün növlərinin bioloji, psixi və sosiomədəni planda nəzərdən keçirilən yaranışı və inkişafı prosesini ifadə edir. Kaynezoyun dördüncü dövründə Afrika qitəsində afstralopitəklərdən) ən qədim insanların yaranması əsasında qrup davranışının özəllikləri, reseptor sisteminin, hərəkəti sisteminin (özəlliklə ətrafların) və baş beynin alın payının yüksək inkişafı durur. Yer həyat tərzinə keçilməsi və bədənəin şaquli vəziyyət alması ön ətrafların hərəkət funksiyasından azad olmasına səbəb olmuşdur. Bu da manipulyativ fəaliyyətin güclü inkişafına, alət fəaliyyətinin formalaşmasına və əmək alətlərinin hazırlanmasına gətirib çıxarmışdır. Birgə əmək prosesində qrup münasibətləri ictimai münasibətlərə çevrilmiş, bu isə dilin və şüurun yaranması ilə nəticələnmişdir.

Antropososiogenez (yunanca -anthropos-insan, lat-societas -cəmiyyət, yunanca -genesis -mənşə) insanın bioloji varlıqdan sosial və mədəni varlığa çevrilməsi tarixi -iki paralel prosesin (antropogenezin -insanın formalaşmasının və sosiogenezin -cəmiyyətin inkişafı) vəhdətində baş vermişdir. Marksist antropologiya elmi sosiogenezə antropogenezin mahiyyəti kimi şərh edir. Antropososiogenezin bir-biril vəhdətdə olan iki prosesi –(antropo və sosiogenez) zamanca üst-üstə düşür.

Antropoloji tədqiqatların hansı istiqamətdə və səviyyədə aparılmasından asılı olmayaraq başlıca məqsəd, fikrimizcə insan nədir sualını cavablandırmaq, insanı gerçək həyatının bütün tərəflərinin vəhdətində izah etməkdir. Bu vəzifənin gerçəkləşdirilməsində empirik və nəzəri tədqiqatların, o cümlədən empirik antropologiya və fəlsəfi antropologiyanın qarşılıqlı əlaqəsi məsələsinin araşdırılması çox önəmlidir.

Empirik antropologiya, yaxud insan təbiətinin (“insan təbiəti” anlayışının məzmunu haqqında baxışlar müxtəlif və mübahisəlidir) empirik tədqiqi deyərkən, mən ilk öncə fiziki antropologiyayı, arxeologiyayı, sosiologiyayı, etnoqrafiyayı, psixoloji antropologiyayı və s. nəzərdə tuturam. İnsan probleminin tədqiqində bu elmlərdən hər biri empirik tədqiqatın ümumi metodları ilə yanaşı, spesifik metodlardan da istifadə edirlər. Məsələn, sosial antropoloqlar, “iştiraklı” müşahidə metodundan

istifadə edirlər. İnsan anatomiyasının yaxud genetikasının öyrənilməsində isə “iştiraklı” müşahidə yaramır, metodoloji baxımdan səmərəsizdir.

Fəlsəfi antropologiya bir mənalı olaraq insan problemini, onun təbiətini, mahiyyətini nəzəri səviyyədə öyrənən elmdir. Belə yanaşma fəlsəfi antropologiyanın elmlik statusunun müəyyənləşdirilməsi məsələsini önə çəkir (2).

Biz yuxarıda insanın antropoloji tədqiqinin müxtəlif istiqamətlərilə - bioloji, sosial, mədəni, psixoloji və s. tanış olduq. Bu istiqamətlərin hər biri öz predmetini –insanı öyrənir və onun həyatı və davranışının yeni-yeni üsullarını aşkar edirlər. İnsan həyatı və davranışının üsulları yaxud qaydaları üç müxtəlif istiqamətdə öyrənilə bilər.

Birincisi, təsviri və ya empirik istiqamət. Məsələn, insan bədəninin quruluşu, onun formaca müxtəlifliyi haqqında bioloji elm kimi müəyyənləşdirilən fiziki antropologiya insan həyatı və davranışının bioloji xüsusiyyətləri haqqında informasiyalar, biliklər əldə edir; etnologiya ibtidai qəbilələrin davranış qaydaları haqqında məlumat verir; mədəni antropologiya müəyyən mədəni məkanda yaşayan insanların mənəvi aləmini öyrənir; psixoloji antropologiya insanın bu və ya digər davranış tərzinin motivlərini arayır; sosioloq müəyyən siniflərin və sosial təbəqələrin davranışlarının xarakterini tədqiq edir. Bu istiqamətdə aparılan tədqiqatların hamısı antropologiya üçün çox önəmlidir. Belə ki, onların hərəsi öz sahəsində öyrənilməsi zəruri olan empirik materiallar toplayır (5).

Belə xarakterli tədqiqatların fəlsəfi-antropoloji tədqiqatdan fərqləndirilməsi ilk baxışda asan görünür. Lakin bu heç də asan məsələ deyil. Birincisi, ona görə ki, heç bir fəlsəfi-antropoloji konsepsiya empirik antropoloji faktsız keçinə bilməz. İkincisi, insan davranışı və həyatını öyrənərkən, tədqiqatçı insan haqqında, yaxud özü haqqında (aydın formada olmasa da) müəyyən anlayışa malik olduğunu düşünməyə bilməz. Fəlsəfi antropologiyaya keçidin astanasında durduğundan, bu problemin işıqlandırılması metodoloji baxımdan çox önəmlidir.

Antropologiyaya münasibətdə yuxarıda haqqında söz açdığımız (psixologiya və sosiologiya da daxil) elmlərin heç biri tədqiqatın ilkin, müqəddəm şərtini anlayıb qəbul etmədən tədqiqat apara bilməz. Onların hamısı üçün belə ilkin şərt insan nədir anlayışı yaxud tədqiqatın hələ örtülü ilkin şərti kimi götürülən insan obrazıdır. İnsanın xüsusi elmi tədqiqində insan obrazının ilkin ümumi yaxud müqəddəm şərt kimi götürülməsinin zəruriliyi onunla bağlıdır ki, ayrılıqda heç bir alimin, elmi kollektivin öyrənilən obyektin bütün aspektlərini əhatə etmək imkanı yoxdur, odur ki,

hansı aspektin seçilməsi qərarı müəyyən şəraitlə və tədqiqatçının nəyə üstünlük verməsindən asılıdır. Digər tərəfdən və daha mühüm olan budur ki, insana münasibətdə tədqiqatın ilkin şərti, başlanğıc müddəası kimi götürülən insan obrazı tədqiqat sahəsinin özünün daxilində anlayışların seçilməsi də daxil müəyyən amillərin və strukturların mühümlüyü haqqında mühakimədə təzahür edir. İlkin müddəa –mühakimə, həm də tədqiqatın nəticələrindən istifadə olunması üsullarına təsir edir: məsələn, alınmış nəticələr əsasında müvafiq elmi-siyasi qərar qəbul edildikdə yaxud ilkin mühakimə tədqiqatın nəticələrində və ekstropolyasiyasında gerçəkləşdikdə. Bu məqamı çox vaxt tədqiqatçıların diqqətindən yayınır. Bu məsələnin üzərində bir qədər geniş dayanmağımıza səbəb odur ki, humanitar antropoloji elmlərlə fəlsəfi antropologiyanın fərqləndirilməsi və sərhədlərinin adekvat müəyyənləşdirilməsi heç də bəsit məsələ deyildir və birincilərin ikinciyə müncər edilməsi ciddi çətinliklər törədə və yanlış nəticələrə aparıb çıxara bilər.

Bu baxımdan fəlsəfi antropologiyanın elmlilik statusu məsələsi ortaya çıxır: fəlsəfi antropologiya elmdirsə, onda o elmin hansı növünə aiddir? Fəlsəfi antropologiya nəzəri elmdir, yoxsa praktiki?

Praktiki və nəzəri elmlərin fərqi nədən ibarətdir? Bu sualın qoyuluşuna, biz qədim yunan filosofları Platonun və Aristotelin əsərlərində rast gəlirik. Bizim eranın üçüncü əsrində yaşamış Diogen Laertli yazır ki, Platon biliyin yaxud elmin üç tipini fərqləndirmişdir: nəzəri, praktiki və poetik (6).

Lakin elmləri üç yerə ayıran ilk filosof Platon yox, Aristotel olmuşdur. Aristotel bu bölgü ilə bağlı fikirlərini özünün “Topika” əsərinin VI kitabının 6-cı fəslində, “Metafizikanın 1-ci və sonrakı kitablarında, “Nikomax etikası”nın VI kitabının 2-ci fəslində şərh etmişdir. Aristotel elmləri fərqli prinsiplər üzrə fərqləndirmişdir. “Metafizika” əsərində Aristotel elmləri predmetə, yaxud formal obyektə görə fərqləndirir: nəzəri elm dəyişilməz, hər zaman necədirsə o cür qalan predmetlərlə məşğul olur; praktiki elm “düzgün” nəticəsi olmayan insan fəaliyyətindən asılı predmetləri öyrənir; poetik elmlər sonda görünən nəticəsi olan insan fəaliyyətindən asılı predmetləri araşdırır (7, s.137). Burada bizi insan fəaliyyətinin praktiki və poetik tipləri maraqlandırmır. Elmlərin Aristotel təsnifatının yaxşı bölgüsünün başqa meyarı yəni məqsəd meyarı əsasında bölgüsü daha böyük tarixi əhəmiyyətə malikdir. Elmlərin məqsədə görə bölgüsünə biz Aristotelin “Metafizika”sının ikinci kitabının birinci fəslində (7, s.61) və “Evdemova etikası”nın başlanğıcında rast gəlirik. Bu

qaynaqlarda fənnlərin fərqləndirilməsinin iki tipi məqsəd üzrə və predmet üzrə fərqləndirmə -göstərilir. Aristotel nəzəri, praktiki və poetik bilikləri məqsədlərinin fərqinə görə ayırır. Nəzəri bilik formalarını da onların predmetlərinə uyğun olaraq fərqləndirir.

Biz fəlsəfi antropologiyanın müstəqil fənn kimi sərhədlərini dəqiq müəyyən etmək istədiyimiz üçün bizi yalnız nəzəri və praktiki elmlər arasındakı fərq maraqlandırır. Biliyin bu iki formasının onların məqsədlərinə görə fərqləndirilməsini Aristotel çox sadə izah edir: nəzəri biliyin məqsədi elm, praktiki elmin məqsədi fəaliyyətdir. Bu da o deməkdir ki, biliyin nəzəri və praktiki metodlardan istifadə olunduğu müxtəlif sahələri mövcuddur. Aristotela görə, riyaziyyat. Onunla pul qazanmaq məqsədilə, yaxud daxili marağa görə məşğul olunmasından asılı olmayaraq nəzəri elmdir. Məqsəd alimin subyektiv niyyətini bildirmir, o biliyin məqsədini, immanent sahəsini göstərir. Daha aydın desək, elmlə məşğul olan alimin niyyətilə onun əldə etdiyi biliyin məqsədi eyni deyildir. Amma yenə də məqsədin nə olduğu hələ aydın deyil. Belə ki, praktiki elmin məqsədinin həqiqət yox, yalnız fəaliyyət olduğu inandırıcı deyil. Amma “Nikomax etikası”nın 6-cı kitabında Aristotel “praktiki həqiqət” haqqında danışır (8).

Aristotelin fikrini belə şərh etmək olar: hər bir elmin məqsədi bilikdir, deməli həqiqətdir; riyazi bilik və riyazi həqiqət predmeti üzrə özünün naminə mövcuddur, onlardan müəyyən niyyətlə istifadə edilsə belə, daxilən başqa nəyəsə yönəlmirlər. Praktiki bilik və həqiqət isə əksinə özünün naminə mövcud olmayıb, daxilən nəyəsə meyillidir. Məsələn, etik bilik insan davranışlarının nizamlanmasına meyillidir, amma burada insan davranışının “düzgün norması” haqqında, yəni normativ bilikdən söz gedir.

Biz yenə də bilik sahələrinin məqsəd üzrə deyil, predmet əsasında fərqləndirilməsinə qayıdıraq. Elə bilik sahələri var ki, yalnız özünün obtooloji özəlliyi yaxud tədqiq olunan reallığın mövcudluq üsulu baxımından öyrənilməsi əlverişlidir: məsələn. Riyaziyyat və ya astronomiya. Bu bilik sahələrinin predmetini heç nə şərtləndirmir, çünki o özünün təsir etmədiyi və edə bilmədiyi xüsusi qanunları ilə müəyyən olunur. Amma elə bilik sahələri də vardır ki, onların daxili quruluşunun öyrənilməsi sayəsində alınmış bilikdən istifadə edilərək nəşə etmək mümkündür: məsələn, etika. Bir sözlə, elə bilik sahələri vardır ki, onlar hər zaman və labüdən nəzəri bilikdir. Aristotel naturfəlsəfəni (çağdaş təbiətşünaslığı), riyaziyyat, astronomiyani və metafizikanı nəzəri elmlər adlandırır. Ancaq xarakterində nəzərəliyi zəruri olmayan bilik sahələri də vardır ki, onların predmeti insan

fəaliyyətinin müxtəlif növləri vasitəsilə dəyişikliyə məruz qalır. Belə elmlərlə həm praktiki məqsədlə, həm də xalis nəzəri məşğul olmaq olar. Aristotel belə elmlərə tikinti materialları haqqında elmi misal göstərir və qeyd edir ki, onları həm nəzəri –xassələri və strukturu baxımından, həm də praktiki baxımdan –ev tikmək məqsədilə öyrənmək olar. Nəhayət elə elmlər də vardır ki, onların məqsədi insan fəaliyyətini nizamlamaqdır. Aristotel etikanı daxili quruluşuna görə praktiki elm sayır.

Amma “özünün daxili quruluşuna görə praktikdir” ifadəsi nəyi göstərir? Kant praktiki sferanı “azadlıq anlayışı” və “təbiət anlayışı” arasındakı fərq əsasında müəyyən etməyə çalışmışdır.

O, şərtsiz əxlaqi prinsiplərin yaxud “azadlıq qanunlarının” təbiəüstü mahiyyətli olduğunu düşünür və “azadlıq qanunlarını” təbiət qanunlarına qarşı qoyurdu.

Sadə desək, praktik elm bizim həyatımız üçün əhəmiyyətli olan predmetlərlə məşğul olur. Amma, belə predmetləri nəzəri maraq məqsədilə də öyrənmək olar.

Beləliklə, nəzəri və praktiki bilikləri fərqləndirərkən iki birtərəflilikdən: praktiki elmi nəzəri elm kimi təsvir və tətbiq etməkdən; praktiki elmi təcrübənin nəticəsi kimi adi çevikliyə, diribaşlığa müncər etməkdən qaçmaq lazımdır. Praktiki elm deyərkən, birincisi rəşional meyarları və həqiqi arqumentləri olan xalis bilik; ikincisi, həqiqiliyi tədqiqatçının əxlaqi keyfiyyətindən və intensiyasından asılı olmayan və eyni zamanda insan fəaliyyətində və davranışında gerçəkləşən bilik nəzərdə tutulur.

Deyilənlərdən ilk baxışda görünə bilər ki, Yeni dövrdə formalaşmasına baxmayaraq, fəlsəfi antropologiya Aristotel ənənəsinə uyğun olaraq praktiki elm kimi müəyyən edilməlidir. Lakin, nəzərə alınmalıdır ki, Yeni dövrdə elmi metodların spektrinin genişlənməsi ilə bağlı olaraq elmlərin bölgüsünün meyarları da dəyişilmişdir. Bu fəlsəfi antropologiyanın statusu məsələsinə də təsir etmişdir. Bu halda, sual yaranır: fəlsəfi antropologiyanın əsasında duran insan nədir məsələsi hansı mənada fəlsəfi məsələ sayıla bilər? Əgər insan nədir məsələsinin qoyuluşu insanın mühüm, cinsi əlamətlərinin yaxud əsas həyat funksiyalarının və onu başqa canlı varlıqlardan fərqləndirən özəlliklərinin axtarılmasına yönəldilsə, o zaman məsələnin həlli yalnız empirik tədqiqat sferasında tapıla bilər. Başqa sözlə, insan nədir sualının cavabı biologiyanın və davranış haqqında elmlərin, məsələn, etologiyanın səlahiyyətinə aid olar.

Amma burada bizim məqsədimiz insan probleminin tədqiqində fəlsəfi antropologiyanın statusunu müəyyənləşdirməkdir. Bu məsələyə dair baxışlar müxtəlifdir. Lakin bu müxtəliflikdə bir eyniyyət də vardır. Klassik ənənədə fəlsəfi antropologiya fəlsəfi biliyin özəl bir sahəsi kimi müəyyənləşdirilir. Onun başlıca vəzifəsi insanın mahiyyətini izah etməkdir. K. Marks yazırdı: insan "... yalnız cəmiyyətdə özünün həqiqi təbiətini inkişaf etdirə bilər və onun təbiətinin gücü haqqında ayrı-ayrı fərdlərin gücünə görə deyil, bütün cəmiyyətin gücünə görə fikir yürütmək lazımdır" (9, s.147). İnsan nədir sualına Marksın cavabı belə səslənir: "İnsan – özünün tarixi və dünyəvi dramının yalnız aktyoru deyil, həm də müəllifidir..." (10). Yəni insan ilk öncə onun özünü yaradan tarixin yaradıcısıdır. Marks həmçinin yazırdı: "... insanın mahiyyəti ayrıca bir fərdə məxsus olan abstrakt deyildir. Öz gerçəkliyində o ictimai münasibətlərin məcmusudur" (11). Doğrudur, insan sosial mahiyyətlidir. Amma insan yalnız ictimai münasibətlərin məcmusu deyildir. İnsanın sosial əlaqələrindən və rollarından başqa onun spesifik insani cəhəti də vardır. Alman filosofu Erix Erömm Marksın ideyalarının antropoloji istiqaməti ilə bağlı yazır ki, Marks radikal humanizmin banisidir. Spinoza, Hote, Hegel və Marks üçün insan nə qədər ki, yaradıcılığa mübtəladır, öz gücü ilə dünyanı dəyişdirir o yaşayır" (12). Göründüyü kimi, bu filosofların hamısı insanın müəyyənəddici özəlliyini onun yaradıcılığı ilə, dünyanı əməli-dəyişdirici qabiliyyəti ilə bağlayırdılar.

XIX əsrin sonu, XX əsrin birinci yarısında Qərbdə insanın başlıca özəlliyini onun psixikası ilə əlaqələndirmək istiqamətində tədqiqatlar vüsət aldı. Z. Freyd psixanaliz nəzəriyyəsini işləyib hazırladı. Onun irəli sürdüyü hipotez və nəzəriyyələr insanın həyatında və bəşəriyyətin inkişafında qeyri-şüurun rolu izah olunur. XX əsrin ikinci yarısında Amerika tədqiqatçısı Stanislav Qrof insan psixikasının sirrlərini açmaq məqsədilə tədqiqatlar aparmışdır. Onun əldə etdiyi elmi nəticələr şüur və qeyri-şüur haqqında bizim təsəvvürlərimizi kökündən dəyişdirmişdir. P.S. Quryeviç Qrofın işlərini şərh edərək yazır: "Müasir elmdə insan psixikasının dərinliyinə onun qədər nüfuz edilməmişdir. Ancaq onun həmkarları şüurun şərhilə kifayətlənmirlər. Onlar insanın fəlsəfi dərki sferasına da daxil olurlar. Bu alimlər uzun illərdir ki, insan təbiəti, şüur və şüuraltının sirrlərini öyrənirlər"(13). S.Qrofa görə "İnsan qeyri-şüurun hüdudsuz qitəsidir" (14). Buradan görünür ki, S.Qrof və onun həmkarları Kant, Freyd və başqa bir çox alimlər kimi ruh, psixika problemini insanın fəlsəfi dərkinə mərkəz problemi kimi müəyyən edirlər. XIX əsrdə Darwinin

təkamül nəzəriyyəsi yarandıqdan sonra bəzi filosoflar nəticəyə gəldilər ki, fəlsəfi antropologiyanın əsil təyinatı artıq birdəfəlik və həmişəlik müəyyənleşdi. Bu münasibətlə E.Kassirer yazır: "İnsan fəlsəfəsinin yaradılması üzrə saysız-hesabsız və bəhrəsiz cəhdlərdən sonra nəhayət o möhkəm əsasa dayanmış oldu. İndi biz, insan təbiəti və ya mahiyyətinin ümumi tərifini verməyə can atmırıq. Bizim vəzifəmiz təkamülün ümumi nəzəriyyəsinin bizə verdiyi empirik məlumatları toplamaqdır"(15).

Əlbəttə, insanın bioloji təbiətinə müraciət etmək heç də qəbahət deyil. Əksinə, insanın bioloji təbiətinin dərinədən və əsaslı öyrənilməsi istəyi XX əsrin XX illərində Maks Şeler, Hel Mut, Plesner və Arnold Qelen kimi alimlər tərəfindən yeni fəlsəfi istiqamətin yaradılması ilə nəticələndi. Bu yeni tədqiqat istiqamətinin məqsədi insanın ruhi-mənəvi həyatının bütün aspektlərini (emosiyalarını, instinktlərini, həzzlərini) öyrənməkdir. Ardicıl antropoloji düşüncə onları insanın həyat fəaliyyətinin, mədəniyyətin, mənəviyyətin, hüququn, sosial təsisatların antropoloji əsaslarının axtarışına yönəltdi.

E. Kassirerə görə "...antropoloji fəlsəfənin inkişafı üçün bir addım, ola bilsin daha mühüm addım da atılmalı idi. Təkamül nəzəriyyəsi üzvü həyatın müxtəlif formaları arasında ixtiyari müəyyənleşdirilmiş sərhədləri aradan qaldırdı. Ayrı-ayrı növlər yoxdur- yalnız bütöv və fasiləsiz həyat axını var. Amma biz bu prinsipi insan həyatına və mədəniyyətinə tətbiq edə bilərikmi? Mədəni dünya, üzvi aləm kimi təsadüfi dəyişkənliklərə tabedirmi? O müəyyən və ardıcıl teleoloji struktura malik deyilmi?" (15, s.23-24).

Beləliklə, insanın bioloji təbiətini aşkarlamaqla fəlsəfi antropoloqlar əldə edilmiş bilikləri insani, mədəni dünyanın öyrənilməsində tətbiq etməyə çalışırdılar. Maks Şeler Avropa təfəkküründə insanın əhatəli tərifini verməyə can atan ilk filosof sayılır. Ancaq onun universal fəlsəfi antropologiya yaratmaq cəhdi çox müxtəlif konsepsiyalar və təsəvvürlərlə qarşılaşdı. Sonda o, nəticəyə gəldi ki, insan varlığı o qədər geniş və müxtəlifdir ki, onun bütün məlum təriflərinin uğurlu sayılması çətindir (16). Şeler elə bil fundamental elm yaradılması arzusunda idi ki, o, insanın mahiyyətini, onun təbiətə (cansız və canlı), bütün varlıqlara münasibətini, onun metafizik mahiyyətinin mənşəyini, həmçinin onun dünyadakı fiziki, psixoloji və mənəvi başlanğıclarını izah edə bilsin. O insanın bioloji, psixi, tarixi-mənəvi inkişafının əsas istiqamətlərini və qanunlarını izah etmək istəyirdi. İnsanın mifoloji, dini, teoloji və fəlsəfi nəzəriyyələrinin tarixi, onun fikrincə insanın özünüdərkinin, mənlilik şüurunun tarixindən, varlığın

strukturunda özünü görməsi, hiss etməsi və öz yerini təsəvvür etməsi tarixindən öncədir.

Amma Şelerin insan haqqında belə bir fundamental elm proqramı nə qədər cazibədar və geniş olsa da onun yaradılması mümkün olmadı. Bu yöndə böyük empirik təcrübə əldə edilsə də onu tam inventarlaşdırmaq mümkün olmamışdı, çünki ən yeni kəşflər yaradılmış sxemləri pozur. İnsan haqqında elmi materialın nizama salınması həll olunmamış məsələ olaraq qalır.

Fəlsəfi antropoloqlar XX əsrdə insanın bioloji təbiətini öyrənərkən bir çox gözlənilməz kəşflərlə qarşılaşdılar. Bu kəşflər XX yüzilin fəlsəfi şüurunu müəyyən edir. Genetik yöndən insan primateklardan az fərqlənir. Ancaq bu kiçik aralıq məsafədə incəsənət, mədəniyyət, sivilizasiya yerləşir.

Amma, hələ də fəlsəfi antropologiyada insanın yeni obrazı yaradılmışdır. XX əsrin fəlsəfi antropoloqları bu fikrə gəlmişlər ki, insan açıq təbiətli və onun özünüyaradması prosesində necə olacağını söyləmək çətinidir.

Ədəbiyyat:

1. Константин (Горянов О. Н.), епископ Религиозно – философская антропология Виктора Несмелевой. Вестник образования и развития науки РАЕН. 2002. №6-с. 18-27.

2. Добренков В. И., Кровченко А. И. Социальная антропология. М., ИНФРА-М. 2005., с. 26.

3. Hegel. Ruh fəlsəfəsi. (çevirəni Arif Tağıyev) Bakı.2003. s. 137-138.

4. Орлова Э. А. Введение в социальную и культурную антропологию; М., 1994, с. 10.

5. Рогинский Я. Я., Левин М.Г. Антропология – М. Высшая школа, 1978; Лукьянова И.Е., Овчаренко В.А. Антропология. М., ИНФРА –М. 2011.

6. Диоген Лаэртский О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. –М., 1979., с.174.

7. Aristotel. Metafizika (çevirəni Arif Tağıyev).Bakı,Mütərcim, 2008.səh.137, Yenə orada səh.61.

8. Аристотель Соч.в 4 т-х. том 4. Изд-во “Мысль”. М., 1983. с. 173-190.

9. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.2., с.146.

10. Перевалов В. П. Марксистская теория личности. М., 1995, с.157.

11. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.3., с.3.
12. Фромм Э. Ради любви к жизни. М., 1998; Фромм Э. Величие и ограниченность теории Фрейда-М., 2000.
13. Гуревич П. С. Философская антропология. М., 2001, с.99-100.
14. Гроф С. Путешествие в поисках себя. М., 1994; Гроф С. Области человеческого бессознательного. М., 1994.
15. Кассирер Э. Опыт о человеке: введение в философию /Проблема человека в западной философии. М., 1988.
16. Шелер М. Избранные произведения. М., 1994.

Anar Cəfərov

Yaşam dünyamız, dilimiz və fəlsəfə

XX əsrin məşhur filosofu olan, fenomenoloji fəlsəfənin banisi Edmund Husserl (1859-1938) fəlsəfə tarixində bir çox fundamental düşüncələri ilə yer almışdır. Çağdaş dövrdə onun verdiyi ideyalardan istifadə etməklə çoxlu sayda maraqlı araşdırmalar aparılmış və indi də aparılmaqdadır. Bu məqalədə isə biz E. Husserlin yaradıcılığının son dövründə irəli sürmüş olduğu yaşam dünyası (Lebenswelt) ideyası əsasında Azərbaycanda fəlsəfə və dil məsələlərinin bəzi tərəflərini araşdırmağa çalışacağıq.

Yaşam dünyası ideyasını Husserl “Avropa elmlərinin böhranı və transsendental fenomenologiya” əsərində transsendental fenomenologiyaya gəlmək üçün iki yoldan biri kimi (digər yol empirik psixologiyanın tənqidi ilə) təqdim etmişdir. Husserlə görə, istənilən elmi biliyin əsasında qabaqcadan verilən, öz-özünə anlaşılan (Selbstverständlichkeit; само-собой разумеющийся) dünya dayanır: “Böyük kəşf nümunəsi... dərrakənin ikili funksiyasıdır: normativ qanunlarda ifadə olunma vasitəsilə eksplisit özünüdərkədən dərrakə, digər tərəfdən isə, *gizli hökmranlıq edən dərrakə, məhz o dərrakə ki, həmişə indi nağd olan və “seyredilən ətraf dünyanın” mənasal gestaltının sonrakı qərarlaşmasını* (kursiv bizimkidir – A. C.) konstituisiya edir” (1).

Husserl burada heç vaxt refleksiyaya verilməyən yaşam dünyası və onun mənalарının elmi biliyi necə mümkün etməsi məsələsini ortaya qoyur. Husserlə görə, “elmin özünün, hər şeydən əvvəl, yaşam dünyasının necəsə dəyişməsindən (ideallaşma mənasında) çıxış etməklə başa düşülməsi mümkündür” (2). Obyektiv elm yalnız qabaqcadan verilmiş

elməqədərki həyatı (yaşamı) zəmin kimi seçir, öz suallarını onun əsasında qoymaqla, nəticələrinin mənbəyini də əhatə olunduğu bu yaşam dünyasından alır. O yaşam dünyası ki, “ilkın əyaniliklər səltənəti” kimi qələmə verilə bilinər.

Daha geniş götürdükdə isə yaşam dünyası nəinki elmi, o cümlədən müxtəlif mədəni formaları (fəlsəfə, incəsənət və s.) mümkün edən, varlığın bizə ilkin əyaniliyində, nağdı olaraq görsəndiyi sferadır. D. Moran bildirir ki, “yaşam dünyası obyektivlik və şeyliyin müxtəlif mədəniyyətlərdə müxtəlif yollarla yaranmasını mümkün edən ümumi quruluşdur” (3). Ancaq “Avropa elmlərinin böhranı və transsendental fenomenologiya” əsərində Husserli əsasən elmi şüurun gündəlik həyatın qeyri-nəzəri formaları üzərindən necə qalxması problem olaraq maraqlandırır. Başqa sözlə, Husserl burada oppozisiya şəklində olmasa da, yaşam dünyası və onun mənalarnı elmin mənalarnı ilə qarşılaşdırır, sonuncunu yaşam dünyasının uzantısı olaraq qələmə verir. Digər tərəfdən, onun məqsədi müxtəlif mədəniyyətlərin yaşam dünyalarını öyrənmək deyil, yaşam dünyasının invariant strukturunu açmaq və onun apriorilərini göstərmək olmuşdur.

Bizim qarşımıza qoyduğumuz məqsəd isə bu hallardan biri olan Azərbaycanın (azərbaycanlının) yaşam dünyasını ümumi şəkildə nəzərə almaqla, fəlsəfənin vəziyyəti ilə onun arasında korrelyasiya qurmaq, yaşam dünyamızın fəlsəfəyə təsir imkanlarını və dilimizin burada oynaya biləcəyi rolu göstərməkdir. Bunun üçün biz birinci növbədə yaşam dünyamızın sərhədlərini müəyyənləşdirməliyik. Yaşam dünyamızın sərhədlərinin müəyyənləşdirilməsində özünəməxsus nəzərə çarpacaq məqam ondan ibarətdir ki, bizim yaşam dünyamız “obyektiv” elmlə korrelyasiyada verilməyəcəkdir. Və ya araşdırılan predmetin özəlliyi ondadır ki, burada “subyektiv” yaşam dünyası və “obyektiv” elm qarşılaşdırması vermək düzgün olmazdı. Birincisi ona görə ki, burada problem Husserldə olduğu kimi üst nəzəri səviyyədə qoyulmur (bu baxımdan, Husserlin reduksiyyalarını da ardıcıl həyata keçirməyə də ehtiyac qalmır). İkincisi isə, əgər yaşam dünyasını Husserlin göstərdiyi kimi, öz-özünə anlaşılan, gündəlik, nağdı olaraq verilən əyaniliklər səltənəti olaraq qəbul etsək və yerdə qalan “dünyaları” neqativ qaydada müəyyənləşdirsək, məlum olacaqdır ki, təkcə elm (fəlsəfə) deyil, o cümlədən siyasi və hüquqi mənalarn da (yəni bütövlükdə toplumun idarəçiliyi, onun hüquqi əsasları haqqında olan təsəvvürlər) bizim qeyri-yaşam dünyamıza aid olacaqdır (4).

Maraqlı məqam ayrı-ayrı toplumlarda yaşam və qeyri-yaşam “dünyalarının” bir-biri ilə münasibətlərinin fərqli cür özünü göstərməsidir. Məsələn, avropalı yaşam və qeyri-yaşam arasındakı ayırıcı xətti axtaracaq olarsa, bu xətt, əslində, özünü tam mənada ayırıcı xətt olaraq göstərməyəcəkdir. Çunki elm, eləcə də siyasi və hüquqi mənalər avropalının öz yaşam dünyası üzərindən qalxan, onunla üzvi vəhdət təşkil edən, fenomenoloji dillə desək, öz yaşam dünyasının mənasal universiumunun açılışının nəticəsi olan gestaltlardır. Azərbaycanlı üçün isə, bu mənada, elmin verdiyi anamlar onun üzvü olduğu cəmiyyətin fəallıyyəti ilə o qədər də üzvi vəhdət təşkil etməmiş və ya humanitar elmin (o cümlədən fəlsəfənin) onun yaşam anlamlardan törəmək imkanı olmamışdır. Eyni zamanda, Azərbaycanın tarix yolu onu göstərir ki, çağdaş dövrdə üstünlük iddiasında olan siyasi və hüquqi mənalər cəmiyyətin avtonom inkişafının müəyyən mərhələsində zəruri başa düşülən və onun yaşamından doğan immanent tələbatlar olaraq deyil, əsasən kənardan idxal edilmiş “məhsullardır”. Ona görə azərbaycanlının yaşam və qeyri-yaşam dünyaları arasındakı ayırıcı xətt, onun üzvü olduğu mədəniyyətin özünəməxsus tarix yolunun nəticəsi olaraq, *məhz ayırıcı xətt* şəklində görülməkdədir. Başqa sözlə desək, biz elmi bilikləri, siyasi və hüquqi mənaləri daha asanlıqla yaşam dünyamızın kənarında, hətta bəzən ona sərt oppozisiya olaraq hiss edirik. Bizim üçün bu mənalər nəinki öz-özünə anlaşılan deyil, ondan daha bir mərtəbə uzaqlıqdadır.

Ancaq bu heç də o demək deyil ki, bütün bunlar yaşamımızdan uzaqlıqda dayandığı üçün kəsilib atılmalı, onlar barədə düşünülməməlidir. Cəmiyyət həyatının dəyişkənliyi onu göstərir ki, bir çox hallarda ilk əvvəllər bu və ya digər toplumun yaşamına aid olmayan anlamlar sonradan nəinki bu toplumun yaşamına keçir, hətta bəzən onun mənzərəsini müəyyən edən əsas əlamətlərdən birinə çevrilir. İdxal olunan “məhsulların” bir qismi yaşam dünyası tərəfindən həzm edilir və onunla üzvi əlaqəyə daxil olur. Məsələn, texnikanın inkişafı nəticəsində əldə olunan məhsullar asanlıqla cəmiyyətin məişət həyatında istifadə edilir.

Bununla belə, bir çox hallarda (xüsusilə, nəzəri səviyyədə özünü göstərən biliklər - fəlsəfə, elm) onların yaşam dünyamızla əlaqəsi çox zəif mümkün olur. Fikrimizcə, bizim halda bu əlaqənin çətinləşməsi həm də o amillə bağlıdır ki, əlləşdiyimiz nəzəri biliklər öz yaşam dünyamız üzərində qurulmur, əsasən başqa mədəniyyətlərin məhsulu olaraq bizə transfer edilir. Transfer edilənlər içərisində praktiki səciyyə daşıyanlar yaşama asanlıqla keçsə də, nəzəri biliyin öz xüsusiyyəti səbəbindəndir ki,

onun alınması və ya yaşamla vəhdəti müqayisədə çox çətin baş verir. Fəlsəfənin isə daha üst nəzəri səviyyədə baş tutan düşüncə məhsulu olduğunu nəzərə alsaq, əslində, bu işin nə dərəcə də qəlizləşdiyinin fərqlinə varmış olarıq.

Təbii ki, fəlsəfənin təqribən 2500 illik yaşı var və biz iddia etmirik ki, dünya fəlsəfəsinin zəngin irsindən imtina edib, yalnız öz yaşamımız üzərində qurulması mümkün olan fəlsəfə ilə bağlı düşünməliyik. Əksinə, biz hesab edirik ki, fəlsəfi irslə uğurlu və məhsuldar ünsiyyət o halda mümkün olar ki, o, yaşam dünyamızla əlaqədə nəzərdən keçirilsin.

Bunun üçün birinci növbədə “fəlsəfə bizim üçün nədir?” və ya “biz fəlsəfəni nə cür anlayırıq?” suallarına, qısa da olsa, cavab vermək lazımdır.

Bu və ya digər sosio-mədəni məkanda fəlsəfənin vəziyyəti, fikrimizcə, iki yanaşmada nəzərdən keçirilə bilər. Birinci yanaşma ondan ibarətdir ki, fəlsəfə ayrılıqda götürülmüş hər hansı bir geniş sosio-mədəni məkanın avtohton məhsulu hesab edilsin və həmin sosio-mədəni məkanın xüsusiyyətlərindən asılı özünəməxsusluqları daşısın, öz tarix yolu olsun və fəlsəfənin indiki vəziyyəti həmin sosio-mədəni məkan daxilində bu tarix yolunun təsiri ilə müəyyən edilsin. Biz bu halda Avropa, Çin, Hindistan, İslam və s. sivilizasiyaların məhsulu olan, özünəməxsus ənənələrə malik fəlsəfələri bir-birindən fərqləndiririk. İkinci yanaşmada isə fəlsəfəni nisbətən dar sosio-mədəni məkanda *fənn olaraq* nəzərdən keçirə bilərik. Bu zaman tarixilik və ənənə deyil, daha çox onun nisbi oturmuş nəzəri-metodoloji əsaslara və kateqorial apparata malik çağdaş durumu diqqət mərkəzinə düşəcəkdir.

Düzdür, avropalı baxışı ilə məsələyə nəzərdən keçirdikdə birisi deyə bilər ki, əslində, *fənn* olaraq fəlsəfə *tarixi-mədəni fenomen* olaraq fəlsəfənin davamıdır və burada belə bölgü aparmağa heç də ehtiyac yoxdur. Ancaq Azərbaycan elə bir sivilizasion məkanda yerləşir ki, buradan baxdıqda bu iki müxtəlif yanaşmalarda ortaya çıxan fəlsəfələr arasındakı fərq özünü daha aydın görənir. Bunun əsas səbəbi odur ki, Azərbaycan məkanında hər ikisi bir-biri ilə üzvi deyil, eklektikcəsinə birləşmişdir. Azərbaycanlı birinci mənada fəlsəfədən danışdıqda əsasən İslam-Şərq fəlsəfəsini və dünyagörüşünü özünə doğma bilir, ancaq əsasən sovet modernizasiyası hesabına çağdaş elm və təhsil mədrəsələrdən gəlməyərək, Qərbi yamsıladığından fəlsəfənin tədrisi və elmi-fəlsəfi araşdırmalar burada Avropa fəlsəfəsinin məhsulu olan kateqorial aparat və nəzəri-metodoloji vasitələri ilə həyata keçirilməyə cəhd edilir.

Azərbaycanlı fəlsəfəçi Bəhmənyar, Sührəvərdi və başqa böyük filosofların adlarını çəkməklə, öz fəlsəfi irsinin zənginliyindən danışır, ancaq eyni zamanda öz yazıları ilə, qeyri-aşkar formada olsa da, etiraf etmiş olur ki, bu fəlsəfə onun üçün heç də irs deyil və zaman, dil və düşüncə fərqliliklərindən İslam-Şərq filosofları ilə onun arasında heç də sələf-xələf münasibətləri yoxdur. Bu məşhur filosofların adları isə ona sadəcə muzeyə eksponat lazım olan kimi lazımdır.

Burada haqlı bir sual ortaya çıxa bilər: bizim fəlsəfəçi özünə nəzəri-metodoloji əsas kimi Avropa fəlsəfəsinin verdiklərini seçməklə, İslam-Şərq fəlsəfəsini, yaxud istənilən bu və ya digər problemi öyrənmə bilməzmi? Təbii ki, bu hal mümkündür. Ancaq təəssüf ki, azərbaycanlı fəlsəfəçilərin bir çoxlarının ya peşəkarlıq səviyyələrinin yetərinə olmaması məsələni bu cür qoymağa imkan vermir, ya da İslam-Şərq mədəniyyətini nəzərdə tutaraq və onu özünə yaxın bilərək, nəyisə saf-çürük etməyə başlayır ki, bu da fərqli mənzərə ortaya çıxarır.

Çox zaman özümüzü aid etmək istədiyimiz İslam Şərqi ilə bağlılıqdan olduqca uzaqlıqda dayandığımızdan *fəlsəfəçi olaraq* özümüzü o irsin davamçısı saymaq heç də korrekt görənmir. Bu, natamamlıq kompleksi yaşayan azərbaycanlı ziyalının özünə təsəlli verməsindən başqa bir şey deyildir. Digər tərəfdən, birinci yanaşmada özünü göstərən, tarixi-mədəni hadisə olaraq fəlsəfə yaratmaq, təbii ki, bir nəslin işi deyil ki, qarşına belə bir məqsəd qoyasan. İndiki vəziyyətdə bizim üçün daha məqsədəuyğun fənn olaraq fəlsəfədən danışmaq doğru olardı.

Modern dövrün məhsulu sayılan fənn olaraq fəlsəfə Azərbaycanda sovet dövründən öyrənilməyə başlanılmasına, o dövrdən indiyə qədər ötən müddət ərzində fəlsəfəyə aid müxtəlif araşdırmalar aparılmasına və xeyli sayda əsərlərin çap olunmasına baxmayaraq, bu sahədə, təəssüflər olsun ki, indi də olduqca ciddi problemlər özünü göstərməkdədir. Bu problemlərin müxtəlif tərəflərinə bir sıra müəlliflərin (R. Bədəlov, N. Mehdi, Ə. Abasov, S. Xəlilov, A. Məmmədov və b.) əsərlərində toxunulmuşdur. Problemlər içərisində daha çox diqqət çəkəni və fikrimizcə, ən mühümü Azərbaycan dilində fəlsəfi araşdırma aparmaq üçün terminoloji aparatın hələ də qənaətbəxş səviyyədə olmaması ilə bağlıdır. Azərbaycan fəlsəfəsinin dilinə nəzər saldıqda məlum olur ki, istifadə olunan anlayışların əksəriyyəti alınma sözlərdən ibarətdir. A. Məmmədov göstərir ki, Azərbaycan (türk) dilində 12 fəlsəfə termini vardır (5). Fəlsəfi terminlərin əksəriyyəti ərəb-fars və avropa mənşəli sözlərdən ibarətdir.

Dilsiz fəlsəfənin mümkün olmaması bəllidir. Bəs alınma sözlərdən ibarət dillə necə, fəlsəfə mümkündürmü? Bir sıra araşdırmalarda alınma sözlərin dilə daxil olmasına bəraət verilir və bildirilir ki, əcnəbi sözlərin istifadəsi dilimizin zənginləşməsinə xidmət edir (6). Doğrudanmı bu belədir? Doğrudanmı əcnəbi sözlərin bolluca istifadə edilməsi dilimizin zənginləşməsindən xəbər verir?

Azərbaycanlı fəlsəfəçilər arasında yuxarıda göstərilən mövqeni müdafiə edənlərin sayı, loyallıq şəkildə belə dildən istifadə edənləri də nəzərə alsaq, daha çox üstünlük təşkil edir. Onlar belə hesab edirlər ki, termin konsept, anlayış olaraq önəmlidir və terminin daşdığı məzmun yükünü anlamaq onunla fikri əməliyyatlar aparmaq üçün yetərlidir. Belə çıxır ki, terminin əcnəbi söz olub-olmaması əslində şərti bir şeydir.

Bu mövqe təfəkkürü dildən nisbətən uzaqlıqda tutan rəasionalist yanaşmaya əsaslanır. Ancaq hələ XIX əsrin birinci yarısında V. Humbolt dil və təfəkkürün vəhdətindən çıxış edərək göstərirdi ki, “düşüncə dünyasında anlayışı müstəqil vahid etməyi tək bacaran söz ona özündən çox əlavələr edir və ideya söz hesabına müəyyənliyini əldə etməklə, bəlli sərhədlərə malik olur” (7) və ya “təfəkkür sadəcə dildən asılı deyil, bəlli dərəcədə o, hər bir ayrıca dil tərəfindən şərtlənmişdir” (8).

Müxtəlif dillərdə eyni predmetin müxtəlif cür işarələnməsi həm də o deməkdir ki, hər bir xalq həmin predmeti müxtəlif cür görür (qavrayır). Əgər dilimizə ayrı-ayrı mədəniyyətlərin məhsulu olan sözlər daxil olursa və biz bu sözlərin qarşılığını verməkdə çətinlik çəkırıksə, bu, o deməkdir ki, biz əslində dünyaya öz düşüncəmizdən baxmırıq, bizi kimsə baxırdır. Bu baxımdan, dilə əcnəbi sözlərin daxil olması heç də dilin zənginləşməsi deyil, əksinə, düşüncə tənbəlliyidir ki, biz onun qarşılığını verə bilmir və ya hadisələri özümüz kimi görmək istəmirik.

Bu problemə M. Haydeggerin “dil varlığın evidir” tezisindən çıxış edərək yanaşsaq, onda varlığımızın da əksərən başqaları tərəfindən müəyyənləşdirilməsi kimi acı bir nəticəyə gəlmiş oluruq. M. Haydegger əvvəlki filosoflardan fərqli olaraq dili varlığa aid edir və ona müəyyən mənaları daşıyan ifadələrin yığını kimi baxmağın əleyhinə çıxırdı. Onun fikrincə, əslində, dil dillənir (“Sprache spricht”) və dilin nə olduğunu bilmək üçün ona qulaq vermək lazımdır (9). Gəlin, görək, alınma sözlər vasitəsi ilə bu mümkündürmü? Məsələn, fəlsəfi ədəbiyyatlarda tez-tez rast gəldiyimiz, ərəb dilindən alınma söz olan “təfəkkür” anlayışı bizə nəyisə deyirmi? Bəs onun Azərbaycan türkcəsində qarşılığı sayılan “düşünüş” necə? “Təfəkkür” alınma söz olduğundan onu dilləndirmək çətin ki

mümkün olsun. Ancaq “düşünüş”yə qulaq versək, o, bizimlə danışacaqdır. “Düşünüş” sözünün kökündə dayanan “düş” sözü türk dillərində “yuxu” deməkdir, “-ün” isə burada sözdüzəldici şəkilçi kimi çıxış edir (10). Dilimiz bizə deyir ki, rəşional hadisə saydığımız düşünmə qeyri-rasional düşdən, yuxudan törəyir. Araşdırmaçılar çağdaş dövrdə şüuraltı hadisə olan yuxu ilə düşüncə arasında münasibətləri öyrənərək onların bağığını göstərməyə çalışdıqları halda, Azərbaycan (türk) dilində bu əlaqə beləcə özünü göstərməkdədir.

Belə nümunələr dildə yetərincədir. Biz, sadəcə, bir nümunə ilə göstərməyə çalışdıq ki, alınma deyil, öz sözlərimizdən mümkün qədər çox istifadə etmiş olsaq, dilimizin metafizik enerjisini necə duymuş olarıq.

Alınma sözlərin, terminlərin daha bir mənfi xüsusiyyəti var ki, onlar üzərindən yeni termin yaratmaq mümkün olmur. Prof. N. Mehdi belə sözləri haqlı olaraq “qısır sözlər” adlandırır. İstənilən orijinal düşünən filosof nəşə fərqli bir şeyi görür və onu adlandırmağa çalışır. Əgər onun istifadə etdiyi fəlsəfi dil əcnəbi sözlərin yığınıdırsa, onda bu sözlərdən yeni söz yaratmaq, yeni düşüncə söyləmək, ümumiyyətlə, bu dildə fəlsəfələmək nə dərəcə mümkündür?! Fikrimizcə, cavab o qədər də ürəkaçan olmayacaqdır.

Bəs yaşam dünyamızla bu məsələləri nə cür əlaqələndirmək olar? Biz hesab edirik ki, yaşam dünyamız fəlsəfi dilimizin həm bu cür olmasını şərtləndirir, həm də o, bu vəziyyətdən çıxış üçün müraciət ediləcək ünvan ola bilər.

Yaşam dünyası öz-özünə anlaşılan, bizə birbaşa verilən mənasal şəbəkə olsa da, tarixə nəzər saldıqda asanlıqla görmək mümkündür ki, mövcud olduğu tarixi dövr ərzində istənilən toplumun yaşam dünyası və onun təsəvvürləri necə dəyişir. Bu dəyişilmənin səbəblərini daxili və xarici olmaqla iki ümumi amillər qrupuna bölmək olar. Nisbətən müstəqil tarix yolu keçən toplumların yaşam dünyasındakı dəyişiklər daha çox immanent əsaslara malik olduğu halda, asılı toplumlarda xarici təsirlərin payı daha çox görünür.

“Mədəniyyətlərin qovuşduğu məkən”da yaşayan azərbaycanlının da yaşam dünyası tarixən xarici təsirlər səbəbindən daha dəyişkən səciyyə daşımıdır. Başqa sözlə, azərbaycanlının yaşam dünyasının bu dəyişkənliyi (“mənasal gəşaltının sonrakı qərarlaşması”) öz mənasal universiumunun müstəqil açımları hesabına deyil, daha çox xarici təsirlərlə formalaşmışdır. Dəyişkənliyə daha meyilli olması azərbaycanlının əsas mental xüsusiyyətlərindən birinə çevrilmişdir. Bu,

özünü azərbaycanlının gündəlik (məişət) dilində daha aydın göstərməkdədir. Əcnəbi sözlərin asanlıqla dilimizə daxil olması və əcnəbi mədəniyyətinə meylliliyin güclü olması öz mənəvi sabitlərimizin yaranmasını və saxlanılmasını xeyli dərəcədə çətinləşdirir.

Yaşam dünyamızın dəyişkənliyə bu cür meylliliyi və ya natamamlıq kompleksindən doğan “qonaqpərvərliyi”, həmişə hansısa “üst” mədəniyyətə canatması zəminində fəlsəfə də özünəməxsus şəkildə anlaşılır. Bizim üçün fəlsəfə də elə hansısa “üst” mədəniyyətin bir hissəsidir. Bu səbəbdəndir ki, azərbaycanlı fəlsəfəçi bu “üst” mədəniyyətdə bişmiş olan fəlsəfi ideyaları öyrənərək bizim dilə ötürən zaman fəlsəfi ideyalar da əsasən özünü küləşməmiş, öz düşüncəmizə və dilimizə tərcümə edilməmiş şəkildə daxil olur. Adi yaşamımızda əcnəbi sözlərdən necə rahatlıqla istifadə ediriksə, fəlsəfə ilə məşğul olduqda da bizə elə gəlir ki, nə qədər çox termini əcnəbi dildə olduğu kimi işlətsək, bir o qədər fəlsəfi danışmış oluruq.

Çox güman ki, ərəb-fars sözləri də vaxtilə dilimizə bu qaydada daxil olmuşdur. Mədrəsədə təhsil almış azərbaycanlı ziyalı təhsilinin dili vasitəsi ilə öz ana dilini bir tərəfdən “zənginləşdirdiyi” halda, digər tərəfdən gündəlik yaşamını sürən azərbaycanlı şifahi yolla o dövrün “yжe”lərini, “остановка”larını (yəni, həmin dövrdə məişətdə işlənməyə başlamış ərəb-fars sözlərini) dilə gətirməklə, bu işdə ona kömək olmuşdur. Nəticədə biz lüğət tərkibinin əksəriyyəti alınma sözlərdən ibarət konqlomerat bir dillə qarşı-qarşıya qalmışıq.

Ancaq elmi, o cümlədən fəlsəfi dillə müqayisədə gündəlik dildə alınma sözlərin payı nisbətən azdır. Fikrimizcə, bu xüsusiyyəti nəzərə alaraq, terminoloji boşluğu aradan qaldırmaq üçün öz yaşamımıza və onun mənalılarının ifadə olunduğu gündəlik dilə müraciət edə bilərik. Bu işin özəlliyi həm də ondadır ki, yaşam dünyamız bizə birbaşa, nağdı olaraq verildiyindən onun mənalılarının daşındığı sözlərin fəlsəfi dilə gətirilməsi bu dilin anlaşılıqlı olmasına xeyli dərəcədə köməklik göstərmiş olar. Yaxud istənilən elmi və ya fəlsəfi düşüncə nə qədər yaşam dünyasına yaxındırsa, bir o qədər də anlaşılındır. Ancaq bu zaman unutmək lazım deyil ki, yaşam dünyamız da, yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, olduqca konqlomerat səciyyə daşıyır və ona görə bu iş müəyyən prinsiplər üzrə selektiv səciyyə daşmalıdır.

Xatırladım ki, fəlsəfədən bizə məlum olan terminlərin orijinalına diqqət yetirsək, məlum olar ki, onların, demək olar ki, hamısı dünya fəlsəfi irsinə töhvələr vermiş xalqların adi yaşamlarında istifadə olunan

sözlər olmuşlar. Yalnız sonradan bu sözlər fəlsəfi yüklü anlayışlara çevrilmişlər.

Fikrimizcə, fəlsəfi dilin bu cür qaydada zənginləşdirilməsi nəinki fənn olaraq fəlsəfənin inkişafına şərait yaradar, eyni zamanda Azərbaycan (türk) dilində orijinal fəlsəfi mətnlərin yazılması üçün də geniş imkanlar açmış olar.

Ədəbiyyat və qeydlər:

1. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Санкт-Петербург:

«Владимир Даль», 2004, с.144.

2. Бимель В. Предсловие немецкого издателя // Гуссерль Э. Кризис европейских наук и

трансцендентальная феноменология. Санкт-Петербург: «Владимир Даль», 2004, с. 13.

3. Moran D. Introduction to Phenomenology. London and New York: Routledge, 2002, 568 p. 182.

4. Fəlsəfə dərsləklərindən bizə məlumdur ki, ictimai şüurun əsasən aşağıdakı növləri vardır: əxlaqi şüur,

estetik şüur, siyasi şüur, hüquqi şüur, elmi şüur. Əgər biz yaşam və qeyri-yaşama görə ictimai şüurda

dixotomik bölgü aparsaq, onda onların sonuncu üçü gündəlik həyatımızdan nisbətən uzaqda

dayandığına görə qeyri-yaşama aid ediləcəkdir.

5. Məmmədov A. Aşma. Bakı: Qanun 2012, 95 s.

6. Xəlilov S. Elm haqqında elm. Bakı: “Azərbaycan Universiteti” nəşriyyatı, 2011, s. 625-637.

7. Гумбольдт В. Избранные труды по языкознанию. Москва: Прогресс, 1984, 318 с.

8. Yenə orada, , s. 317.

9. Хайдеггер М. Язык // <http://lib.ru/HEIDEGGER/yazyk.txt>.

10. Dilçi mütəxəsss çağdaş Azərbaycan dilinin morfoloji xüsusiyyətlərindən çıxış edərək bildirə bilər

ki, burada nə “düş” “düşünmə” sözün köküdür, nə də “-ün” sözdüzəldici şəkilçi. Ola bilsin ki,

çağdaş Azərbaycan dilinin qrammatikası fərqli cür morfoloji təhlil tələb etsin. Ancaq bizim əsaslandığımız fenomenoloji burada fərqli nəticəyə gəlməkdədir.

III

**Əziz Məmmədov,
Azər Mustafayev**

İnsan problemi dini və əxlaqi dəyərlər müstəvisində

İslam dünyagörüşündə insan özünün şəxsi özəllikləri ilə fərqlənir. Burada insan yalnız əqlə, nitqə və təfəkkürə malik şüurlu varlıq kimi deyil, həm də sirlər xəzinəsi və əsrarəngiz bir fenomen kimi təsvir olunur. İslam dünyagörüşündə insan həm təriflənir, həm də danlaq obyektinə çevrilərək məzəmmətlənir. O, bəzən mələklərdən üstün, bəzən də heyvanlardan aşağı tutulur. Quran bir tərəfdən insanın öz fitri istedadı və yüksək qabiliyyəti sayəsində həm təbiətə hakim kəsiləcəyini və mələkləri öz ixtiyarına ala biləcəyini, digər tərəfdən çirkin əməlləri və günahları ucbatından cəhənnəmin ən aşağı təbəqəsi sayılan “Əsfəlüs-safilin” də əbədi əzablara düçar ediləcəyini bəyan edir. Quran inancına görə, insan taleyini özü müəyyən etməli, özünə aid məsələlərdə son qərarı da özü verməlidir.

Deyilənlərdən məlum olur ki, Qurani-Kərim baxımından insan Allahın Yer üzərində xəlifəsi – yarı maddi, yarı ilahi varlıqdır. O, Allahı tanımaq fitrətinə malik azad, müstəqil, özünə və ətraf mühitə qarşı məsuliyyət hissi daşıyan və təbiətə hakim kəsilən məxluqdur. Onun yaradılışı zəif bir mərhələdən başlayıb getdikcə kamala doğru yüksəlir. Amma o, yalnız Allahı yad etməklə özündə rahatlıq tapır. İnsanın elm və əməl çərçivəsi məhdud deyil. Şərəf və ləyaqət sahibi olan insan bəzən heç bir maddəyə meyl etmədən məqsədinə nail olur. Ona bütün ilahi nemətlərdən sərbəst sürətdə istifadə etmək səlahiyyəti verilmişdir, amma

bütün bunlarla yanaşı, onun Allah qarşısında müəyyən vəzifə və məsuliyyəti də vardır.

Quranda verilmiş insan obrazı ilə tanışlıq göstərir ki, bu obraz ziddiyyətlidir. Bu isə təsadüfi olmayıb, insan təbiətinin mürəkkəb və ziddiyyətli olması ilə bağlıdır. Bununla əlaqədar olaraq Quranda insani dəyərlər ilə yanaşı qeyri-insani dəyərlərə də toxunulur və bu sonuncu ilə bağlı olaraq insan kəskin danlaq və tənqid atəsinə tutulur. Bu baxımdan Quranın məzmunu fərddə qeyri-insani cəhətlərin açıqlanmasına həsr olunmuş səhifələrlə zəngindir. Fikrimizə dayaq vermək məqsədilə müqəddəs kitabın özünə müraciət edək: *“O (insan) çox zalım və nadandır”*. (Əhzab 72); *“Həqiqətən insan [Allaha qarşı] çox nankordur”* (Həcc 66), *“Özünün dövlətli olduğunu [bir şeyə ehtiyacı olmadığını] gördüyü zaman tüğyan edər”* (Ələq 6-7), *“İnsana bir sıxıntı [xəstəlik, yoxsulluq, bəla] üz verdiyi zaman [uzananda da, oturanda da, ayaq üstə duranda da] Bizə dua edər; lakin onu sıxıntıdan qurtardıqda bundan ötrü [əvvəlcə] Bizə heç dua etməmiş kimi çıxıb gedər. [Allaha şükr etməyi də unudub yaramaz işlərini davam edər]”*. (Yunis-12); *“İnsan [nə qədər varlı olsa da] təbiəti etibarilə xəsisdir”* (İsra 100); *“Həqiqətən insan [sərvətə] çox həris, tamahkar və kəmhövsələ yaradılmışdır! Ona bir pislik üz verdikdə fəryad qopardır. Ona bir xeyir nəsib olduqda isə xəsis olar”* (Məaric 19-20).

Quran insan qüsurlarını tənqid etməklə yanaşı, onun gözəlliklərini, məziyyətlərini, insani keyfiyyətlərini də ön plana çəkərək yüksək dərəcədə qiymətləndirir. Qurana görə, insan müxtəlif istedadlara malikdir və o, kamala çatmaq üçün Allahın ona bəxş etdiyi bu istedadlardan səmərəli istifadə etməlidir. Bunun isə, başlıca şərti insanda imanın olub-olmamasıdır. Yalnız imanlı insan istedadından səmərəli istifadə etməklə həyatda uğur qazana bilər. Elmin sui-istifadədən kənarlaşdırıb faydalı bir şeyə çevrilməsi də imanla bağlıdır. Yer üzərində hər şey insan üçün, onun kamala çatması üçün yaradılmışdır. İman insanın ən yüksək keyfiyyəti, bir növ onun insanlıq ölçüsü, insanlıq meyarıdır. İmansız insan naqis bir varlıqdır: belə bir insan həris, zalım, paxıl olar. Quranda imansız insanların xüsusiyyətləri şərh edilmişdir. Bu məsələni işıqlandıran ayələrdən məlum olur ki, Allahdan uzaq və imansız şəxslər həqiqi insan deyildir. Allahdan uzaq düşmüş insan kökündən ayrı düşmüş ağaca bənzər. Quranın Əraf surəsinin 179-cu ayəsində imansız şəxslər belə səciyyələndirilir: *“Onların qəlbləri vardır, lakin onlar [Allahın birliyini sübut edən dilləri, özlərinin dini borc və vəzifələrini] anlamazlar. Onların*

gözləri vardır. Lakin onunla [Allahın möcüzələrini] görməzlər. Onların qulaqları vardır, lakin onunla [öyüd-nəsihət] eşitməzlər. Onlar heyvan kimidir. Bəlkə də [ondan daha çox zəlalətdədirlər]. Qafil olanlar da məhz onlardır!”

Yuxarıda qeyd etdik ki, Qurana görə, insanı digər canlılardan və ilk növbədə heyvanlardan fərqləndirən birinci xüsusiyyət onun özünü və ətraf aləmi dərk edə bilməsi qabiliyyətidir. Quranın ehtiva etdiyi qnoseologiyanın müasir elm ilə həmahəng səslənən mühüm müddəalarından biri bundan ibarətdir ki, heyvanat aləmi məntiqi idrakdan rəşional təfəkkürdən məhrum olub ətraf mühitə münasibətini hiss orqanları vasitəsilə bildirir. Hisslər heyvanlara ətraf aləmdə istiqamət götürməyə və ona adaptasiya etməyə imkan verən yeganə idrak vasitələridir. Hissi idrak və onun konkret formaları olan duyğu, qavrayış və təsəvvür insan və heyvanat aləminin ümumi, müştərək xüsusiyyətidir. Yalnız təbiət qanunları əsasında yaşayan və sosiallıqdan məhrum olan heyvanların hissetmə qabiliyyəti bir sıra hallarda insanlarınkindan xeyli güclü olur. Konkret və bilavasitə xarakter daşıyan hissi idrak insan tərəfindən dünyanın dərk edilməsi prosesinin yalnız ilkin mərhələsidir. Buna görə də insan və heyvanların hissi orqanları vasitəsilə dərk etdikləri məlumatlar səthi və zahiri səciyyə daşıyır. Bu halda hadisələrin səbəbi açılmaz və onların mahiyyətinə toxunulmur. Amma heyvanat aləmindən fərqli olaraq insan özünü və ətraf mühiti yalnız hisslərlə deyil, həm də məntiqi idraki-əqli və zəkası vasitəsilə dərk edir. İnsan əqli və düşüncəsi ilə təbiət və cəmiyyətdə təsir göstərən qanunları kəşf edib üzə çıxarır və onların təsir dairəsini dəyişməklə özünün əməli fəaliyyətində istifadə edir. İnsana xas olan əqli mərifət cisim və hadisələrin sirlərini aşkarlamaq mexanizmidir. Əgər bu mexanizmdən düzgün istifadə olunarsa, insanın özünün də sirlər dünyası tanınar. Bilavasitə və konkret səciyyə daşıyan hissi idrakdan fərqli olaraq əql, düşüncə, zəka, dərrakə bilavasitə xarakter daşıyır və insan özünün təfəkkür qabiliyyəti sayəsində ətraf mühitlə hiss orqanları ilə təmasda olmadan belə həqiqəti dərk edə bilir. Göründüyü kimi, Quranda insan idrakı haqqında mülahizələr müasir idrak nəzəriyyəsinin məlum müddəalarına uyğun gəlir.

Yuxarıda qeyd etdik ki, Qurana görə insanı digər mövcudluqlardan, o cümlədən heyvanlardan fərqləndirən ikinci xüsusiyyət onu əhatə edən xüsusi cazibələrin olmasıdır. İnsanın meyilli olduğu belə cazibələrdən yuxunu, istirahəti, qidanı, cinsi əlaqəni göstərmək olar. İnsan həyatı üçün mühüm əhəmiyyət kəsb edən belə cazibələri maddi və mənəvi cazibələrə

bölmək olar. Maddi cazibələr insanı təbiətə, mənəvi cazibələr isə qeyri-maddi yönümlərə cəlb edir. Maddi cazibələrdən fərqli olaraq qeyri-maddi cazibələrin nə həcmi, nə ağırlığı, nə yer tutumu vardır. Onlar maddi cazibələrlə müqayisəyə gəlməzdir.

Qurani-Kərimdə elmə və onun atributu sayılan biliyə də yüksək qiymət verilir. Burada göstərilir ki, insanın elmə təbii həvəsi onun yalnız təbiətə hakim kəsilmək həvəsi və ondan səmərəli bəhrələnmək istəyi ilə deyil, həm də mənəvi amillər ilə bağlıdır: elm həm də həqiqətlərə sahib olmağın yeganə vasitəsidir. İnsan həqiqəti öz batınində sevir və ona yiyələnməyin rəasional yollarını yorulmadan axtarır. Elm və onun mənəvi tərəfi olan bilik Allahın yaratdığı maddi və mənəvi hadisələrə nüfuz etməyin, onların mahiyyətini dərk etməyin təsirli vasitələridir. Digər tərəfdən elmlərə və biliklərə yiyələnmək insanlara zövq və ləzzət bəxş edir. İnsanların keçmiş haqqında bilikləri onlara bu günkü hadisələri düzgün qurmağa, özlərinin maddi və mənəvi həyatlarını yaxşılaşdırmağa, gələcəyə aparan yolları düzgün müəyyənləşdirməyə imkan verir. Lakin insanın elmi biliyə münasibəti yalnız fayda və mənafə üzərində yüksəlmir, insan ona fayda gətirməyən şeyləri və hadisələri də öyrənməyə maraqlıdır. Nadanlıqdan və cəhalətdən uzaqlaşib elmə və biliyə can atmaq insan xislətinə xas olan xüsusiyyətlərdən biridir. Buna görə də istər bütövlükdə elm, istərsə də onun bəxş etdiyi bilik insan həyatının mühüm tələbatlarından sayılır.

Müqəddəs Qurani-Kərimdə insanın mənəvi və əxlaqi keyfiyyətlərindən söz açılır. Nəzərdən keçirilən surə və ayələrin məzmunundan məlum olur ki, insan gördüyü bir çox işləri hər hansı bir ziyanı dəf etmək və ya fayda götürmək məqsədilə deyil, sadəcə insanlara olan sevgisi, məhəbbəti, insanpərvərliyi, xeyirxahlığı üzündən həyata keçirir. İnsanda mövcud olan bu keyfiyyətlər “əxlaqi yaxşılıq” adlanır. İnsan əxlaqi yaxşılıqları yalnız o zaman həyata keçirir ki, adamların bu yaxşılıqlara həqiqətən ehtiyacı olsun. Məsələn, susuz səhrada istiqaməti itirərək ac və tənha qalan hər hansı bir şəxsə rast gələn adam ona kömək əlini uzadır, onu su və çörəklə təchiz edərək səhradan sağ-salamat çıxmasına şərait yaradır. Çıxılmaz vəziyyətə düşər olmuş adama kömək əlini uzadan şəxs dərk edir ki, çətinlik içərisində dolaşib qalmış zavallıya kömək etmək onun Allah və vicdanı qarşısında müqəddəs borcudur. Quran eyni zamanda yaxşılığa yaxşılıqla cavab verilməsini də vacib sayır. Quran insana belə bir fikir təlqin edir ki, kim kimə köməklik edərsə, başqaları ona afərin deyəcək, etinasızlıq göstərsə, onu danlayıb tənbeh

edəcəklər. Quranda oxuyuruq: “*Yaxşılığın əvəzi ancaq yaxşılıqdır*” (Rəhman 60). İnsan vicdanı yaxşılığa yaxşılıqla cavab verəni tərif edib, afərin deməyi, yaxşılığa etinasız yanaşanları isə danlayıb tənbeh etməyi hökm edir.

İnsanın gördüyü bir çox işlər maddi maraqlar üzündən deyil, əxlaqi prinsiplər və “əxlaqi dəyərlər” əsasında həyata keçirilir. Buna görə də insanın Quranda söhbət gedən mənəvi xüsusiyyətlərindən birini məhz “əxlaqi dəyərlər” təşkil edir. Quranda insanın digər mənəvi xüsusiyyətləri də özünə yer alır. İnsanın Quranda yad edilən belə mənəvi keyfiyyətlərindən biri olan onun gözəlliyə olan meylı və münasibətidir. Gözəlliyə meyl - insan həyatının mənasını təşkil edən xüsusiyyətlərdən biridir. İnsan ətrafında hər şeyi gözəl görmək istəyir. O, zahiri gözəlliyinin də, geydiyi paltarın da, içərisində yaşadığı mənzilin də gözəl olmasına diqqət yetirir. Bir sözlə, gözəlliyə meyl insanın xislətidir.

Ta qədim dövrlərdən insanı dəyərləndirən mənəvi keyfiyyətlərdən biri də onun ruhunun təcəllisi olan pərəstiş və ibadətidir. Bəşəriyyətin heç də qısa olmayan tarixi sübut edir ki, insan məkan və zamandan asılı olmayaraq daima ibadətə qatılmış və bütün ümidini ibadət etdiyi ilahi qüvvəyə bağlamışdır.

İslam insanın özünü tanımasına, cəmiyyətdə öz mövqeyini, yerini, vəzifələrini düzgün dərk etməsinə xüsusi diqqət yetirir. Quran ayələrində insanın özünü dərk etməsinin vacibliyinə dəfələrlə işarə edilmişdir. Bu münasibətlə araşdırdığımız ayrı-ayrı ayələrdə insana belə bir fikir təlqin edilir ki, insan özünün həqiqi varlığını, mövcudluq səbəbini və yaradılışının mənasının nədən ibarət olduğunu aydın dərk etməlidir. İnsanı haqqa, ədalətə, insafa, mürvətə çağıran və onu yüksək amallarla tərbiyə edən Qurani-Kərim yalnız nəzəri səciyyə daşıyan fəlsəfi fikirlər irəli sürməklə kifayətlənməyib, həm də hər bir nəzəri müddəanın praktiki həyata keçirilməsini tələb edir. Quran insanı özünü tanıyıb dərk etməyə sövq edir. Özünü dərk etmə insan üçün müstəsna əhəmiyyət kəsb edir. Belə ki, insan özünü yalnız dərk edib tanıdıqdan sonra qədr- qiymətini, şərəf və ləyaqətini dərk edə bilər. Əxlaqi dəyərlərin onun üçün konkret mənə və əhəmiyyət kəsb etməsi yalnız özünü dərk etmədən sonra başlayır.

Quran ayələrində insan atom zərrəciklərinin toplanması nəticəsində yaradılmış fiziki varlıq kimi deyil, bütün digər canlılardan seçilən ilahi varlıq kimi qələmə verilir. Bu səbəbdən də insanın üzərinə ağır məsuliyyət düşür. İnsan Yer mədəniyyətinin yaradıcısı, böyük idraki imkanlara malik varlıq, Yer kürəsinin bir növ ağsaqqalı hesab olunur. Bu münasibətlə də

Quranda insanın üzərinə onun ömür boyu həyata keçirməyə borclu olduğu vəzifə və məsuliyyət qoyulur. Buradan belə bir sual doğur: ümumiyyətlə islam məfkurəsi baxımından vəzifə və məsuliyyət nədir, onlar insan üçün kim tərəfindən təyin olunmuşdur və kimin qarşısında əməl olunmalıdır?

Quran insanın yüksək məziyyətlərini nəzərə alaraq onu Yer üzünün sahibi kimi qələmə verir və açıq formada bəyan edir ki, o bu məqama zor gücünə deyil, özünün ləyaqət və şəxsi keyfiyyətlərinə görə layiq görülmüşdür. İnsanın Allahın ona bəxş etdiyi yüksək təfəkkür sahibi və daşıyıcısı kimi bilməlidir ki, onun hər şeyə sahib olması və yüksək məsuliyyətlərə layiq görülməsi üçün o, təsadüfən seçilməmişdir. İnsanın təlim-tərbiyəsi də islamın başlıca hədəflərindən biridir. Bu ilahi məktəbdə insanın maddi və mənəvi, əqli və hissi, fərdi və ictimai xüsusiyyətlərinə xüsusi diqqət yetirilir.

İslamda insanın tərbiyə üsulları içərisində onun cismani tərbiyəsi də mühüm yer tutur. Burada cismi tərbiyə dedikdə, hər şeydən əvvəl, təmizlik və bədənin sağlamlığı nəzərdə tutulur. Bu məsələnin vacibliyini dəfələrlə qeyd edən Quran insan orqanizminə ziyan vuran bütün amilləri onun üçün haram etmiş, hətta orucluğu kimi vacib bir əməli də zərəri olduqda onun üzərindən götürmüşdür.

Müasir dünya dinləri içərisində ən humanist din kimi çıxış edən İslam bəşəriyyətin düşüncə və təfəkkürünün inkişafına, onun fikir azadlığı məsələsinə ciddi diqqət yetirir və kor-koranə təqlidi pisləyir. İnsan mənəviyyətinin təmizliyini və saflığını yüksək tutan İslam dini insanları mənfur, neqativ ünsürlərə qarşı mübarizəyə səsləyir. İnsanın arzu və istəklərini, onun mənəvi aləminin inkişafını düzgün istiqamətə yönəltmək islam dininin mənəvi, siyasi və ictimai əsaslarını təşkil edir. İslam elmi, insanda tərbiyə oluna bilən həqiqətsevərlik, əxlaq, gözəllik, ibadətsevərlik hissini çox yüksək qiymətləndirmiş və onların həyata keçirilməsinin aydın proqramını vermişdir.

Quranda insanın öz gələcəyini təyin etməsinin təsirli yolu da işıqlandırılır. Bu məqsəd Allah kəlamları toplumunda göstərilir ki, insan üçün faydalı olan bütün mövcud varlıqlar iki qismə- canlılara və cansızlara bölünür.

Qurani-Kərimdə insan həyatı üçün elmin dəyərləri də yüksək qiymətləndirilir, ona belə bir fikir əxz edilir ki, insan təbiətə və onun kortəbii qüvvələrinə yalnız elm vasitəsilə hakim kəsilə bilər. İnsan yalnız elmin qüdrəti sayəsində təbiətin ecazkar qüvvələrinə yiyələnib onlardan öz mənafeyi naminə istifadə edə bilər. Ayədən məlum olur ki, elmin

insanın öz gələcək həyatını qurması üçün müstəsna əhəmiyyəti vardır. Quranda həmçinin göstərilir ki, insanın gələcək həyatının qurulmasında elmlə yanaşı imanın da böyük rolu vardır. Lakin gələcək həyatın qurulmasında elmin və imanın təsirləri fərqlidir. Belə ki, elm insana gələcək həyatını qurmağa, iman isə bu həyatı necə qurmağın yollarını və bu işin əhəmiyyətini dərk etməyə imkan verir. İman insana öz gələcək həyatını yalnız maddi maraqlar üzərində qurmağı qadağan edir, o, insanı maddi maraqlardan uzaqlaşdıraraq onun istək və iradəsini mənəviyyətinin zənginləşdirilməsinə doğru istiqamətləndirir. İnsan təbiəti öz iradə və maraqlarına tabe etmək məqsədilə elmdən qüdrətli bir vasitə kimi istifadə edir.

Elm və iman birlikdə olduqda həm insanın özü, həm də onun ictimai mühiti ahəngdar inkişaf edir. İnsanın istər maddi, istərsə də mənəvi həyatı müəyyən məhdudiyyətlər çərçivəsində həyata keçirilir. Bu fakt özlüyündə göstərir ki, insanın azadlıq və müstəqilliyi mütləq olmayıb, yalnız məhdud və müvəqqəti xarakter daşıyır. Bu məhdudiyyət çərçivəsində insan ya özünün xoşbəxtliyini təmin edir, ya da bədbəxt bir həyat yaşayır.

Quranda insanla bağlı inkişaf etdirilən fikirlərdən biri də insanın sosial mühiti, onların cəmiyyət qarşısında daşdığı məsuliyyət hissidir. İnsan cəmiyyətin müəyyən etdiyi qanunlar əsasında yaşayıb inkişaf edir. Yalnız təbiət qanunlarına tabe olan heyvanlardan fərqli olaraq insan ictimai qanunlar çərçivəsində yaşayır və cəmiyyəti müəyyən dəyişikliklərə aparır. Onun tabe olduğu qanunlar cəmiyyətin səlahiyyətli şəxsləri, qanunverici orqanı tərəfindən tərtib olunub, bir vəzifə kimi onun üzərinə qoyulur. Bu vəzifəni yerinə yetirmək üçün isə insan müəyyən şəraitə yiyələnməlidir.

İnsanın məsuliyyət daşmasına səbəb olan amillərdən biri də onun əqlə və düşüncəyə yiyələnməsidir. Yalnız ağıllı şəxslər özlərinin hərəkət və davranışlarına görə məsuliyyət daşıyırlar, aqlını itirmiş şəxslər isə belə məsuliyyətlərdən azaddırlar. Buna görə də ağılsız şəxslər üzərinə heç bir məsuliyyət qoyulmur və belə şəxslər sağalıb normal vəziyyətə qayıtdıqdan sonra ağılsızlıq dövründə etdikləri qəbahətlərə görə məsuliyyət daşıyırlar. Məsələn, onlar dəlilik dövründə qılmadıqları namazları, tutmadıqları orucları normal hala qayıtdıqdan sonra yerinə yetirməyə borclu deyillər.

Müqəddəs Quran öyrədir ki, insan üzərinə düşən məsuliyyətin öhdəsindən yalnız o zaman gələ bilər ki, onun mahiyyətini aydın dərk etmiş olsun. Bunun üçün isə o, yerinə yetirəcəyi işlər haqqında məlumat əldə etməli, xəbərsiz olduğu işlərə başlanğıc verməməlidir. Əgər insan

ictimai və ya şəriət qanununa bələd olmadan onu pozmuşdursa, bu qəbahətinə görə onu cəzalandırmaq olmaz. İslamda bu məsələyə ciddi diqqət yetirilmişdir. Ayələrin birində bu münasibətlə deyilir: *“Biz heç bir qövmü (peyğəmbərlər və onların naiblərini, asimani kitab) göndərmədən itaətsizlik etdikləri üçün əzaba düşər etmədik”*. Bununla yanaşı Quranda həmçinin deyilir ki, insanlar qanunları öyrənməli və onların qarşısında məsuliyyət daşımalıdır. Hədislərin birində bu barədə deyilir: *“Qiyamət günü günahlardan bəziləri məhşərdə öhdəliklərinə düşən vəzifələri yerinə yetirmədikləri üçün Allahın ədalətli məhkəməsində mühakimə olunurlar. Günahkarlara deyilir: Öhdənizə düşən vəzifələri nə üçün yerinə yetirmədiniz? Deyərlər: Bizim bundan xəbərimiz yox idi. Onlara deyərlər: Nə üçün bu haqda maraqlanmayıb xəbərsiz qaldınız?...”*.

İslam düşüncəsinə görə, insanın hər hansı bir işi yerinə yetirə bilməsi üçün o, azad və ixtiyar sahibi olmalıdır. Yəni insan üzərinə düşən vəzifənin öhdəsindən yalnız o zaman gələ bilər ki, onu bu işə məcbur etməmiş olsunlar. Əgər vəzifə məcburi xarakter daşıyarsa, buna artıq vəzifə demək olmaz. Məsələn, əgər həcc ziyarətinə gedən bir şəxs birisi tərəfindən ölümlə təhdid olunarsa, o səfərini təxirə salmalı və ehtimal olunan təhlükəyə şərait yaratmamalıdır. Peyğəmbər (s.ə.v) bu barədə buyurur: *“İkrak və icbar olduğu bir şəraitdə insanın öhdəsinə düşən vəzifələr onun üzərindən götürülür”* (əl-Camaus-Səqir, cild 2, s.16).

İslama görə, Allah tərəfindən yaradılmış insan Yer üzərində əbədi deyildir. O, Tanrının ona bəxş etdiyi ömrü başa vurduqdan sonra axirət dünyasına qovuşacaqdır. Lakin onun işləri əbədi qalacaqdır. O, axirət dünyasında xeyirxah əməllərinin səmərəsindən bəhrələnəcək, bəd əməllərinə görə isə şiddətli əzablara düşər olacaqdır. Hədislərin birində Məhəmməd peyğəmbərin (s.ə.v) dilindən deyilir: *“Günü bu gündən axirət dünyası üçün özünüza yaxın dost və dostlar tapın. Bilin ki, (məhşərdə) əməlləriniz kimi ünsiyyətdə olduğunuz şəxslər də qarşınızda görünəcəkdir”*.

Mömin insan əbədi həyatının xoşbəxtliyi naminə insanlar ilə ünsiyyətdə gözəl əxlaq nümayiş etdirir. O, yaxşı bilir ki, danışdığı hər bir söz, gördüyü hər bir iş axirət dünyasının əbədi həyatının səmərəsinə çevriləcəkdir.

Beləliklə, biz insan haqqında İslam həqiqətlərini açıqladıq. Apardığımız araşdırmalar göstərir ki, insan problemi Qurani-Kərimdə və bütövlükdə İslam dünyagörüşündə mühüm və əhəmiyyətli yer tutur. Bu da

təsadüfi deyil. Çünki Allah dünyanı elə insan üçün, onun səadət və xoşbəxtliyi naminə yaratmışdır.

Məmməd Rzayev

Şəxsiyyətin sistemli-struktur təhlilinin metodoloji əsasları

Fəlsəfi fikirdə şəxsiyyət probleminin qoyuluşu və araşdırılmasının çox mühüm istiqaməti burada sistemli təhlil metodologiyasının geniş miqyasda tətbiqi ilə bağlıdır. Təbii-elmi biliklər sahəsində əhəmiyyətli nəticələrə gətirib çıxaran sistemli yanaşma metoduna şəxsiyyət probleminin öyrənilməsində də marağın artması təsadüfi deyildir. Bu onunla şərtlənir ki, həmin metod şəxsiyyət - sosial həyat - insan sxeminə tətbiq edildikdə mühüm uğurlar gətirir. Sonra, o, tədqiqatı təbii elmi yönümdən sosial humanitar istiqamətə keçirmək üçün imkanlar açır, beləliklə də birinci tərəfin malik olduğu məhdudluqları aradan qaldırmaq mümkün olur. Məsələnin mahiyyəti bundadır ki, sosial fərdin formalaşması və inkişafı proqramı öz mahiyyətinə görə bioloji, cismani çərçivəyə sığışmır. Cəmiyyət öz tarixi gedişində özünəməxsus «varislik» proqramı işləyib hazırlayır ki, onlar bioloji izahın həddlərindən kənara çıxır (1,s.2).

Qeyd edək ki, fəlsəfədə mürəkkəb hadisələrin öyrənilməsinə sistem kimi yanaşılması o qədər də yeni məsələ deyildir. Lakin XX əsrin 40-cı illərindən etibarən ümumi sistem nəzəriyyəsinin təsiri altında sistemli təhlil xüsusi növlü metanəzəriyyə statusu aldı və ümumelmi metodologiya səviyyəsinə yüksəldi. Fəlsəfi ədəbiyyatda sistem dedikdə mütəşəkkilliyə və struktura malik qarşılıqlı əlaqəli elementlər məcmusu başa düşülür. Sistemli obyektlər aşağıdakı xassələrə malikdir: bütövlülük, strukturluq, ətraf mühit ilə qarşılıqlı əlaqəlilik, iyerarhiyalıq (çoxpilləlilik) və çoxlu təsir imkanlılığı.

Ümumilikdə sistemi və sistemli yanaşmanı səciyyələndirən bu xüsusiyyətlər şəxsiyyət probleminin öyrənilməsində də (əlbəttə, müəyyən özünəməxsusluqla) tətbiq olunmalıdır. Təsadüfi deyildir ki, şəxsiyyəti tədqiq edən müəlliflərin demək olar ki, hamısı onun bütövlüyünü xüsusi qeyd edirlər. Yaxud da elə bir tədqiqatçı olmaz ki, o şəxsiyyətin ətraf mühit ilə sıx qarşılıqlı təsirdə fəaliyyət göstərdiyini qəbul etməsin. Növbəti keyfiyyət şəxsiyyətin fəlsəfi strukturunun (çoxsəviyyəli) xarak-

teri, onun mürəkkəbliyi ilə şərtlənir. Sözügedən cəhət hələ Freyding psixoanaliz nəzəriyyəsində irəli sürülmüş, sonra isə daha da genişlənərək, şəxsiyyətin əsas göstəricilərindən birinə çevrilmişdir. Şəxsiyyətin sistemli təhlilində həm də çoxtərəfli təsir imkanlarının olması mühüm yer tutur. Sistemliliyin bu xassəsi göstərir ki, insan orqanizmi çoxtərəfli səciyyə daşıyır, özü də bütövlükdə orqanizm ilə onun ayrı-ayrı ünsürləri arasında mexaniki deyil, məhz üzvi əlaqələr mövcuddur. Buna görə də onu təsvir etməyin imkanları da çox genişdir.

Ümumilikdə götürüldükdə insanşünaslıqda sistemlilik metodologiyası aşağıdakı ideyaya əsaslanır. Şəxsiyyətin öyrənilməsində çıxış nöqtəsi rolunu onun bədən quruluşuna malik olan obyekt kimi götürülməsi deyil, onun həyatını ifadə edən müxtəlif sistemlər oynayır. Bununla da ənənəvi fəlsəfədə və psixologiyada uzun müddət əsas yer tutmuş antroposentrizm meyli aradan qaldırıldı. Həmin yanaşmaya görə fərd insanın bioloji növündən, şəxsiyyət cəmiyyətdən, fərdilik insan nəslinin özünəməxsusluğundan hasil edilirdi. Sonra isə fərdlər arasındakı fərqlər mümkün qədər dəqiq qeyd olunur və individ növün əlavəsi kimi təsvir edilir, şəxsiyyət cəmiyyətə yenidən «qaytarılırdı», bioloji və sosial aləm arasındakı fərqlər isə fərdi xüsusiyyətlər baxımından izah edilirdi.

Müasir elmi ədəbiyyatda şəxsiyyətin tədqiqinin sistemli təhlili metodologiyasının əsas müddəaları işlənib hazırlanmışdır. Onlar aşağıdakılardır:

1. İnsan müxtəlif sistemlərə daxil olub, onların ünsürü kimi çıxış edir, o həmin sistemlərə məxsus olan müxtəlif keyfiyyətləri mənimsəyir və ifadə edir;

2. Şəxsiyyəti yalnız fiziki, bioloji və sosial sistemlərin təkamülü prosesində götürməklə düzgün öyrənmək və anlamaq olar;

3. Müxtəlif sistemlərin məqsədli deformasiyasının təhlil edilməsi, o cümlədən, məqsədyönlülük sistemlərinin yaranması, fəaliyyəti və inkişafının tədqiq olunması insanın anlaşılmasının zəruri məqamını təşkil edir;

4. Sistemli metodologiya şəxsiyyət fenomeninin yaranması zəruriliyini, təbiətin və cəmiyyətin inkişafı prosesində onun rolunu araşdırmağı tədqiqatın əsas vəzifəsi kimi götürür;

5. Sistemli təhlil labüddən sistemlərin elə əsaslarını arayır ki, insanın təbiətlə, cəmiyyətlə və özü-özü ilə qarşılıqlı təsiri onların vasitəsilə həyata keçirilir (2,s.76),

İdrak tarixində və adi həyatda şəxsiyyətin anlaşılmasına dair çoxlu baxışların mövcudluğu zəminində çoxölçülülük şəxsiyyətin həqiqi mahiyyət xarakteristikası kimi çıxış edir. Şəxsiyyətin anlaşılmasında çıxış nöqtəsi rolunu oynayan çoxölçülü yanaşma fəlsəfi fikir tarixində hələ qədimdə təşəkkül tapmış və sonralar böyük təkamül yolu keçmişdir. Gerçəkliyin hansı tərəfinin öyrənilməsinə yönəlməsindən asılı olmayaraq idrak, özünün bütün tarixi mərhələlərində, insan şəxsiyyəti fenomeninə xüsusi diqqət yetirmiş, onunla bağlı olan aşağıdakı məsələləri həll etməyə çalışmışdır: insanın dünyada yeri, onun mənşəyi, amalı, ləyaqəti, həyatının mənası, tarixdə rolu, onun unikalılığı və tipikliyi, azad seçiminin həddləri və məsuliyyəti, insanın həyat fəaliyyətində keçmişin, indinin və gələcəyin əlaqələndirilməsi.

Şəxsiyyətin çoxölçülülük xarakter daşması üzündən ayrı-ayrı dövrlərdə mütəfəkkirlər bir qayda olaraq onun varlığının bu və ya digər tərəfini ön plana çəkmişlər, nəticədə digər amillər ya kölgədə qalmış, ya da onlara ümumiyyətlə diqqət yetirilməmişdir. Tarixi-fəlsəfi təhlil sübut edir ki, şəxsiyyət probleminin formalaşması və təkamülü prosesində aşağıdakı əsas istiqamətlər özünü göstərmişdir:

1. Şəxsiyyətin obyekt-subyekt baxımından izah edilməsi. Bu mövqedən çıxış edən filosoflar insanın əşyalar aləmində spesifik yer tutan əşya kimi təbiətdə və cəmiyyətdə yarandığını israr etmişlər (metafizik materializmin, nozitivizmin və pragmatizmin nümayəndələri). Onların bir qismi şəxsiyyəti dünyanı yaradan, gerçəkliyi və gələcəyi müəyyənləşdirən yaradıcı qüvvə kimi nəzərdən keçirmişlər (xristianlıq, həyat fəlsəfəsi, fəlsəfi antropologiya, ekzistensializm, personalizm).

2. Determinist - indeterminist orientasiya. Birinci, şəxsiyyəti təbii və ya sosial səbəblər əsasında dərk edərək göstərir ki, onun fəaliyyəti xarici və daxili amillərlə şərtlənir. Bu xəttin, ifrat tərəfdarları insanda hər şeyin irəlicədən müəyyənləşdiyini israr edən fatalizm mövqeyinə gəlib çıxırlar (antik dövrün materialistləri, yeni dövrün bir çox mütəfəkkirləri, kartezyançılıq, pozitivizm). Indeterministlər isə sübut etməyə çalışmışdılar ki, insanın fəaliyyəti avtonom və spontan xarakter daşıyır. Onun hərəkət və əməlləri iradə ilə müəyyən olunur, şəxsiyyətin taleyinin seçilməsində onun yetişdiyi mühit və yaxud irsiyyət göstəriciləri deyil, məhz özü məsuliyyət daşıyır (həyat fəlsəfəsinin bəzi nümayəndələri, ekzistensializm, neopozitivizm).

3. Monoloji - dialoji orientasiya. Monoloji izahın tərəfdarları insan ilə dünyanı bir-birindən ayrı götürür, antroposentrizm mövqeyindən çıxış

edirdilər (monadologiya, fəlsəfi antropologiya və pozitivizmin bəzi nümayəndələri). İkinci baxışı müdafiə edənlər isə şəxsiyyəti kommunikasiya ilə əlaqəli, şəxsiyyətlərarası və şəxsiyyətdaxili ünsiyyətdə və dialoqda götürür, ona subyektin başqa insanlarda varlığının xüsusi forması kimi, obyekt və subyekt formalarında çıxış edən varlıq kimi yanaşırdılar (Feyerbax, M.Bubcrin ekristensializmi, İ.Lakanın şəxsiyyətin strukturalist konsepsiyası, humanitar idrakın dialoqu konsepsiyası və s.).

Deyilənlərlə yanaşı, şəxsiyyətin öyrənilməsində struktur funksionalizm (funktionalizm, strukturalizm), tarixi-genetik istiqamət (klassik alman fəlsəfəsi, marksizm, yenikantçılıq cərəyanının nümayəndələri), ssiyentik (nozitivizm) və hermenevtik istiqamət E.Qusserlin fenomenologiyası, anlayan sosiologiya və s.də özünü göstərmişdir. Müasir dövrün fəlsəfi fikrində yuxarıda qeyd olunan cərəyanlar bu və ya digər dərəcədə davam etməkdədir. Onlarla yanaşı, şəxsiyyətin anlaşılmasında modernist istiqamətlər də əsas yer tutmaqdadır. Sonunculara misal olaraq antropolojiləşməyə, humanistləşməyə və pragmatik fəlsəfəyə olan meyilləri göstərmək olar.

Şəxsiyyət fenomeninin çoxtərəflili və mürəkkəb xarakteri cəmiyyətin və eləcə də ayrılıqda götürülmüş hər bir insanın inkişafında müxtəlif və rəngarəng obyektiv amillərin mövcudluğu ilə şərtlənir. Buradan da şəxsiyyət probleminin fənnlərarası tədqiqat obyektı statusu və onun təhlilində fəlsəfənin integrativ funksiyasının əsas yer tutduğu müddəası irəli gəlir. Şəxsiyyəti, insanı öyrənən ənənəvi elmlər (psixologiya, sosiologiya, antropologiya, etnoqrafiya, tarix və s.) sistemində fəlsəfənin artmaqda olan rolu hər şeydən əvvəl onunla şərtlənir ki, o yuxarıda adı çəkilən elmləri düzgün metodologiya ilə silahlandırır, şəxsiyyətin anlaşılmasında onların hər birinə ayrı-ayrılıqda xas olan birtərəfliliyi və məhdudluqları aradan qaldırır, vahid integrativ şəxsiyyət konspeisiyasını işləyib hazırlamağı özünün başlıca amalı hesab edir.

Şəxsiyyətə tarixi-təkamül baxımından yanaşma prosesində istifadə olunan ümumsistem xarakterli prinsiplər sırasında bunlar xüsusilə mühümdür: proqressiv təkamülün meyarı kimi götürülən sistemin elementlərinin variativliyinin artması; təkamülə uğrayan sistemlərin inkişafını, onların adaptasiyasını və dəyişkənliyini təmin edən vacib şərt kimi onlarda özünü göstərən sabitlik və dəyişkənlik meyillərinin qarşılıqlı təsiri, təkamül yolu keçən sistemlərin mövcudluğunun qeyri-müəyyən böhranlı situasiyalarında onların variativliyini və ehtiyatlarını təmin edə bilən yenidən adaptasiyaedici artıq elementlərin yaranması prinsipi; təka-

mül edən sistemin artıq elementlərinin adaptasiyaedici aktivliyinin həmin sistemin adaptiv aktivliyinə çevrilməsi prinsipi; təkamül edən sistemin yenidən adaptasiyaedici artıq elementlərinin qeyri müəyyən xarakterli böhranlı situasiyalarda sistemin inkişafının gələcək istiqamətinin seçilməsinə təsirinin artması prinsipi (3, s.96-105).

İnsanın mürəkkəb və çoxtərəfli səciyyə daşdığı haqda fikir fəlsəfədə o qədər də təzə məsələ olmasa da keçmiş təlimlərin bir çoxunda şəxsiyyəti təşkil edən tərkib hissələrinin təsviri əsas yeri tuturdu, beləliklə də onun strukturluğu bir növ kölgədə qalırdı. Belə təsəvvür olunurdu ki, şəxsiyyət müxtəlif keyfiyyətlərin və əlamətlərin mexaniki məcmusu, konqlomeratıdır.

Digər obyektlərdə olduğu kimi şəxsiyyətin öyrənilməsində də sistemli təhlil metodologiyası aşağıdakı üç amil əhatə edir: predmet, funksional və tarixi. Birinci amil bir-biri ilə əlaqəli iki vəzifəni həll etməyi nəzərdə tutur: a) sistem kimi götürülən şəxsiyyətin əsas komponentlərinin (yarım sistemlərinin) müəyyən edilməsi; b) bu komponentlərin qarşılıqlı əlaqələrinin aşkarlanması.

Funksional amil, sistemi təşkil edən elementlərin sahmanlı düzülüş qaydasını və onların qarşılıqlı funksional münasibətlərini əsas götürür. Tarixi amil isə başlıca diqqəti sistemin təşəkkülü və inkişafı mərhələlərini araşdırmağa yönəlidir.

Şəxsiyyətin sistemli-struktur təhlili metodologiyası mövcuddur. Şəxsiyyətə sistem kimi yanaşılması onun sosial-keyfiyyətlərinin (fəaliyyətinin, şüurunun, ünsiyyətinin, daxili mənəvi fəallığının və s.) sadalanmasına müncər olunmur. Əsas məsələ onların bütöv bir vəhdət halında çıxış edərək şəxsiyyət sistemini necə səciyyələndirdiyini müəyyənləşdirməkdir. Sonuncu vəzifənin həlli öncə onun daxili təşkilini, strukturunu təhlil etməyi nəzərdə tutur. Struktur təhlil öz növbəsində aşağıdakı üç tərəfi əhatə edir:

1. Şəxsiyyətə bütövlük keyfiyyəti verən və beləliklə də onu öz tərkib hissələrinin mexaniki məcmusundan fərqləndirən sistem komponentlərinin daxili qarşılıqlı əlaqələrinin qanyanuyğunluqlarının aşkara çıxarılması. Bu ona görə zəruridir ki, məhz öyrənilən obyektin (bu halda şəxsiyyətin) strukturu onun daxili sahmanlı düzülüşünü ifadə edir. Deməli, şəxsiyyətin sistemli bütövlük olmasının şərti məhz onunla bağlıdır. Bu sirri açıqda isə obyekt sadəcə elementlər məcmusu kimi təsəvvür olunur.

2. Tədqiq olunan obyektin mürəkkəbliyi səviyyəsini müəyyənəşdirmək, başqa sözlə sistemi təşkil edən komponentlərin (yarım sistemlərin) neçə səviyyədə çıxış etdiyini araşdırmaq. Əgər həmin tərkib hissələri bir səviyyəni əhatə edirsə, onda onlar arasındakı əlaqələr koordinasiya xarakteri kəsb edir. İki və daha çox səviyyələrdə olduqda isə subordinasiya (tabelilik) tipli əlaqələr özünü göstərir. Bəzən bu iki əlaqə birləşmiş şəkildə çıxış edir. Sonuncu halda obyektin strukturu daha mürəkkəb olur. Burada həm «üfüqi» və həm də «şaqli» səpkilər çulğalaşır. Şəxsiyyət son dərəcə mürəkkəb obyektlərdən olduğu üçün onun strukturunda bu keyfiyyət özünü göstərir (4,s.15-20).

3. Sözügedən sistemin digər ona yaxın sistemlərlə müqayisə edilməsi. Şəxsiyyət üçün belə sistemlər kimi «insan», «fərd» və «fərdiyyət» çıxış edir.

Məlumdur ki, insanın öyrənilməsində bir-birilə əlaqəli məzmunu malik olan həmin anlayışlardan geniş istifadə olunur. Yuxarıda qeyd edildiyi kimi şəxsiyyət anlayışı insanın məhz cəmiyyətdə yerini, onun sosial keyfiyyətini ifadə edir.

Fəlsəfi ədəbiyyatda şəxsiyyətin ən ümumi və əsas ünsürləri subyekt, obyekt, aktivlik (subyekt tərəfindən obyektə yiyələnmə və yaxud digər obyektlər ilə kommunikativ qarşılıqlı təsiri bərqərar etmə üsulu) kimi səciyyələndirilir (5,s.51, 6,s.38-39).

Şəxsiyyətin sistemli - struktur təhlilində «fəaliyyət (və «ünsiyyət» kateqoriyaları müstəsna dərəcədə böyük rol oynayır. Məhz onlar şəxsiyyətin mahiyyətini ifadə edən əsas struktur komponentləri kimi çıxış edirlər.

Şəxsiyyət sistemində fəaliyyətin həlledici rolu aşağıdakı ilə izah olunur. Subyekt kimi götürülən şəxsiyyət öz işi və əməlləri ilə yanaşı və onlardan kənarda deyil, məhz onların özündə çıxış edir. Subyekt öz fəaliyyətini müəyyənəşdirməklə, həm də öz-özünü müəyyənəşdirir.

Şəxsiyyət ilə onun fəaliyyətinin yönəldiyi predmetlər həm praktiki, həm də mənəvi xarakterə malikdir. Yəni bir tərəfdən şəxsiyyətin fəaliyyətinin predmetləri idrakin obyektini kimi çıxış edir, digər tərəfdən isə onlar obyektiv reallığın dərk olunması səviyyəsinin, insanın maddi və mənəvi qabiliyyətlərinin inkişaf göstəricisidir.

Şəxsiyyətin fəaliyyəti subyektiv ilə obyektiv tərəflərin ayrılmaz vəhdətini və özünəməxsus şəkildə çulğalaşmasını ifadə edir. Akademik T.Oyzerman göstərir ki, sosial reallığın spesifikliyi bundadır ki, o təkcə obyektiv olmayıb, subyektiv ilə obyektivin vəhdətidir, başqa sözlə,

subyekt-obyekt reallıqdır. Bu əksliklərin vəhdəti, onların qarşılıqlı surətdə bir-birinə keçməsinə nəzərdə tutur (7,s.4).

Ümumi mənada fəaliyyət dedikdə ictimai subyektlərin müxtəlif növləri tərəfindən öz mövcudluğu və inkişafını təmin edən şərait yaratmaq naminə sosial reallığı yeniləşdirməsi başa düşülür. Vaxtı çatmış ictimai tələbatları, müvafiq məqsəd və vəzifələri əks etdirən bu mürəkkəb proses ümumsosioloji qanunlar üzrə baş verir, insanın ictimai mahiyyətini, onun rəngarəng və çoxfunksiyalı təbiətini ifadə edir. Öz məzmununa görə yaradıcı xarakter daşıyan fəaliyyət cəmiyyətdəki bütün obyektiv və subyektiv amillər sisteminin, ictimai münasibətlərin və sosial institutların, onların iş mexanizminin, habelə şəxsiyyətin şüurunun və bütövlükdə təfəkkür tərzinin inkişafının hərəkətverici qüvvəsi rolunu oynayır.

Elmi ədəbiyyatda fəaliyyətə müxtəlif təriflər verilir. Məsələn, psixologiyada aşağıdakı tərif geniş yayılmışdır. Fəaliyyət subyekt ilə dünyanın qarşılıqlı təsirinin elə bir dinamik, özüninkişaf edən iyerarxik sistemidir ki, bu prosesdə psixiki obraz yaranır və həmin psixiki obraz subyektin predmet gerçəkliyindəki münasibətlərinin yaranmasını, dəyişdirilməsini və təcəssümünü vasitələndirir (2,s.112).

Filosoflar arasında da fəaliyyətin müəyyənləşdirilməsində birmənəlilik, demək olar ki, yoxdur. Ayırı-ayrı müəlliflər fəaliyyətin bu və ya digər tərəfini ön plana çəkir və onu müəyyənedici amil kimi qiymətləndirirlər. Fəlsəfi ədəbiyyatda fəaliyyətin aşağıdakı tərfi geniş yer tutur. Fəaliyyət cəmiyyətin və insanın mövcudluğu və inkişaf üsulu olmaqla, onun tərəfindən təbii və sosial reallığın (özü də daxil olmaqla) öz tələbatları, məqsədi və vəzifələrinə müvafiq surətdə ümumi dəyişdirilməsi prosesidir (8,s.63).

Deyilənlər sübut edir ki, şəxsiyyəti yalnız subyekt - dünya qarşılıqlı münasibətləri kontekstində düzgün anlamaq olar. Bu mövqedən hər cür kənara çıxmaq cəhdləri labüddən uğursuzluğa məhkumdur və şəxsiyyətin təşəkkülü, fəaliyyəti və inkişafı proseslərinin mexanizmini və qanunauyğunluqlarını açmaqda acizdir.

Qeyd etmək lazımdır ki, şəxsiyyətə fəaliyyət mövqeyindən yanaşılması, onun öyrənilməsinin digər metodoloji prinsiplərini bir kənara atmır, onlardakı müsbət cəhətləri götürüb inkişaf etdirir.

Öz məzmunu etibarilə son dərəcə mürəkkəb xarakter daşıyan şəxsiyyəti fəaliyyət mövqeyindən izah etmə metodologiyası bir sıra prinsipləri əhatə edir. Müasir psixoloji ədəbiyyatda, onlar aşağıdakı kimi qruplaşdırılır: fəaliyyətin obyektli və predmetli determinasiyası, onun

reaktiv və aktiv təşkili prinsipi; adaptiv və qeyri-adaptiv tiplərin əlaqələndirilməsinin şəxsiyyətin fəaliyyətinin inkişafının zəruri şərti olması prinsipi; interiorizasiyanın (ekteriorizasiyanın) şəxsiyyət tərəfindən ictimai-tarixi təcrübənin mənimsənilməsi mexanizmi olması prinsipi; vasitələnmə və siqnifikasiyanın (işarələrin yaradılması və işlədilməsi) insanın davranışının idarə olunması və özünütənzimi mexanizmləri kimi götürülməsi prinsipi; psixiki obrazın fəaliyyət strukturunda inikas etdirilən obyektin yerindən asılılığı və motivlərlə bağlılığı; elementlər üzrə təhlilin vahidlər üzrə təhlil ilə əvəzlənməsi prinsipi (9,s.114-157).

Son dövrlərin fəlsəfi, psixoloji və sosioloji ədəbiyyatında bəzən belə bir fikrə rast gəlinir ki, sosial hadisələrin öyrənilməsinə fəaliyyət mövqeyindən yanaşılması metodoloji prinsipi artıq özünü doğrultmur. Əslində bu qəbildən olan cəhdlər marksizmin fəaliyyət nəzəriyyəsinə qarşı yönəlmişdir. Lakin son illərdə filosoflar və psixoloqlar arasında keçirilən elmi müzakirələrin nəticələri sübut etdi ki, fəaliyyət mövqeyindən təhlil prinsipi bu gün də öz əhəmiyyətini itirməmişdir. Əsas məsələ bu anlayışdan birtərəfliyyət imtina etməkdə deyildir. Bundadır ki, fəaliyyətin marksist izahına xas olan birtərəfliyyət və nöqsanlar aradan qaldırılmalı, onun müsbət cəhətləri və üstünlüklərindən istifadə edilməlidir. Sosial hadisələrin araşdırılmasında fəaliyyət anlayışının yaratdığı belə müsbət cəhətlər və üstünlüklər isə kifayət qədərdir. Xüsusilə də cəmiyyətin əsaslı və hərtərəfli dəyişikliklərə uğradığı indiki şəraitdə sosial həyat hadisələrinin anlaşılmasında fəaliyyət anlayışı mühüm yer tutur. Söhbət şəxsiyyət kimi mürəkkəb fenomenin təhlilindən gəldikdə isə fəaliyyət kateqoriyasının metodoloji əhəmiyyəti birə on qat artır.

Şəxsiyyətin fəaliyyətinin daxili məzmunu xeyli dərəcədə mürəkkəb olub, aşağıdakı əsas yarım sistemlərdən ibarətdir: a) fəaliyyətin konkret subyekti və obyekt; b) onun həyata keçirilməsinin üsulları və vasitələri; q) fəaliyyətin törətdiyi nəticələr; d) fəaliyyətin konkret məzmununu və istiqamətlərini, onun subyektlərinin əlaqəsi üsulunu şərtləndirən sosial mühit; e) ayrı-ayrı fəaliyyət növlərinin məhsullarının qarşılıqlı mübadiləsi sistemi; f) fəaliyyətin idarəedilməsi mexanizmi, ictimai və fərdi şüurda onun sövqedici motivlərinin düzgün istiqamətdə formalaşdırılması və s.

Marksist fəlsəfənin hökmranlığı dövründə belə bir birtərəfli təsəvvür formalaşmışdı ki, şəxsiyyətin maddi-istehsal fəaliyyəti həlledici əsasdır, qalan fəaliyyət növləri isə bununla müəyyən olunur və ona xidmət edir. Əslində isə insan fəaliyyətinin məzmunu təkcə əşya və maddi nemətlər istehsalı ilə məhdudlaşmır. O, geniş əhatə dairəsinə malik olub, sosial

reallığın digər sahə və formalarını (ictimai münasibətləri və həyat fəaliyyəti formalarını, müxtəlif qəbildən olan təşkilatların və institutların fəaliyyətinin tənzim olunması mexanizmini, ictimai şüuru, bilikləri, əsas dəyərlər sistemini və s. də əhatə edir. Səciyyəvi cəhət həm də budur ki, müasir dövrdə fəaliyyətin subyektlərinin bütün səviyyələrində (ayrıca bir fərd, sosial birlik forması və bütövlükdə cəmiyyət və bəşəriyyət miqyasında) yuxarıda qeyd olunan tərəflərin xüsusi çəkisi və əhəmiyyəti artmaqdadır.

Məqsədyönlü xarakter daşıyan fəaliyyət prosesində təkcə şəxsiyyətin tələbatları ödənilmir. O, həm də aşağıdakı mühüm sosial funksiyaları yerinə yetirir: özündə keçmiş nəsillərin praktikasının nəticələrini və gələcək nəsillərin görəcəyi işin əsas istiqamətlərini ifadə etməklə, sözün geniş mənasında götürülən sosial təcrübəni və vərdisləri nəsldən-nəslə ötürür, beləliklə də, nəsillərarası sosial varisliyi həyata keçirir.

Müasir fəlsəfi-sosioloji ədəbiyyatda şəxsiyyətin fəaliyyətinin təhlilinə müxtəlif aspektlərdən yanaşılır ki, bu da həmin anlayışın son dərəcə geniş məzmunu və çoxpilləli səviyyələrə malik olması ilə şərtlənir: fəaliyyətin ictimai həyat sferalarına görə təsnifatı, cəmiyyətin sosial strukturunun əsas göstəriciləri baxımından fəaliyyətin bölgüsü; fəaliyyətin ictimai münasibətlər sistemi və sosial institutların şəbəkəsi baxımından təsnifatı; insan nəslinin istehsalı və təkrar istehsalının göstəriciləri (doğum, əhali artımı, tələbatların ödənilməsi, elm, təhsil, tərbiyə, səhiyyə) üzrə fəaliyyətin təsnif olunması və sair. Sözün məhdud mənasında götürülən sosial fəaliyyət dedikdə müxtəlif sosial qruplarda, milli-etniki birliklərdə, habelə, çoxnövlü siyasi təşkilatlarda və institutlarda təmsil olunmuş şəxsiyyətin öz müvafiq kollektivlərinin tələbat və mənafehlərini, məqsədlərini ödəməyə yönələn aktiv dəyişdirici və yeniləşdirici hərəkətlərinin və əməllərinin məcmusu başa düşülür. Şəxsiyyətin fəaliyyətinin effektivliyi, onun nəticələrinin miqyası və əhəmiyyəti bir sıra amillər kompleksi ilə müəyyən olunur. Onların sırasında konkret obyektiv şərait, fərdlərin professionallıq səviyyəsi və məharəti, onların şüurluluq göstəriciləri, öz maraq, məqsəd və vəzifələrini dərk etmə səviyyəsi xüsusi yer tutur. İnsanın çoxtərəfli sosial fəaliyyəti gedişində bir tərəfdən yeni sosial reallıq yaranır, digər tərəfdən isə şüurun qabaqlayıcı funksiyası yerinə yetirilir, yəni bu günkü həyatda olmayan, gələcək, ideal ictimai formalar müəyyənləşdirilir. Bu prosesdə təkcə ictimai münasibətlər sistemi yeniləşmir, həm də yeni birgə yaşayış qaydaları, normalar və dəyərlər sistemi qərarlaşır, insanın özü şəxsiyyət kimi inkişaf edir.

Şəxsiyyəti sistem kimi öyrənərkən onun mahiyyətini ifadə edən bütün tərəflərə diqqət yetirmək tələb olunur. Əks halda natamamlıq və birtərəflilik özünü göstərə bilər. Bu mənada göstərilməlidir ki, fəaliyyət onun mahiyyətini anlamaqda nə qədər böyük rol oynasa belə, şəxsiyyəti təkcə fəaliyyətdən ibarət hesab etmək olmaz. Müasir elmi ədəbiyyatda haqlı olaraq şəxsiyyətin fəaliyyəti və ünsiyyətinin sıx vəhdətdə və qarşılıqlı təsirdə olduğu göstərilir, qeyd edilir ki, onların qarşılıqlı təsiri fəaliyyət vasitəsilə olur, ünsiyyət isə fəaliyyətə qovuşur, müəyyən hallarda hətta onun özü də fəaliyyətə çevrilir (10,s.97).

Şəxsiyyətin daimi cəlb olunduğu ünsiyyət prosesi bir növ ictimai münasibətlərin fərdiləşmiş forması, şəxsi-psixoloji prizmada konkretləşməsi kimi çıxış edir. Buna görə də ictimai münasibətlərin ünsiyyət təzahürünün məzmunu bir çox cəhətdən şəxsiyyətin xarakteri, sosial təcrübəsi və xüsusiyyətləri ilə müəyyən olunur. Müxtəlif şəxsiyyətlərin öz sosial rolunu yerinə yetirməsi, onlar tərəfindən ictimai vəzifələrin düzgün başa düşülməsindən, onların həllində öz yeri və rolunu anlamasından, fərdi keyfiyyətlərə uyğun olaraq onların həllinə bəslədikləri münasibətdən, konkret situasiyadan, bir sözlə obyektiv və subyektiv amillərin bütöv bir kompleksindən asılıdır.

İstənilən sosial birlik götürülərsə, götürülsün, onun tərkibi həmin birliyin ümumi mənafeələrini müxtəlif səviyyədə başa düşən ayrı-ayrı şəxsiyyətlərdən ibarətdir. Ayrıca bir şəxsiyyət tərəfindən və yaxud bütövlükdə birlik tərəfindən ictimai, sinfi, kollektiv xarakterli dəyərlərin, məqsədlərin, vəzifələrin və idealların başa düşülməsi səviyyəsi məhz real ünsiyyət prosesində təzahür edir. Nəzərdə tutmaq lazımdır ki, şəxsiyyət - cəmiyyət münasibətlərinin təhlilində həmin prosesin müxtəlif formalarında şəxsiyyətin, ayrı-ayrı müvafiq tərəfləri aktivləşdirilir və inkişaf etdirilir. Göstərilməlidir ki, bu tərəflər cəmiyyət və şəxsiyyət baxımından eyni əhəmiyyət kəsb etməyə bilər. Bu münasibətdə şəxsiyyətin inkişafı üçün ən mühüm olanı müxtəlif fəaliyyət proseslərində, birinci növbədə əməkdə, həyata keçirilən ünsiyyət hesab olunmalıdır. Sözügedən vəziyyətdə ünsiyyətin zəruriliyi insanlar arasında funksional əlaqələrin yaranması vacibliyi ilə şərtlənir və şəxsiyyətin əsas mahiyyət keyfiyyətlərini (qabiliyyətini, biliyini, bacarıq və vərdişlərini, fəaliyyət motivini, dəyərlər oriyentasiyasını ustanovkalarını və sair) maksimum şəkildə özündə əhatə edir.

Ünsiyyət öz məzmunu və strukturuna görə çox mürəkkəb kateqoriyalardan biridir. Onu psixologiya, sosial psixologiya,

mədəniyyətsünaslıq və başqa elmlər də öyrənir. Ünsiyyətin fəlsəfi anlamı onu bir subyekt ilə digər subyekt arasında qarşılıqlı təsirin və qarşılıqlı münasibətlərin çox mühüm forması kimi nəzərdən keçirir. Şəxsiyyətin ünsiyyətinin daxili məzmununda bir-birilə əlaqəli olan, eyni zamanda müəyyən özünəməxsusluğu ilə seçilən aşağıdakı əsas tiplərini göstərmək olar: maddi-praktiki ünsiyyət, mədəni-informasiya xarakterli ünsiyyət və mənəvi-praktiki ünsiyyət. Birinci tip, şəxsiyyətin həyat fəaliyyətində çox mühüm rol oynayır. Burada ünsiyyət prosesində iştirak edənlərin ümumi məqsədi və fəaliyyəti ilə bağlı real hərəkətlər əhatə olunur. Lakin ünsiyyətin bu tipi təkcə maddi tərəflə məhdudlaşmır, həm də mənəvi keyfiyyət daşıyır. Bu onda təzahür edir ki, heyvanlardan fərqli olaraq insanların birgə fəaliyyəti instiktiv xarakterli proses deyil, şüurlu məqsədyönlü prosesdir. Maddi praktiki ünsiyyətin mənəvi təbəqəsi tələbatların müəyyən olunmasından başlayaraq, bir sıra psixoloji mexanizmləri əhatə edir (məqsəd, mənafe, ustanovkalar və s.).

Eynilə də mənəvi ünsiyyət daxilən çoxtərəflidir. Burada informasiya xarakterli təbəqə ilə psixoloji təbəqə çox sıx əlaqəlidir. Ünsiyyətin mənəvi-praktiki növü daha çox bədii və qini ünsiyyət formalarında təzahür edir.

Bəzən fəlsəfi və psixoloji ədəbiyyatda ünsiyyət və kommunikasiya anlayışları sinonim kimi işlənir. Bu, onların mənaca çox yaxın olmasından irəli gəlir. Belə ki, kommunikasiya sözü də latın mənşəli olub, «əlaqə» mənasını verir. Lakin kommunikasiya və ünsiyyət anlayışları nə qədər yaxın olsalar da onlar arasında müəyyən fərqlər nəzərə çarpır. Hər şeydən əvvəl ünsiyyət daha geniş anlayış olub, praktiki, maddi, mənəvi, informasiya xarakterli səpkiləri əhatə edir. Kommunikasiya isə əsas etibarilə bu və ya digər məlumatların ötürülməsini ifadə edən xalis informasiya xarakterli proses kimi çıxış edir. O, subyektin bu və ya digər obyektlərlə (insan, maşın, heyvan və s.) informasiya əlaqəsidir. Bu əlaqənin məzmunu aşağıdakı kimidir: subyekt müəyyən informasiyanı (bilik, ideya, işgüzar məlumatlar, faktiki göstəricilər, əməllər və sair) onu qəbul edən obyektə ötürür. Sonuncu bu halda bir növ passiv qəbuledici rolunu oynayır. Beləliklə, kommunikasiya biristiqamətli, birxətt üzrə gedən prosesdir. Ünsiyyət isə bundan fərqli olaraq subyektlər arasında çoxtərəfli, qarşılıqlı əlaqə və təsirləri ifadə edir. Başqa sözlə, ünsiyyət subyektlərarası qarşılıqlı təsirin simmetrliyinə əsaslanır. Buradan aydın olur ki, ünsiyyət burada iştirak edən insanlar üçün ümumi olan yeni informasiyanın işlənilib hazırlanması prosesidir (**11,s.149**).

Ünsiyyət çoxtərəfli və mürəkkəb xarakter daşımaqla, özündə aşağıdakı prosesləri ehtiva edir: fərdlərin qarşılıqlı təsiri prosesi; informasiya prosesi; insanların bir-birinə münasibəti; insanların bir-birini hiss etməsi və qarşılıqlı surətdə bir-birini anlaması prosesi (12,s.178).

Ünsiyyət prosesinin aşağıdakı tərkib hissələri vardır: ünsiyyətin predmeti; ünsiyyətə olan tələbat; ünsiyyətin kommunikativ motivləri; ünsiyyəti ifadə edən əməl və hərəkətlər; ünsiyyətin vəzifələri; ünsiyyətin həyata keçirilməsi vasitələri və ünsiyyətin nəticələri və məhsulları (13,s.13).

Fəaliyyət kimi ünsiyyət də həm cəmiyyətin, həm də şəxsiyyətin mövcudluğu və inkişafının ən ümumi və zəruri şərtidir. Hər cür fəaliyyət insanın müəyyən ünsiyyət formalarına daxil olmasını nəzərdə tutur. Öz daxili məzmunu baxımından ünsiyyət təkcə mənəvi proses olmayıb, həm də insanların fəaliyyət nəticələrinin, təcrübəsinin, vərdiş və bacarıqlarının mübadiləsini əhatə edən çoxtərəfli sosial prosesdir. Maddi və mənəvi mədəniyyət nümunələri hər cür ünsiyyət formalarının (özü də təkcə yetkin şəxsiyyətlərin deyil, habelə yetişməkdə olan gəncin) vasitəsi rolunu oynayır. Şəxsiyyətlərin ünsiyyəti mənəvi fəaliyyətin nəticələrini (ideyalar, rəylər, dəyərlər, ideallar) əhatə etməklə məhdudlaşmır, həm də maddi əşyalar (əmək alətlərini, predmetləri və vasitələri) əks etdirir.

Ünsiyyətin sosial-praktiki aspektinin çox mühüm tərəfini fəaliyyət subyekti kimi şəxsiyyətin formalaşmasında oynadığı böyük rol təşkil edir. Ünsiyyət prosesində şəxsiyyətlərin rəşional, emosional və iradi göstəricilərinin qarşılıqlı təsiri baş verir, onların əhvali-ruhiyyələrinin, fikir və baxışlarının ümumiliyi formalaşır, qarşılıqlı anlaşması və həmrəyliyi yaranır. Ünsiyyət həm də şəxsiyyətin davranışının sosial determinasiyası kimi mürəkkəb prosesin çox mühüm amilidir. Bundan əlavə o, şəxsiyyətin şüurunun və mənlilik şüurunun formalaşmasının ən mühüm şərtlərindən biri, bütövlükdə onun inkişafının stimulyatorudur.

Ünsiyyət, ictimai münasibətlərin bir növ fərdiləşmiş forması, onların şəxsi - psixoloji konkretləşməsi kimi çıxış etdiyindən, həm də müəyyən nisbi müstəqilliyə malikdir. Belə ki, ictimai münasibətlərin ünsiyyət dairəsində təzahürünün spesifikliyi, şəxsiyyətin xarakteri, sosial təcrübəsi və xüsusiyyətləri ilə müəyyən olunur. Müxtəlif şəxsiyyətlərin öz sosial rollarını yerinə yetirməsi isə onlar tərəfindən öz ictimai vəzifələrini, cəmiyyətdə yerini anlamaları səviyyəsindən, onlara bəslədiyi şəxsi münasibətlərdən, konkret şəraitdən, obyektiv və subyektiv amillər məcmusundan asılıdır.

Beləliklə, ünsiyyətin sosial məzmunu şəxsiyyətin və kollektivin fəaliyyətinin sosial istiqamətliyi predmet-funksional əlaqələri, dəyər orientasiyaları, onların münasibətlərini tənzim edən formalar ilə müəyyən olunur. Bu tamamilə təbiidir, çünki şəxsiyyəti onun hərəkət və əməllərindən, fəaliyyətindən süni surətdə təcrid etmək olmaz. Şəxsiyyət şəxsiyyətlərarası kommunikasiya prosesində müxtəlif fəaliyyət formalarının əlaqələndirilməsi prosesində yetişir (**14,s.66**).

Şəxsiyyətə sistem kimi yanaşılması nəticəsində alınan məlumatlar onu araşdırmağın funksional səpkisinə keçməyə imkan verir. Bu halda sözügedən sistem daha geniş həcmli metasistemin nisbi müstəqil yarım sistemi kimi götürülür. Funksional səviyyədə aparılan təhlil daxili və xarici formalara malik olur. Birinci forma sistemin daxili komponent tərkibi və strukturu ilə qarşılıqlı şərtlənməsini öyrənir, yəni bu halda onun elementlərinin «qarşılıqlı birgə təsirinin araşdırılması» əsas yeri tutur. Xarici funksional təhlil isə sistemin mühit ilə birbaşa və əks əlaqələrini, onlar arasındakı maddələr və enerji mübadiləsini açıqlayır. Sistem ilə mühit arasında əlaqələr qarşılıqlı determinasiya ilə səciyyələnir, yəni sistemin adaptasiyaya uğrayıcı və adaptasiya edici fəallığını vəhdətdə götürür.

Digər mürəkkəb sosial hadisələrdə olduğu kimi şəxsiyyətin öyrənilməsində də sistemli yanaşma həm də tarixi cəhətləri ehtiva edir. Sonuncunun əhəmiyyəti bundadır ki, o komponent - struktur təhlilə xas olan mücərrədliyi aradan qaldırır, ona konkretlik və reallıq məzmunu verir. O, sosial və inkişaf etməkdə olan sistemlərin təhlilində xüsusilə vacibdir. Şəxsiyyət sisteminə tarixi müstəvidə yanaşılması bir-birilə əlaqəli iki tərəfi (genetik və proqnostik) əhatə edir. Birincisi onun yaranması, formalaşması və tədqiqat obyektini kimi seçildiyi dövrə qədər keçdiyi yolu öyrənir. Şəxsiyyətə proqnostik mövqedən yanaşmaq, onun mümkün olan, nəzərdə tutulan və irəlicədən gözlənilən inkişaf perspektivlərinin aşkar edilməsi ilə bağlıdır.

Fəaliyyət anlayışı şəxsiyyət ilə cəmiyyət arasındakı çoxsəviyyəli və çoxtərəfli əlaqələrin elmi təhlilində və onun perspektivlərinin düzgün proqnozlaşdırılmasında, ictimai həyatın əsas tərəfləri arasında subordinasiya, koordinasiya və korelyasiya əlaqələrinin aşkarlanmasında da misilsiz rol oynayır.

Bu metodoloji prinsipləri əldə rəhbər tutaraq müasir şəxsiyyətin mahiyyəti və səciyyəvi cəhətləri təhlil oluna bilər.

Ədəbiyyat:

1. Дубинин Н.П. Философские и социологические аспекты генетики человека // Вопросы философии, 1971, № 1, с. 2-11
2. Асмолов А.С. Психология личности. М.: 2002, 414 с.
3. Azərbaycan iqtisadiyyatı. Bakı: Elm, 1999, 433 s.
4. Ензэлс Ф. Анти-Джиринг. Бакы: 1988, 522 с
5. Каган Л.М. Человеческая деятельность. М.: Мысль, 1988, 274 с.
6. Кветной М.С. Человеческая деятельность: сущность, структура, типы. М.:1987, 270 с.
7. Ойзерман Т.И. Материалистическое понимание истории: плюсы и минусы. // Вопросы философии, 2001, № 2, с.4-12
8. Буюва Л.П. Человек: деятельность и общение. М.: МГУ, 1988, 215 с.
9. Арсеньев А.С. Философские основания понимания личности. М.: 2001, 756 с.
10. Пеньков Е.М. Социальные нормы: управление, воспитание, поведение. М.: Высшая школа. 175 с.
11. Каган Л.М. Мир общения. М.: 1989, 289 с.
12. Парыгин Б.Д. Основы социально-психологической теории. М.: 1971, 278 с.
13. Лисина М.И. Проблемы онтогенеза общения. Л.: 1989, 134 с.
14. Абишев К.А. Человек. Индивид. Личность. Алма-Ата: 1988, 112 с.

Xəliyəddin Xəlilli

Etnosun ilkin təşəkkül mərhələsi və terminologiyası

Hələ ən qədim zamanlardan folklor janrlarında nağıl, əfsanə, mif, rəvayət və nəhayət, eposlarda etnoslardan bəhs olunmuşdur. Arxaik folklor janrlarında etnos haqqında biliklər mifoloji təfəkkür səviyyəsində idi (**21; 22; 23**). Etnosun mifoloji empirik və elmi səviyyədə daha ətraflı təsvirinə ilk dəfə Şumer dastanlarında və tarixi əsərlərində rast gəlinir (**26, 112-145**). Şumer dastanları və tarixi əsərlərindən sonra etnosdan daha ətraflı, elmi

səviyyədə “Avesta” kitabında bəhs olunur. “Avesta” kitabında mif elm və dindən tam ayrılmasa da, artıq elmi-fəlsəfi təfəkkürün mifik təfəkkürü üstələməsi bütün əsər boyu özünü göstərir. Fərdlərə, ailələrə, topluma insan həyatının bütün sahələri haqqında elmi məsləhətlər verilir. Fərdlərin və toplumun gələcəyi təfəkkür və həyat tərzinə görə proqnozlaşdırılır (27).

Azərbaycan yazılı abidələrindən Moisey Kalankatlının “Albaniya tarixi” kitabı etnoloji səviyyədə yazılmış əsərdir. Burada mülki, iqtisadi-siyasi problemlərdən daha çox etnoloji məsələlərdən bəhs olunur (28). Elmi-fəlsəfi, mədəni həyatında Azərbaycan alimlərinin yaxından iştirak etdiyi Ərəb xilafətində Xilafətin digər bölgələri ilə bərabər IX əsrdə Azərbaycanda etnoloji fikrin Cahizin yazdığı “Türklərin fəzilətləri” əsəri yetərinə inkişaf etdiyini deməyə əsas verir (29; 30). Aristoteldən sonra fəlsəfəni ikinci dəfə təsnif etdiyi, sistemləşdirdiyi üçün Avrasiyada “ikinci müəllim” adlandırılan Orta Asiya türkü əl-Fərabə əl-Türkünün X əsrdə ictimai elmlərə gətirdiyi yeniliklərdən biri toplumun yaranması qanunauyğunluqları haqqında müddəalarıdır. Onun bu sahədəki nəzəriyyələri əsasən “Siyasət kitabı”, “Yetkin toplum” haqqında və b. əsərlərində əks olunmuşdur (31, 252-255). N. Tusiyə qədər bir sıra Şərq, o cümlədən Azərbaycan mütəfəkkirləri etnosun həyat tərz, mənəvi dəyərləri, ümumiyyətlə, etnosyaradıcı səbəblərdən bəhs etmişdir (25, 106-110). XIII əsr Azərbaycan mütəfəkkiri Nəsirəddin Tusi (1201-1274) elm və fəlsəfə tarixində bir sıra kəşflər etdi. O, ilk dəfə etnosun yaranma və yaşam səbəblərini bütöv bir sistem halına gətirməklə etnologiyanı müstəqil elm kimi formalaşdırdı. N. Tusi “Əxlaqi-Nasiri” əsərində fəlsəfə elminin bir sıra müddəalarını zənginləşdirməklə bərabər, ilk dəfə sistem nəzəriyyəsi yaratdı və onun əsasına toplumun yaranma səbəblərini aşkar etdi. Toplumu “icma”, onu yaradan səbəblərdən bəhs edən elmi isə “ictimaiyyat” elmi adlandırdı (32, 174-178). N. Tusidən sonra yaşamış Azərbaycan mütəfəkkirlərinin əsərlərində müəyyən səviyyədə, pərakəndə olsa da, etnosdan bəhs olunmuşdur. Lakin XVIII əsrdə bütövlükdə İslam Şərqində, o cümlədən Azərbaycanda elm və fəlsəfə, mədəniyyət süqut etdi, elmin inkişafı Avropaya keçdi. XVIII əsrin birinci rübündən Avropada digər elmlərlə bərabər, tarix elmi də sürətlə inkişaf etdi, onun etnologiya adlanan yeni sahəsi N. Tusi və digər Şərq mütəfəkkirlərinin əsərlərindən istifadə edilməklə yarandı (9, 9-16). XVI-XVII əsrlərdən Avropa alimləri adını çəkmədən Şərq alim və filosoflarının elmi kəşflərini öz adlarına çıxmağa başladılar. Onlardan biri də N. Tusi idi. Avropa alimləri N. Tusinin

riyaziyyat, astronomiyaya dair elmi müddəaları ilə bərabər etnos haqqında təlimini də mənimsədilər (25, 110-116).

XIX əsrin əvvəllərində Azərbaycan Rus imperiyasının əsarəti altına düşməsinə baxmayaraq, A. A. Bakıxanov, M. F. Axundov, Ş. C. Əfqani, Ə. Ağaoğlu, Ə. Hüseynzadə, M. Ə. Rəsulzadə etnosun tərəqqi və tənəzzül qanunlarını Şərqə məxsus orijinal bir yolla aşkarlamaqla etnoloji fikri ardıcıl olaraq inkişaf etdirirdilər (25, 124-169).

1917-ci il Oktyabr çevrilişi ilə hakimiyyətə gələn marksist-bolşeviklər Kommunist Rus imperiyasında cəmiyyətin inkişafı haqqında marksizmdən başqa bütün elmi-nəzəri müddəaları inkar və qadağan etdilər. Hətta etnos terminini qadağan etdilər (13, 117-122). Marksist materializminə görə, iqtisadiyyatdan törənən bütün ictimai münasibətlər və bu münasibətlər bazis üzərində üstqurum olan ideoloji münasibətlərə bölünmüşdür. Bütün maddi münasibətlər üçün ümumi cəhət ondan ibarətdir ki, bunlar əvvəlcədən insanların şüurundan keçmədən formalaşır, ictimai münasibətlərin digər növlərinə nisbətən ilkindir (33, 235). Əslində Kommunist Rus imperiyası ictimai elmlərində heç marksizm də hakim ideologiya olmamış, elm adı altında ardıcıl müstəmləkəçilik, etnosid və assimilyasiya siyasəti yeridilmişdi. Təsadüfi deyil ki, Kommunist Rus imperiyasının hakimiyyəti illərində Azərbaycan “Etnoqrafiya” elmində ancaq maddi istehsal sahəsindən bəhs edilmiş, Azərbaycan xalqı fiziki “iş adamı” kimi təqdim edilmiş (34, 4, 52-53, 96-97, 105), “xalqın manqurtlaşdırılması siyasəti” yeridilmişdir (35, 5). Etnologiya elminin predmeti etnos – onu yaradan, tərəqqi və tənəzzülünü doğuran varlıqlar sistemi olduğu halda, Azərbaycan sovet etnoqrafiyasında onun probleminə bir dənə də olsun məqalə həsr olunmamışdı. Azərbaycan etnosu, onun etnogenezi, etnik tarixi, sosial-mənəvi strukturu, mənəvi dəyərlər sistemi, keçdiyi tarixi etnomənəvi yol tədqiqat obyektini seçilməmişdi. Elə bu səbəbdən də Azərbaycan Sovet etnoqrafiyasında etnosun etnomənəvi sisteminin dəyər və normalarını ifadə edən terminlər yaranmamışdır. Dilçi İ. Məmmədovun doktorluq dissertasiyasının məzmununu ifadə edən “Azərbaycan dilinin etnoqrafik leksikası” (B., 2009) adlı monoqrafiyasında etnosun mənəvi strukturunu, dəyər və normalarını ifadə edən bir dənə də olsun termin aşkarlanmamışdır.

Problemə konkret cavab verək: “etnos” termini ilk dəfə harada yaranmış, hansı mənəni ifadə etmiş, nə zaman elmi məzmun almış, onun elmi məzmununda etnos necə ifadə olunur?

Hələ antik dövrdə yunanlar özlərindən başqa onlardan olmayan, adəti, etiqadları, həyat tərz, dəyərləri ilə fərqlənən digər tayfa və xalqları etnos

adlandırdılar. Tədricən termin ümumən “xalq” mənasında işlənməyə başladı. Sonradan “etnos” termini Avropada xalqı müxtəlif cəhətdən dəyərləndirmək mənasında fasiləsiz işləndi. Nəhayət, XIX əsrdə Avropada toplumun bütün tarixi formaları etnos tarix elminin yeni yaranan, xalqı əvvəlki dövrlərlə müqayisədə fərqli yeni metodlarla öyrənən sahəsinə etnologiya adı verildi (**8, 8; 13, 41**).

Etnologiya elminin yarandığı çağdan Avropada etnosun ilkin təşəkkülü və inkişaf qanunauyğunluqları haqda fəlsəfə, etnopsixologiya, biologiya sahəsində çoxlu əsərlər və müxtəlif nəzəriyyələr yarandı. Eyni bir obyektin, predmetin tədqiqində fərqli nəticələr alınmasının, nəzəriyyələr yaranmasının obyektiv səbəbləri ondan ibarətdir ki, problemə müxtəlif aspektdən yanaşıldı, fərqli səbəblər əsas götürülürdü, etnososial inkişafın müxtəlif səviyyələri və məqamları tədqiqatə cəlb olunur və başqa bu kimi səbəblər etnosun yaranması və inkişafının qanunauyğunluqları haqqında fərqli baxışlar, nəzəriyyələr doğururdu. Digər subyektiv səbəb isə Avropa alimlərinin hakim millətçilik şovinizmi, irqçiliyi idi. Bilərəkdən xalqların tarixi, onların yaşam qanunu haqqında saxta mülahizələr, ideyalar irəli sürülür, elm adından manipulyasiya edilirdi. Bunun ən iyrənc, şərəfsiz nümunəsi Kommunist Rus imperiyasında yalnız tarix və etnologiyanın deyil, humanitar adlandırılan bütün ictimai elmlərin – zəkanın sürükləndiyi, məcbur edildiyi cinayətkar vəziyyət idi (**13, 41-59; 25**).

İstər biosfer və istərsə də sosial-mənəvi varlıq həmişə azsaylı güclülərin, dominatların hesabına özünəməxsusluğunu qoruyaraq yaşayır. Sovet imperiyası, təfəkkür həbsxanası Nikolay Sergeyeviç Qumilyovun və onun xanımı Anna Andreyevna Axmatovanın iradəsini qırıb təfəkkürlərini poza bilmədikləri kimi, övladları Lev Nikolayeviç Qumilyovun da iradəsini qıra bilmədi, onun təfəkküründə etnosu baş-ayaq, istədiyi kimi düzə bilmədi. Ondördillik həbs və sürgündən sonra o, etnos haqqında nəzəriyyəsini yaratdı, Rus imperiyasının Avrasiya xalqlarının yeni nəsillərindən gizlətdiyi mükəmməl tarixini yazıb onların yeni nəsillərinə, dünya xalqlarına təqdim etdi. L. N. Qumilyovun nəzəriyyəsində müəyyən ərazidə tarixi prosesdə insanların vahid dil, mədəniyyət əsasında formalaşan mənlik şüuruna və özünü adlandırmaya (etnonimə) “biz” və “onlar” deyə özünü başqalarından fərqləndirən birliyi etnos kimi dəyərləndirilir. Göstərilən mənəvi keyfiyyətlərə malik qəbilə, tayfa, xalq və millət etnos kimi qiymətləndirilir. Baxmayaraq onlar ictimai inkişafın müxtəlif pillələrində dururlar (**3, 18**). L. N. Qumilyovun bu nəzəriyyəsi son nəticədə həm Kommunist Rus imperiyasında, cüzi fərqlərlə, müxtəlif aspektlərin bir

qədər fərqli izahı ilə həm də dünya etnologiyasında qəbul olundu (4, 172; 5, 8-9; 6, 5; 7, 134-137; 8; 9, 78-93; 10, 70-88).

L. N. Qumilyovun yaradıcılığında, onun bütün nəzəri müddəalarının təməli əsaslandırılan “Etnogenez və yerin biosferi” adlı əsərində başlıca olaraq orta əsrlərdə formalaşmış, yaranmış etnoslardan bəhs olunur, ən qədim və qədim dövrə az ekskurs edilir. L. N. Qumilyov xəbərdarlıq edərək göstərir ki, etnosun yaranmasının vahid forması, üsulu yoxdur, zaman, məkan, tarixi tale, müxtəlif sosial-iqtisadi, siyasi-ideoloji və b. səbəblərin təsiri altında etnoslar fərqli proseslərdə formalaşırlar. O, yazır: “Qəbilə quruluşu olmadan keçinmək mümkündür. Bir çox etnoslar qəbilə və nəsilərə bölünür. Bu bölgünü etnosun mütləq əlaməti, yaxud heç olmasa, onun yaranmasının ilkin mərhələsi, nəhayət, etnosun özünün meydana çıxmasının sələfi olan kollektiv forması saymaq olarmı? Əlimizdə olan mötəbər material imkan verir deyək ki, yox!

İlk növbədə, heç də bütün müasir xalqlarda qəbilə və tayfa bölgüsü yoxdur, yaxud mövcud olduğu müddət ərzində də olmayıb. İspanlar, fransızlar, italyanlar, rumınlar, ingilislər, osmanlı türkləri, velikoruslar, ukraynalılar, skiflər, yunanlar (ellinlər yox) və bir çox başqaları belələrinə nümunədir. Əvəzində klan (nəsil, tayfa) sistemi keltlər, qazaxlar, monqollar, tunquslar, ərəblər, kürdlər və bir sıra digər xalqlar da qalmaqdadır”.

O, şərhinə davam edərək yazır: “Klan sistemini daha erkən mərhələ saymaq çətindir, çünki monqollardan min, qazaxlardan isə 1200 il əvvəl meydana çıxan bizanslılar, yaxud Sasani farsları nəsil və fratialsız çox gözəl görünürdülər. Əlbəttə, təxmin etmək olar ki, qədimdə qəbilə quruluşu hər yerdə bərqərar olub. Lakin bu əslində də belə olmuşsa da, belə bir ehtimalı xalqların (etnoslar) tarixçinin gözü önündə meydana çıxdığı dövrə tətbiq etmək olmaz. Ən düzgünü “qəbilə-tayfa-xalq-millət” sxeminin ictimai inkişafa aid olduğunu, yəni başqa müstəvidə yerləşdiyini etiraf etmək olardı” (3, 76-77).

Azərbaycanda vahid mədəniyyətə, dilə, etnik mənlik şüuruna və etnonimə malik etnosun tarixin hansı mərhələsində necə təşəkkül etməsi sualını dünya elmində etnosun ilkin təşəkkülü haqqında elmi-nəzəri müddəalara əsasən cavablandırmaq.

Azərbaycanın ilkin qəbilə və tayfaları dünyada yaranan ilk insan əcdadı və nəslinin bir hissəsi olmaqla tarixdə yaranan ilkin etnoslardan biri olması barədə dünya tarixşünaslığında yetərinə bəhs olunduğundan, problemin bu aspektinə təkrar qayıtmağa tədqiqatımızın və oxucunun

ehtiyacı yoxdur. Ancaq konkret olaraq etnosun yaranmasını şərh edəcəyik, onu doğuran mənəvi və etnososial prosesdən bəhs edəcəyik.

Dünya elmində insanın mənşəyi haqqında iki mülahizə var. Birinci mülahizəyə görə: insan yaranışdan insan olmuş, tarixi inkişaf prosesində o, təfəkkürcə, şüurca yüksələn xətlə inkişaf edib dəyişmiş, müdrikləşmişdir. İkinci mülahizəyə görə: “bacarıqlı insan” adlandırılan pitekanthrop, meymuna bənzər “Homo habilis” nəslinin heyvandan ayrıldığı, daşdan əmək aləti hazırlamaq üçün, xüsusi daşıqlama üsulunun tətbiqi ilə, “ilk əmək aləti hazırlanmasından etibarən, insanın həyat fəaliyyəti və onun ilk əmək fəaliyyəti başlanır. Bu vaxtdan insanlığın tarixi yaranır” (37, 26-51). Bu mülahizəni təkzib edən yetərincə əsaslı faktlar vardır. “Əvvəla, elmdə təkamül gedişində və yaxud süni seleksiya yolu ilə bir növdən digərinə keçilməsini göstərən çoxlu faktlar bəllidir. Xüsusilə də müasir genetikanın nailiyyətləri bunu təsdiq edir. Lakin elm qədim insanabənzər canlılar və insan (kormanyon) arasında keçid vəsiləsini bu günə qədər tam aşkar etməmişdir. Bundan əlavə, məlumdur ki, neandertal adam qədim insanın kromanyonla bir dövrdə yaşamış başqa növüdür. Ehtimal olunur ki, neandertal elə kromanyon tərəfindən məhv edilmişdir. Beləliklə, primatlar ilə insan arasında ayrılıq nəinki azalmır, əksinə, artır. İnsanın mənşəyinin əmək nəzəriyyəsinin başqa bir mübahisəli tərəfi də vardır. Bu, insan əcdadlarının ətraflarının adaptasiyaya uğrayaraq dəyişməsinə aiddir. Məsələ bundadır ki, belə dəyişilmə qəbul edilərsə də elə bir xüsusi əhəmiyyət kəsb etmir. Belə ki, ətrafların dəyişilməsi (məsələn, əlin barmaqlarının), pəncənin dəyişməsi, dik yeriməni təmin edən pəncənin, dabanın yüksəlməsi ilə birləşməli idi. Bunlara əlavə olaraq, həm də onu göstərmək olar ki, bel sütünunun, udlağın, çənənin, başın, dişlərin, daxili orqanların dəyişilməsini də təkcə uyğunlaşma izah etmir. Nəhayət, psixikanın və beynin dəyişilməsi və inkişafını adaptasiya (uyğunlaşma) hesab etmək dəqiq deyildir. Əgər bu belədirsə, onda ibtidai insan özünün müasir insandakından, demək olar ki, fərqlənməyən beynini necə əldə etmişdir” (38, 263-264). “Görünür, insanın mənşəyi bioloji tələbatdan keyfiyyətə yeni tələbata keçilməsinin məhsuludur. İnsan öz bioloji tələbatını dəyişə bilmir, sosial tələbatlar isə onun həyat tərzindən törəmədir. Beləliklə, insanın praktiki həyat fəaliyyəti üsulu onların tələbatlarını həm keyfiyyətə və həm də kəmiyyətə dəyişdirir” (38, 264). İnsanın mənşəyi haqqında “əmək nəzəriyyəsi” təkzib edən bu mülahizələrdə bütünlüklə razıyıq. Əmək nəzəriyyəsinin yaradıcısı, proletariatu bu nəzəriyyə ilə manipulyasiya edən K. Marks istehsal tarixi haqqında elə ilk müddəası ilə onu bütün incəliyinə qədər

tənzib etmişdir. O, insanın istehsal fəaliyyəti haqqında yazırdı: “Hörümçək toxucunun əməliyyatını xatırladan bir əməliyyat icra edir, bal arısı da mumdan şan qayırması ilə bəzi memar adamları utandırır. Lakin ən pis memar da ən yaxşı bal arısından lap əvvəldən bununla fərqlənir ki, memar hələ mumdan şan qayırmazdən əvvəl bunu öz beynində qayıdır - hazırlamış olur. Əmək prosesinin sonunda alınan nəticə artıq bu prosesin əvvəlində insanın təsəvvüründə, yeni ideal surətdə mövcud olur. İnsan nəinki təbiətin verdiyi şeyin formasını dəyişdirir, təbiətin verdiyi şeydə öz şüurlu məqsədini də həyata keçirir, bu məqsəd bir qanun olaraq insan fəaliyyətinin üsulunu və xarakterini müəyyən edir” (39, 33-34). K. Marks, F. Engels bütün yaradıcılıqları boyu, dönə-dönə təkrar etmişlər ki, yalnız məqsədyönlü, şüurlu əmək, yaradıcı əməkdir. Digər fəaliyyət formaları kortəbii güc tətbiqindən başqa bir şey deyildir. Belə fəaliyyət formaları yaradıcılıq doğura bilməz.

K. Marksın hər bir maddi yaradıcılığın ideya yaradıcılığından başlanması haqqında yuxarıda istinad etdiyimiz mülahizəsini sovet alimlərindən A. F. Losev və İ. D. Qaçev (yəqin ki, başqaları da var, biz onların yaradıcılığı ilə tanış deyilik) konkret faktlarla izah edərək əsaslandırırırlar ki, adi bir dəyənəyin, daş çapacağın əldə olunması üçün onu tanımaq və fərqləndirmək lazımdır. Bu əşyaları başqalarından fərqləndirib, xüsusi fəaliyyət vasitəsi kimi istifadə etmək ilkin yaradıcılıq ideyasının səviyyəsinin göstəricisidir (23, 14-15; 40, 14). Göründüyü kimi, alim hər bir şəraitdə alimdir. Z. M. Bünyadovun sözləri ilə desək, “statologiya”, tutuquşuluq, istedadsızlıq, imperiyanın əsarət altına saldığı xalqlar üçün yaratdığı elmi manipulyasiyanın göstəricilərindən başqa bir şey deyildir.

Tarixdə təsadüflər nəinki tək-tək adamların, bütövlükdə insan əcdadının, millətlərin həyatında çox böyük dəyişikliklər, yaradıcılıq mənbəyi olmuşdur. Mütərəqqi inkişafı, mədəniyyəti 100 min illər sürətləndirmişdir. Misal üçün ibtidai insanın odla ilkin tanışlığı, ondan istifadə imkanı bütünlüklə təsadüfi idi. İbtidai insanın təfəkkürünün inkişafına odla tanışlıq, oddan istifadə qədər inqilabi təsir göstərən ikinci bir təsir olmamışdır. Bu cəhətdən Azıx mağarası sakinlərinin qədim paleolitdə, e. ə. 700-cü minillikdə odla təsadüfi tanışlığı onun mənəvi inkişafını qat-qat sürətləndirməklə sosial varlığa çevrilənlərin birincilərindən olmasının elə birinci səbəbi idi.

Kommunist Rus imperiyasının əsarət altına aldığı xalqlara 1947-ci il direktivində “Rəhbər kadrlar, tarixçilər, elm və tədris müəssisələrinin kadrları “Xalqın aşağı təbəqəsinə aid, ixtisasına uyğun dərin biliklər almağa

yox, ancaq diplom almağa marağı olan, özünü düşünən, öz işi ilə məşğul olan”, “problemi təhlil edə bilməyən”, “milli ruhdan məhrum”, bacarıqsız”, “təşkilatçılıq bacarığı və xalq arasında nüfuzu olmayan” adamlardan seçilib təşkil edilsin. Sənəddə “İbtidai və xüsusi məktəblərdə (ancaq hər şeydən qabaq orta və ali təhsil müəssisələrində) milli ruhlu müəllimləri kənarlaşdırmaq”, “bütün vəzifələrə bizim xüsusi xidmətlərimizlə əməkdaşlıq edən adamları təyin” edin, (42) direktivi ilə bütün tariximiz təməmindən saxtalaşdırılmış, mütəxəssis olmayanlar üçün qavranılması, başa düşülməsi mümkün olmayan, milli ruhu qidalandırmasına imkan verməyən süni fikir yığınınına çevirmişdir.

Materialist nəzəriyyəni əsas tutan alimlər müasir insan nəslinin bacarıqlı insan “Homo habilis” adlandırdıqları əcdaddan başlanması qənaətindədirlər. Övvəllər elmdə bacarıqlı insan (Homo habilis) adlandırılan nəslin yaşının 3 milyon il olduğu güman edilirdi. Lakin son elmi tədqiqatlar bu rəqəmin 6 milyon il olduğunu göstərir (II, 108-113). Dünya tarixşünaslığında, eləcə də Vətən tarixşünaslığında üst paleolitə qədər (e. ə. 35-12 minilliyə qədər) hələ dilin, sosial-mənəvi normaların mövcud olmadığı, sürü adlandırılan, əslində elə heyvan sürüsü kimi də yaşayan, bütün münasibətləri heyvanlarda olduğu kimi instiktə əsaslanan məməlilərin bir növü yanlış olaraq bəzən insan, onun tarixi isə insanlıq tarixi adlandırılır, çox az hallarda, düzgün olaraq, bu növ insan əcdadı, onun tarixi də insan əcdadının tarixi adlandırılır. Fikrimizcə, son adlandırma düzgündür. Dilin, sosial-mənəvi normaların mövcud olmadığı, bütün münasibətlərin instiktiv heyvani davranış normalarına əsaslanan toplumun həyatı insan həyatı adlandırıla bilinməz. Bu toplumun insan əcdadı olmasına istinad edərək onların dilə, sosial-mənəvi normaların yaranıb məişətə daxil olması dövrünə qədərki tarixi insan əcdadı termini və ya anlayışı ilə ifadə olunması düzgün, obyektiv dəyərləndirmə kimi qiymətləndirilməsi məqbul hesab edilməlidir.

Varlığın bütün sahələrini öyrənərkən onun ümumi qanun və qanunauyğunluqları və ümumilər daxilində olan xüsusi qanunları, özünəməxsusluqları birinci olaraq diqqət mərkəzində saxlanılmalıdır. Ona görə ki, varlığın ümumi, hamı üçün eyni görünən, həqiqətən də eyni məzmunlar ifadə edən ümumi, qanun və qanunauyğunluqların məhsulu olduğu kimi, fərqliliklər, özünəməxsusluqlar onun daxilindəki xüsusi qanun, qanunauyğunluq və proseslərin məhsuludur, nəticəsidir. Bunları nəzərə almaq sosial varlığın, etnososial proseslərin tədqiqi zamanı daha vacibdir. Çünki ümumi qanunlar sosial sistemlərdə getmiş ümumi prosesləri

aşkar etdiyi kimi, xüsusi qanunlar onların eyni cins və ya növ daxilindəki fərqlilikləri, özünəməxsusluqları yaradır. Etnososial proseslərin öyrənilməsi zamanı problemin, prosesin bu incə xətti vasitəsi ilə tədqiqatçı qonşuluqda, təmasda yaşayan iki etnosun fərqliliyini yaratmış, doğurmuş mənəvi, təbi-coğrafi, etnososial, iqtisadi-siyasi və b. səbəb və prosesləri görə, aşkar edə bilər.

Avropada tarix elminin tarixi xətti zamana görə b. e. ə. arxeoloji dövrləşdirməsi və bizim eramın sosial-siyasi hadisələrinə uyğun dövrləşdirməsi bütövlükdə bəşəriyyətin, ayrı-ayrı ölkə və xalqların müəyyən tarixi zamanda inkişaf səviyyəsini bilmək və qiymətləndirmək üçün çox faydalıdır. Təəssüf ki, bəzən Avropanın hakimimillətçilik ideologiyasına mənsub tarixçiləri bəzən də Şərqi əsarət və despotik təzyiqi altında azadlıq ruhunu itirmiş tarixçiləri, bəzən də imperiyaların seçib yetişdirdiyi nəzəri təfəkkürdən və milli mənlilik şüurundan məhrum tarixçiləri hadisələrin mahiyyətini açmadan onu süni olaraq dövrə, hakim ideologiyaya və b. qeyri-obyektiv proseslərə uyğunlaşdırırlar. Acı olsa da, bu üsulun vətənimizin tarixşünaslığında hələ də yetərincə mövcud olduğuna şahidlik.

Elmi tədqiqatlar Azərbaycan ərazisində dördüncü dövrü əhatə edən bəşəriyyətin bütün biososial inkişaf mərhələlərinin təbii və mədəni proseslərini özündə ehtiva etdiyini göstərir (**16, 54-79; 43, 6; 11; 44; 45; 46**). Elə bu səbəbdən Azərbaycanın bütün bölgələri paleolit məskənləri, abidələri ilə zəngindir (**11, 7-8; 16, 54-79**). Hələ paleolit dövründə Azərbaycanın bütönlüklə insan əcdadı ilə məskunlaşması onun bəşəri sivilizasiyanın ilkin beşiklərindən birinə çevrilməsinə, insanlığın mənəvi dünyasının təməl inam və etiqadlarını, norma və dəyərlərini yaradan ocaqlardan biri olmasına imkan vermişdi. Azərbaycanın paleolit abidələri arasında Quruçay mədəniyyəti, Azıx, Tağlar abidəsi bütün Zaqafqaziya və Yaxın Şərqdə mədəni-mənəvi səviyyəsinə görə ən güclü mədəni-mənəvi təsir gücünə malik mədəniyyət mərkəzi olmuşdur (**48; 43, 5, 18; 11, 63-69; 45, 48; 46, 215-216**).

Azərbaycanın Quruçay mədəniyyəti, Azıx abidəsində insan əcdadının – Homo habilis – bacarıqlı insanın əmək aləti, daş çapacağq hazırlaması, ilk istehsal tarixi e. ə. 1,5-1,8 milyon il bundan əvvəl başlayır. Homo habilisin bütün varlığı dövründə istehsal prosesində göstərdiyi “şüurluluq” səviyyəsi qartalın, durnanın uzaq məsafədən dağın zirvəsinə, hündür ağacların şah budağı üzərinə lazımi ölçüdə çubuqlar daşıyıb orada özünə yuva qurması, qartalın iri ov heyvanlarının mil sümüklərini müəyyən hündürlükdən daşın

üzərinə buraxmaqla onu sındırıb içərisindəki iliyini yeməsi, canavarın özündən qüvvətli rəqiblərini aldatmaq üçün bədənini rəqibinin yaxşı görə bilmədiyi əşyalara bənzətməsi, özünə yaşayış yeri qurması, və yaxud gündəlik təkrar etdikləri ovçuluq fəaliyyətləri canavarın, bəbirin, pələngin, şirin, tülkünün və b. heyvanların ovçuluq fəaliyyətindən ölçülü-biçili, planlı deyildi. Onun daş çapacaq istehsalı qartalın sümükdən iliyi çıxarması əməliyyatından və ya dəyənəkdən hücum və ya müdafiə silahı kimi istifadə etməsi şimpanzenin eyni məzmunlu fəaliyyətindən yüksək əməliiat deyildi. Homo habilis yaradıcı təfəkkürə malik olmadığı üçün, yaradıcı fəaliyyətə də malik deyildi. O hələ şüur səviyyəsində, bütün əşyaları, bütün heyvan və s. varlıqları mahiyyətinə görə bir-birindən fərqləndirə bilmirdi. Biz və bizdən olmayanları fərqləndirmək təşəbbüsündə də varlıqlar arasında fərqliliyi dərk edə bilmədiyindən daha çox eyniliklər “tapırdı”. Elə bu səbəbdən də özünü başqa varlıqlardan fərqləndirə bilməyən sürülərdən biri özünü daha çox təmasda olduğu ayı, digəri qurd, başqası qartal, başqa birisi ağac və s. əşyalarla eyniləşdirirdi. Özünü bu heyvan, bitki və ya əşyanın nəslə, törəməsi hesab edirdi. Beləliklə, totemləri və əcdad kultlarını yaradırdılar (15, 60-61; 22, 100-101; 23, 7-22; 11, 129-144; 21, 39-56). Mifoloji ədəbiyyatda tədqiqatçılar yaranma tarixi nöqteyi-nəzərən totemizmi, fetişizmi və animizmi fərqlə sıralamışlar. Bizcə, bu, hər-hansı predmeti qiymətləndirərkən ona aid eyni zamanda paralel doğan münasibətdir, onun paralel mahiyyətləndirilməsidir. Belə ki, totem müqəddəs əcdadıdır, fetişləşmiş müqəddəsdir, ruhlandırılmış əcdaddır, varlıqdır. Predmetə bir qədər diqqətlə yanaşdıqda bütün fetişləşmiş müqəddəslərdə kultlaşma və antimistləşmənin eyni dərəcədə ifadə olunduğunu görə bilərik. Elm tarixindən göründüyü kimi “totemizm”, “fetişizm”, “animizm” XIX əsr tədqiqatçılarının ibtidai-icma cəmiyyətinin inam və etiqadlarını müxtəlif aspektdən adlandıran terminlərdir (14, 142-166).

Təəssüf ki, mifologiya elmində mifoloji təfəkkürün inkişaf mərhələləri haqqında dəqiq bölgü yoxdur. Qədim paleolitdən ata xaqanlığa qədər insan əcdadının özünü zamansız və məkansız qapalı xətt (dairə) üzrə təbiətlə eyniləşdirməsi, özünü təbiətin bir hissəsi hesab etməsi göstərilir. Bu müddəə dünya elmində qəbul edilmişdir (22, 100-101). Tədqiqatçılar totemizmin, fetişizmin, allahların yaranmasının qədim paleolitdən başlayıb sinifli cəmiyyətə qədər davam etməsi qənaətindədirlər və paleolit dövrü mağaralarında heyvanların kəllə və başqa sümüklərinin xüsusi toxunulmaz yerdə saxlanmasını, üzərində edilmiş xüsusi nişanları, xətləri totemik görüşlərlə izah edirlər (11, 129-144; 14; 15; 21; 22; 23; 40; 48). Paleolit

abidələrində, xüsusən qədim paleolit və mustye düşərgələrində aparılmış arxeoloji tədqiqatlar totemik görüşlərin fərqli inkişaf səviyyəsində getdiyini göstərir. Qədim paleolit və mustye abidələrində ayı və digər heyvanların kəllə və digər sümükləri üzərində edilmiş nişanlar, ayı və digər heyvanların kəllə sümüklərinin xüsusi yerlərdə, xüsusi formalarda qoyulması və saxlanması totemik görüşləri, ilkin inam və etiqadların göstəricisi və səviyyəsi kimi qiymətləndirilir Azıx mağarasında ayının kəllə sümüyündə edilmiş nişanlar, ayı kəllələrinin mağaranın daha toxunulmaz yerlərdə xüsusi düzülüşlə saxlanması bu dövrün dünyanın eynitipli hadisələri ilə müqayisədə Azıx sakinlərinin mifoloji təfəkkürünün yüksək səviyyədə olduğunu göstərir (**11, 48-49, 136-138; 48, 44-53**).

Azıx mağarasında alt paleoliddən başlayan əmək fəaliyyəti, bu dövrün əmək alətləri ilə mustye dövrünün daş və sümük alətləri ilə müqayisədə onun xeyli təkmilləşdiyini, daha təkmil yeni alətlər yaradıldığını göstərir. Bu, Quruçay sakinlərinin məhsulu idi. İnsan əcdadının dərk etmə, dəyərləndirmə istiqamətində inkişafında odla tanışlıq, F. Engelsin sözləri ilə desək, “nəhəng, öz əhəmiyyətinə görə, demək olar ki, ölçüyəgəlməz” təsir göstərdi. Odun mahiyyətinin dərk edilməsi, onun qorunub - saxlanması və istifadə qaydalarının yaradılması insan əcdadının beynində məntiqi təfəkkürün yaranmasının təməlini qoydu. Həyat, yaşamaq uğrunda mübarizə, odun mahiyyətini dərk etməyi, onu qoruyub - saxlamağı, istifadə etmək qaydalarını öyrənməyi ona diqtə edirdi.

İnsan əcdadının odla ilkin tanışlığı təsadüf idi, taleyin yaşamaq uğrunda mübarizədə ona bəxş etdiyi ən mükəmməl silah idi. Azıx sakinləri də Avrasiyada odla ilk tanış olan insan əcdadlarındanndır. O, ilk dəfə qədim paleolitə erkən aşel mərhələsində odla tanış olmuş, oddan sistemli istifadə etmək sirlərinə yiyələnə bildiyi üçün ondan müxtəlif formalarda ardıcıl istifadə edə bilmişdi. Alt paleolit və mustye dövründə Azıx sakinləri dünyanın oddan ən sistemli istifadə edən sakinlərindən idi. Qafqaz və Yaxın Şərq paleolit mədəniyyəti üzərində üstün mədəni təsirinə imkan verən səbəblərdən biri də, bizcə, budur (**48, 44-53; 11, 19-20, 50, 63-76, 91-94, 132-144**). Artıq mustye dövrünün sonunda Quruçay mədəniyyətinin yaradıcıları ölümləri dəfn edirdilər, bu da onların təfəkkürünün inkişafının göstəricisidir (**11, 57**).

Tədqiqatçılar Quruçay mədəniyyəti sakinlərinin “təşəkkül tapmaqda olan nitqə”, “say və hesablama” haqqında müəyyən təsəvvürə malik olduğunu yazırlar (**11, 134-135; 51, 9-16**). Dilçilərin mülahizəsinə görə, alt Paleolit və mustye dövrü insan əcdadları “hissi əyani təfəkkürə malik idi”,

“başqa canlılar kimi kəsik-kəsik qışqırıqlarla” bir-biri ilə əlaqə saxlayırdılar. Birgə fəaliyyət tədricən eşidilən səsin mahiyyətini anlamaq imkanı yaratmışdı. Lazımı mənalara bu cür müəyyən səslərlə mənimsənilmişdir. Başqa canlılardan fərqli olaraq, insan rəngarəng səslər tələffüz edə bilmiş və onların birləşmələri tədricən söz şəklində formalaşmışdır. İnsan zərurət nəticəsində elə əşyaları adlandırmalı olmuşdu ki, onlarla daim əlaqədə olmuş, həmin əşyaları öz məişətinə daxil etmişdi. Dil tədricən, yavaş-yavaş inkişaf etmişdir” (51, 15-16; 15, 60-61).

Alt Paleolit dövrü əmək alətləri ilə orta Paleolit dövrü əmək alətlərinin müqayisəsi son dövrün əmək alətlərinin kifayət qədər təkmilləşdiyini göstərir. Həmçinin oddan istifadə, şəraitə uyğun olaraq müxtəlif formalı ocaq qurmaq, odu qoruyub - saxlamaq qabiliyyəti, ölümlərin dəfn edilməsi və b. fəaliyyət formaları Quruçay sakinlərinin təfəkkürünün inkişafını göstərir. Lakin onların birgəyaşayış formasının sürü, əmək fəaliyyətlərinin ovçuluq və yığıcılıq olması Quruçay sakinlərinin hələ sosial-mənəvi sistem yarada bilməməsinin, fəaliyyətlərində, münasibətlərində instiktlərin hakim olduğunu bildirir. Orta Paleolit – mustye dövrü Azərbaycan ərazisindəki sürü icmalarında insan əcdadının təfəkküründə varlığın dərk edilməsi istiqamətində təbii bir inkişaf gedirdi. Onlar özlərini və varlığın bütün formalarını mənəviləşdirir, ruhlaşdırırdı. Bu mənəvi proses insan əcdadını bioloji varlıqdan mənəvi varlığa keçməsinin mənəvi bazasını yaradır və hazırlayırdı. Əks təqdirdə instiktiv fəaliyyətin hakim olduğu sürü icmasından qəbilə icmasına keçmək mümkün olmazdı. Bu cəhətdən orta Paleolit son dövrünün sürü icmasından qəbilə icmasına keçid mərhələsi kimi qiymətləndirən tədqiqatçıların mövqeyi obyektiv və məqbul hesab edilməlidir.

Tarixşünaslıqda orta Paleolitdən üst Paleolitə keçid dövrünü bəzi müəlliflər e. ə. 40-cı minilliyə, bəziləri isə e. ə. 35-33-cü minilliyə aid edirlər. İnkişafın qeyri-bərabərliyi təbiətin və cəmiyyətin ümumi qanunlarındanır. Paleolit və mustye dövründə bir neçə dəfə iqlimdə baş verən dəyişiklik, müxtəlif ərazilərdə fərqli səviyyədə keçməsi və b. səbəblərdən antropogenez zonasında insan əcdadının mənəviləşməsi istiqamətində inkişaf fərqli getmişdir.

Azərbaycanda paleolit dövrünün tədqiqatçıları M. Hüseynov və Ə. Cəfərov orta Paleolit e. ə. 35-ci minillikdə başa çatıb və e. ə. 35-33-cü minillikdə üst Paleolit dövrünün başladığını yazırlar (16, 69). 1994-cü ildə nəşr olunmuş “Azərbaycan tarixi” dərsliyində “Paleolit son mərhələsi” təxminən 40-30 min il əvvəl (49, 23), 1996-cı ildə nəşr olunmuş

“Azərbaycan tarixi” dərslində isə “üst paleolit təxminən 40 min il əvvəl” (50, 14) başladığını yazır.

Nəzərə alsaq ki, M. Hüseynovun rəhbərliyi ilə aparılmış Quruçay mədəniyyətinin arxeoloji tədqiqində yalnız Azərbaycan alimləri deyil, Moskva, Leningrad (Sankt-Peterburq) və Fransanın paleolit dövrü üzrə yetkin mütəxəssisləri də iştirak etmişlər, həmçinin Ə. Cəfərov Moskva, Leningrad və Fransanın paleolit dövrü üzrə mütəxəssisləri ilə əməkdaşlıq etmiş mütəxəssisdir (11, 40), onların elmi müddəaları beynəlxalq rəyə söykənir. Elə bu səbəbdən də onların qənaətləri əsas hesab olunmalıdır. Digər tərəfdən Azərbaycanda üst Paleolit dövrünün e. ə. 40-cı minillikdən başlanması mülahizəsi ilə çıxış edən müəlliflər göstərilən mütəxəssis baxışının təkzibi üçün heç bir argument gətirməmişlər. Odur ki, biz Azərbaycanda üst Paleolit e. ə. 35-ci minillikdə başlanması haqqında M. Hüseynov və Ə. Cəfərovun dövrləşdirməsini əsas götürürük.

Tədqiqatçılar Quruçay mədəniyyətini Azərbaycan və Qafqaz paleolit mədəniyyətinin əsası hesab edirlər. Həmçinin Quruçay mədəniyyətinin Yaxın Şərqdə əsas mədəniyyət ocağı olmaqla bütün region mədəniyyətinə təsir etməsini, həmçinin Orta Asiya və Türkmənistanın Xəzərsahili vilayətlərinin alt Paleolit Qafqaz və Kiçik Asiya mədəniyyəti ilə əlaqəli inkişaf etdiyini müəyyən etmişlər. Arxeoloji və paleontoloji tədqiqatlar göstərir ki, Orta Asiya mustye mədəniyyəti Yaxın Şərqlə əlaqəli olmuş, orta Paleolit neandertalı Yaxın Şərq neandertalı ilə təmasda ümumi mədəniyyət yaratmışlar. Qafqaz üst Paleolit mədəniyyətinin Orta Asiyada geniş yayılması üst Paleolit adam *Homo sapiens*in Orta Asiyaya Qafqazdan gətirdiyini göstərir (52, 22, 47-49, 57-58, 69; 44, 58-59; 45, 48. 46, 215-26; 11, 63-69; 43, 5, 18; 48; 16, 67-68, 78; 37, 28-51).

İstinad etdiyimiz arxeoloji tədqiqatlardan göründüyü kimi, Azərbaycanın Quruçay mədəniyyəti antropogenez zonası Yaxın Şərq (Qərbi Asiya), Şimali Afrika, Cənub - Şərqi Avropada ən yüksək inkişaf səviyyəsində aparıcı mədəniyyət olmuşdur. E. ə. 35-ci minillikdə başlayan üst Paleolit dövründə *Homo sapiens* (dərrəkəli insan) adlanan müasir insan tipinin formalaşması üçün daha yetkin idi. Elə bu səbəbdən də Quruçay sakinlərinin hissi-əyani təfəkkürü sürətlə inkişaf edir, dolğunlaşır, abstrakt təfəkkür, onunla birlikdə üzvlənən səsli-sözlü nitq formalaşır (11, 77-78; 51, 11-12; 53, 9-40). Təfəkkür və dilin formalaşması, fikir və mülahizələrin, ideyaların əvvəlki dövrlərlə müqayisədə yüksək, yeni mərhələsi idi (11, 77-78; 51, 9-50; 53). Quruçay sakinlərinin, mədəniyyətinin yaratdığı dil kimi təqdim etdiyimiz bu dil yalnız onların dili

deyildi, ilkin, vahid bəşəri sivilizasiya “Cənub-Şərqi Avropa, Şimali Afrika və Qərbi Asiya” sakinlərinin birlikdə yaratdıqları vahid dil idi (14, 60-61; 37, 32; 51,9-50).

Bu mülahizə dünya elmində XX əsrin 20-ci illərindən sübuta yetirilmişdir və ardıcıl təsdiq olunaraq inkişaf etdirilir. Tədqiqatımızı region arxeologiyası ilə müqayisəli aparmaqda məqsədim Vətənimizin və əcdadlarımızın bəşər mədəniyyətinin təməl yaradıcıları sırasında birincilərdən olduğunu diqqətə çatdırmaqdır.

İnsan əcdadının milyon illər davam edən təkamülü nəhayət e. ə. 35-ci minillikdə instiktiv sürü – bioloji həyat tərzindən ayrılma istiqamətində inkişaf xətti götürdü. Toplumda bioloji instiktiv münasibətləri tədricən yaranan yeni mənəvi-sosial münasibətlər əvəz etməyə başladı. Tarixi etnoloji ədəbiyyatda bu dövr anaxaqanlıqı, toplumun etnososial forması isə qəbilə icması adlandırılır. Etnososial-mənəvi münasibətlər, dəyərlər, normalar mexaniki hadisələr olmayıb, uzun müddətə formalaşan proseslərin məhsuludur. Təəssüf ki, Azərbaycan antropogenez zonasında bəşəri sivilizasiyanın mərkəzində ilkin mənəvi-sosial həyatın, mədəniyyətin yaradıcılarından olsa da, M. Hüseynov və Ə. Cəfərovun əsərlərində tədqiqatlarına uyğun olaraq problemdən qismən bəhs olunsa da, mənəvi-sosial münasibətlərin ilkin təşəkkülü və inkişaf prosesi xüsusi tədqiqat obyektı olmamışdır. Sovet tarixşünaslığının qeyri – elmi müddəaları mexaniki surətdə Azərbaycan tarixinin bütün mərhələlərinə, o cümlədən ibtidai-icma tarixinə gətirilmişdir. Ümumiyyətlə, ibtidai-icma tarixindən bəhs edən əksər müəlliflər keçid dövrlərini mexaniki hadisələr kimi təqdim edirlər ki, bu da ciddi yanlışlıqdır.

Üst Paleolit dövründə dil və təfəkkürün məntiqi istiqamətdə sürətli inkişaf istiqaməti alması, varlıq formaları (əşyaları) adlandırılması, yeni dəyərləndirilməsi prosesi gedir ki, bu da öz növbəsində cəmiyyətin mənəviləşməsi və sosiallaşmasına təsir edir, istiqamət verir.

İnstiktiv sürü icmasından qəbilə icmasına keçid birinci növbədə xaos, sərbəst cinsi əlaqəni aradan qaldırmalı idi. Təbii tələbat olan seksual münasibətə yeni məna verilməli və tənzimlənməli idi. İnsan cəmiyyətinin bu ilkin şərti kimi kəbin yarandı, qadın və kişinin instiktiv seksual münasibətləri tənzimlənməyə başladı. İlkin olaraq, qrup nikah formaları meydana çıxdı (14, 110-111; 15, 58-62). Bütün bu proses qadının hakim mövqeyi, təsiri, razılığı altında getdiyi üçün dövr də anaxaqanlıqı adlanır. Nikah ancaq qadının razılığı əsasında baş tutur, birinci olaraq onun təşəbbüsü ilə pozulurdu. Kişi də nikahı poza bilirdi. Anaxaqanlıqın bütün

mövcudluğu dövründə, nikaha girmək üçün kişi qadının qəbiləsinə keçirdi. Anaxaqanlıq dövründə qrup nikahı, qoşa nikah, ekzoqam nikah, kuzen nikah, ortokuzen nikah, krosskuzen nikah və b. nikah formaları olmuşdu. Nikah formalarının heç biri yaranan yeni nəslin hansı ataya məxsusluğunu üzə çıxara bilmirdi. Övladlar ananın qəbiləsinə aid olurdu (**14, 110-114**). Bu dövrün nikah formaları geniş və xüsusi tədqiqat tələb etdiyi üçün tədqiqatımızla bağlı bu xülasə ilə kifayətlənməli oluruq.

Sovet tarixçiləri Morqanın anaxaqanlıq – qəbilə icmasının dövləşdirilməsinə tənqidi yanaşmadan onu təkrar etmişlər (**14, 109-114; 15, 7-8**). M. O. Kosven Morqanın dövləşdirməsini cüzi dəyişdirsə də, heç bir arqument gətirmir. O, üst Paleolitdən ilkin neolitə qədər olan dövrü anaxaqanlıqın birinci mərhələsi, inkişaf etmiş neolitdən son neolitə qədər mərhələni isə inkişaf etmiş anaxaqanlıq dövrü kimi qiymətləndirir (14, 109-110). Üst Paleolitdən Tunc dövrünə qədər mövcud olan anaxaqanlıq dövrünün belə bir bölgüsünün heç bir elmi əsası yoxdur. Yalnız marksizmə istinad edən sovet tarixçiləri tarixi istehsalın səviyyəsi, əmək alətlərinə görə dövləşdirirlər. Göründüyü kimi, sovet tarixçilərinin bu bölgüsü heç istehsal tarixi ilə də uzlaşmır.

Bildiyimiz kimi, istehsal təsərrüfatına keçid tarixi e. ə. 12-ci minillikdə mezolit dövrüdür. Anaxaqanlıq dövrünün üçdə iki hissəsində istehsal təsərrüfatı mövcud olmamışdı. M. O. Kosven özü dövləşdirdiyi mərhələnin birincisində təsərrüfatın yığıcılıq, ovçuluq və primitiv balıqçılıqdan ibarət olduğunu yazır (**14, 109**). Göründüyü kimi, mezolit dövrünə qədər anaxaqanlıq dövrü qəbilə icmasının təsərrüfat həyatında hər hansı yenilik baş verməmişdi. Paleolit dövrü tədqiqatçıları bu dövrdə daş əmək alətlərinin sürətlə təkmilləşməsindən bəhs edirlər. Bu dövrün yenilənmiş əmək alətləri ilə birlikdə, qadınla kişi arasında yaranmış əmək bölgüsünün yaratdığı səmərəlilik bu dövrün ənənəvi təsərrüfatlarında əmək məhsuldarlığını yüksəlmişdi, lakin yeni bir istehsal forması, yaxud sahəsi yarada bilməmişdi.

Təfəkkür tədqiqatçıları totemizmin, animizmin, allahların yaranmasının qədim Paleolitdən başlanması qənaətinəndirlər. Bizcə, mifoloji təfəkkür tədqiqatçılarının qədim daş dövründən ataxaqanlıq qədər (e. ə. IV minilliyin sonu III minilliyin əvvəli) insan təfəkkürünün onu təbiətdən ayıra biləcək səviyyəyə yüksələ bilməməsi, qapalı dairəvi xətt üzrə getməsi həqiqi elmi mülahizədir (**14, 104-106, 142-151; 15, 108-112; 21; 22; 23**). Lakin ümumən bu dövrü (qədim Paleolitdən Tunc dövrünə qədər) sistemləşdirmədən, dövləşdirmədən (buna cəhd olunub, lakin çox

pərakəndə və nəticəsizdir) totemlər, ruhlar, allahlar və qəhrəmanlar dövrü adlandırmaları problemin dərkində nizamsızlıq yaradır, onun sistemli ardıcıl dərkinə imkan vermir.

İnsanlar totemləri və ruhları qədim paleolit dövründə yaratdısa, allahların və qəhrəmanların yaradılması bundan sonrakı dövrün məhsuludur. Dilin yaranması təfəkkürün inkişafında əvvəlki dövrlərlə müqayisədə bir sıçrayış idi. Elə bunun nəticəsidir ki, insanlıq sürü icmasından qəbilə icmasına keçdi, mənəviləşmə və sosiallaşma kifayət qədər sürətləndi. Əvvəl kortəbii şəkildə özünü hər hansı heyvanın, bitkinin törəməsi hesab edən insan əşyaların necə yaranması haqqında düşündə onu qadın doğduğunu anladı. Artıq anaxaqanlıq dövründə insan konkret hadisələrin, varlıqların doğuluşunu izah etmək iddiası ilə çıxış etdi. Onlar bu nəticəyə gəldilər ki, qadın adamı doğduğu kimi, bulud yağış doğur, ay işıq doğur, meşə ağac doğur, bitki toxum, meyvə doğur. Lakin doğanların onu necə yaratdığını təsəvvür edə, izah edə bilməyən insanlar hər bir varlıq formasının özünün bir yaradanı olması qərarını verdi və yaradanı Allah adlandırdı. Beləliklə, üst Paleolitdə qadın allahı, günəş allahı, su allahı, meşə allahı və s. yarandı və allahların yaranması davam etdi. İnsanı yaradan qadın qəbilənin də başçısı idi. Qəbilədə bütün işlərə o başçılıq edirdi. İdarəçilikdə, qəbilənin işlərini tənzimləməkdə fərqlənən qadınların obrazları yaradılmağa başlandı. Beləliklə, üst Paleolit dövründə allahlar və qəhrəmanlar yaradılır.

İnsan allahları yaratsa da, qadın allahlaşdırılsa da, həyat tərzı və təfəkkürün səviyyəsi onun heyvan, bitki və başqa totemlərə şübhə ilə yanaşmasına imkan vermirdi. İnsan və təbiət münasibətləri, insanın təbiətdən dərkolunmaz asılılığı, bitki və digər əşyaların ən çətin məqamlarda insana yardımını, himayəçiliyi, tələbatını ödəməsi (praktiki, fiziki və mənəvi) onun ilkin əcdad – totem olması haqqında ideyaları daha da gücləndirirdi.

Fikrimizcə, üst Paleolitdən, istehsal təsərrüfatına (mezolitə) keçidə qədər olan dövr anaxaqanlığın birinci mərhələsidir. Bu dövrün ideoloji münasibətləri qadının (ananın) yaradıcı, Allah mövqeyini formalaşdırdı. Bu ideologiya ilə də e. ə. XII minillikdə, mezolit dövründə istehsal təsərrüfatına keçildi. Qobustanın mezolit dövrü qayaüstü qadın rəsmləri buna sübutdur (49, 25). Keçid dövrünün ideologiyaları həmişə cəmiyyətin gələcəyini yaradır. Neolit dövrünün anaxaqanlığın ən yüksək inkişaf mərhələsi olması haqqında tarixşünaslıqda yekdil qənaət var.

Mezolit dövründə ana qəbiləsi maldarlıq və əkinçilik təsərrüfatının – istehsal təsərrüfatının əsasını qoydu, ox və yayı yaradıbdı, neolit dövründə

dulusçuluğun və toxuculuğun kəşf olunması, digər əmək alətlərinin daha da təkmilləşdirilməsi əmək məhsuldarlığını əvvəlki dövrlərlə müqayisədə sürətlə inkişaf etdirdi. Anaxaqanlıq, qəbilə quruluşunun mənəvi-sosial sisteminin sürətli inkişafı şəraitində e. ə. VII minillikdə (neolit dövründə) bütünlüklə istehsal təsərrüfatına keçildi. Əkinçilik və maldarlıq əsas aparıcı təsərrüfat sahəsinə çevrildi. M. O. Kosven yazır ki, toxa əkinçiliyi anaxaqanlıq daha da möhkəmlətdi. Bu cəmiyyətin özəyini ana ailəsi təşkil edirdi. Ana ailəsinin özəyini təşkil etdiyi qəbilə icmasında 200-300 nəfər birləşirdi (**14, 110**). Qəbilədə yaşlı, idarəetmə bacarığına malik qadın rəhbər, ağsaqqal idi. Bütün nikah formaları ancaq qadının razılığı ilə baş tuturdu. Nikah formalarından asılı olmayaraq, uşaqlar anaya, doğulduğu qəbiləyə məxsus idi. Ümumiyyətlə, atanı müəyyən etmək mümkün deyildi. Nikahlar çox da möhkəm deyildi, kişinin qadına qarşı adicə ucadan danışması səbəbindən qadın nikahı pozurdu, hətta ər qadının qohumları tərəfindən cəzalandırılırdı. Qadın qəbilədə tam hakimiyyətə malik idi və artıq simvollaşdırılmışdı. O, bərəkət, yaradıcılıq simvolu olmuşdu, onun heykəlləri qoyulur, allahlaşdırılırdı. Qadın Allahı olmaqla bərabər, Allahlar qadın obrazında təsvir olunurdu (**14, 109-114; 21; 22; 23; 16, 80-91**).

Nəhayət, mezolit dövründən (e. ə. XII minillikdən) təbiətdə baş verən dəyişikliklər, insan artımı, bununla bağlı miqراسiyalar, istehsal təsərrüfatına keçid yeni həyat tərzini doğurur və yeni həyat tələblərinin dərkinə bir vəzifə olaraq irəli sürürdü. Heyvanların əhliləşdirilməsi, primitiv əkinçilik təbiətin dərk edilməsi istiqamətində dönməz bir ideya ortaya qoymuşdu. Neolit dövründən əkinçiliyin kütləviləşməsi, onunla bərabər heyvanlardan yeni məqsədlərlə istifadə təbiətin, bitki və heyvanlar aləminin daha dərinə dərk edilməsini tələb edirdi. Əkinçilik, maldarlıq, gəmiçilik, neolitdə yeni yaranan dulusçılıq və toxuculuq tədricən əmək sahələrini ixtisaslaşdırırdı. Mezolit dövründən başlayan miqراسiyalar, yeni ərazilərdə məskunlaşma, təsərrüfat işləri cəmiyyətdə qadının birmənalı üstün mövqeyinə şübhələr yaradırdı. Yeni həyat tərzinin, təsərrüfat sahələrinin tələbatlarının ödənilməsində kişinin daha yararlı olması haqqında reallıqlar üzə çıxırdı. Qadın istər-istəməz yeni həyat tərzində, yeni yaradılan təsərrüfat və sənət sahələrində yavaş-yavaş kişinin üstünlüyünü etiraf etməli, nüfuzunu qəbul etməli, əkinçilik, maldarlıq, sənətkarlıq inkişaf etdikcə cəmiyyətdə hakim funksiyasını ardıcıl olaraq kişiye güzəştə getməli olurdu. Mezolit dövrünə aid Qobustan qaya rəsmləri arasında qadınla bərabər möhkəm əzələli kişi şəkilləri müləhizəmizi təsdiq edir (**16, 90**). E. ə. VI minillikdə misdən əmək aləti kimi istifadə edilməsi ilə eneolit dövrü adlanan Mis-Daş dövrü

başlanır. Eneolit dövründə müasir ev heyvanlarının hamısının əhliləşdirilməsi başa çatır. Əkinçilik və maldarlıq əvvəlki dövrlərlə müqayisədə sürətlə inkişaf edir, qəbilələr daha sıx yaşayış məskənlərində məskunlaşır. Əmək alətləri daha da təkmilləşir, yeni sənət sahələri yaranır. Antropogenez zonasında, eneolit dövründə Ön Asiya ilə etnomədəni əlaqəli şəraitdə Azərbaycanda intensiv, sosial-mənəvi inkişaf getmişdir. Zaqafqaziyada qeydə alınmış 70-dən çox eneolit abidəsindən 50-si Azərbaycan ərazisindədir (37, 91).

Təsərrüfatların genişlənməsi, sənət sahələrinin çoxalması, yaşayış məntəqələrinin böyüməsi - bütün bunlar insan təfəkkürünün inkişafı sayəsində baş verirdi. Təbii ki, istehsal təcrübəsinin rolu da bu prosesdə yetərinə idi. Bu inkişaf insanların qarşılıqlı münasibətlərində, birinci növbədə ailə quruluşunda, nikah münasibətlərində özünü göstərirdi. Arxeoloji tədqiqatlar göstərir ki, bütün eneolit dövrü prosesində qəbilə daxilində qoşanikahlı ailələrin sayı artır (qoşa nikah qadının razılığı ilə kişinin onun qəbiləsinə gəlib, qadının ailə başçılığında onunla bir yerdə yaşayan ailə forması). Belə ailə forması qadının ailənin özəyi, yaranan nəslin təməli olması funksiyasını daha aydın diqqətə çatdırırdı. Göründüyü kimi, qoşa nikah etnokonsolidasiya prosesində də qadının rolunu daha aydın göstərir. Qadın qəbilədaxili, qəbilələrarası münasibətlərdə daha çox və aydın mənəviləşirdi. Elə bu səbəbdən də gildən, daşdan qadın heykəlləri qoyulur, daşlar, qayalar üzərində qadın heykəlləri oyulurdu (37, 86-98; 16, 92-103; 54, 165-171).

Eneolit dövrünün yaşayış məskənlərində anaxaqanlığın sonuna kimi yalnız qadın heykəl, fiqur və şəkillərinin mövcudluğu qadının cəmiyyətin sosial-mənəvi münasibətlər sistemində nüfuzə, aparıcı mövqeyə malik olduğunu sübut edir. Lakin arxeoloji tədqiqatlar göstərir ki, mezolit dövründən başlayan istehsal təsərrüfatı, onun ardıcıl çoxşaxəli inkişafı, xüsusilə maldarlıq təsərrüfatı, iribuynuzlu heyvanlardan əkinçilikdə qoşqu vasitəsi kimi istifadə edilməsi, təsərrüfatların qurulması, idarə edilməsi və əlaqələndirilməsi cəmiyyətdə kişinin mövqeyini ardıcıl yüksəldirdi. Artıq anaxaqanlığın son mərhələsində yaşlı, təcrübəli ana qadın ailənin, qəbilənin başçısı hesab olunsaydı da, ailəni, qəbiləni bu qadının böyük qardaşı, oğlu və ya hər hansı bir kişi idarə edirdi (15, 178-179). Deməli, eneolit dövrünün sonlarında kişi nəinki fiziki güc tələb edən iş sahələrində, artıq cəmiyyətin sosial-mənəvi münasibətlər sistemində idarəetmədə qadının mövqeyi ilə tarazlaşıb hakim mövqeyə çıxmaq üzrə idi. Əvvəlki dövrlərlə müqayisədə eneolit dövründə istehsal sahələri və texnologiya inkişaf edir, sosial-mənəvi

normalar yeniləşir və təkmilləşirdi. İbadətxanalar yaranır, yeni dəfn adətləri formalaşır, insanların məzarına heyvanlar da qoyulur, it ayrılıqda dəfn edilirdi. Bütün bu adət-ənənələr eneolit dövrü qəbilələrinin ideoloji baxışlarını ifadə edirdi. Eneolit dövrü qəbilələrinin təfəkkür səviyyəsi nə qədər yüksəlsə də, onlar özlərini təbiətdən ayıra bilmir, təbiətlə eyniləşdirmə, təfəkkürün dairəvi - qapalı hərəkət prosesi davam edirdi. Ayırı-ayrı qəbilələr müxtəlif bitki, heyvan və əşyaları əcdad - totem kimi qiymətləndirməkdə davam edirdi (14, 104-106, 142-151; 15, 108-112, 137; 54, 167-171; 22, 100-101; 37, 86-98).

Tarix ayırı-ayrı mərhələlərdə istifadə olunan əmək alətlərinə görə dövrləşdirilsə də, bu əmək alətlərini kəşf edən, yaradan insan təfəkkürünün səviyyəsidir. Xətti zamanı kəşfinə qədər insanlar empirik səviyyədə təbiət və cəmiyyətin bir sıra həqiqətlərini dərk etmişdilər. Bu həqiqətlər bəzi dövrü təkrarlanan hadisələri hissi qavrama səviyyəsində idi. İnsanların təfəkkür səviyyəsi təbiət və cəmiyyət hadisələrini tərkib hissələrinə ayırmaq səviyyəsi çox zəif idi. Onlar hələ istehsal prosesində gilli torpağa su qatmaqla palçıq hazırlayıb saxsı qab və kərpic istehsal etmək, palçığa saman qatmaqla ona əlavə möhkəmlik vermək, gil məmulata rəng vermək kimi sadə əməliyyatlar icra edə bilirdilər.

İnsan cəmiyyəti yarandığı gündən onun diqqət göstərdiyi, qayğısına qaldığı əsas problem toplumda əsas tutulan münasibətləri yeni nəsə aşılamaq olmuşdu. Bununla onlar cəmiyyəti, onun yaddaşını yaradırdılar. Çünki, cəmiyyətin yaddaşının yaradılması elə cəmiyyətin özünün yaradılması deməkdir. Göründüyü kimi, hələ ən qədim insan ilkin yaratdığı ideyaları, inam və etiqadları müəyyən işarələrlə ayı və digər heyvan sümükləri, qayalar üzərində rəsmiləşdirməklə yaşadır, yeni nəsillərə ötürürdülər. Nəhayət, səsli dilin yaranması ilə insanlar müqəddəs inam və etiqadları daha ətraflı təsvir edib canlandırırdılar. İnəm və etiqadların, qəhrəman və allahlar haqqında ideyaların gələcəyə ötürülməsi həssas bədii formalar alırdı. Mifik təfəkkür çağının tədqiqatçıları anaxaqanlıq dövrünün xüsusi rəğbətəndirilən, yaşadılmasına çalışılan inam və etiqadları, allahlar və qəhrəmanları, digər hadisələrin təsvir və tərənnümü üsulunu nağıl, rəvayət və əfsanə janrları hesab edirlər (21, 54-69; 22; 23).

Göründüyü kimi, çoxşaxəli fəaliyyət formaları insan təfəkkürünün yüksəlişinə ardıcıl təsir edirdi. E. ə. IV minilliyin ikinci yarısı III minilliyin əvvəllərində insanlar istifadə etdikləri yeganə metalın - misin tərkibinə müdaxilə etdilər. Öritdikləri misin tərkibinə sürmə, mərgümüş, qalay əlavə etməklə daha möhkəm metal istehsal etdilər. Tunc adlandırdıqları metal

daş və mislə müqayisədə daha möhkəm, səmərəli əmək alətləri istehsal edildilər. Tunc alətlər insana bir çox əşyalara müdaxilə etmək, onu yaşayış vasitəsinə çevirmək imkanı verdi. İnsanlığın sosial-iqtisadi və mənəvi inkişafı daha da sürətləndi. İlk refleksiya baş verdi, onunla birlikdə etnik mənlilik şüuru və insanın özünü təbiətdən ayırması prosesi başladı.

Əmək alətinə görə Tunc dövrü adlandırılan bu tarixi mərhələ etnososial duruma görə ataxaqanlıq dövrü adlandırılır, e. ə. XIV- XII əsrlərə qədər davam edir.

Göründüyü kimi, dünyanın bəzi ölkələrində 6 milyon il əvvəl, bəzilərinə 3 milyon il, vətənimizdə 2-1,8 milyon il əvvəl insan əcdadının sosiallaşma istiqamətində inkişaf prosesi e. ə. 40-cı minillikdə Şimali Afrika, Qərbi Asiya və Cənubi Asiyanın müəyyən ərazilərində sosial-mənəvi varlığa çevrilməsi ilə nəticələndi. E. ə. XII minillikdə, mezolit dövründə iqlimin istiləşməsi ilə göstərilən ərazidən başlayan miqrasiyalarla bütün dünyanın insanla məskunlaşması başladı. Dilçilik və tarixi ədəbiyyatda e. ə. 40-cı minillikdən e. ə. XII minilliyə qədər göstərilən ərazidə bugünkü dil ailələrinin kökündə duran vahid ulu dil, kök dil dayanırdı. E. ə. XII minillikdən başlayan miqrasiyalarla dünyanın müxtəlif ərazilərində məskunlaşıb, ulu dillə əlaqəsini kəsən, yaranan yeni etnoslar dünyanın yeni dil mənzərəsini yaratdılar (15, 197-198; 51, 9-51).

Bu proses nəinki ayrı-ayrı ölkələrdə, hətta ölkələr daxilində fərqli sürətlə getmişdir. E. ə. IV minilliyin ikinci yarısı Şimali Azərbaycanda Tunc istehsalına, qəbilə icması anaxaqanlıqdan ataxaqanlıq keçid, Cənubi Azərbaycanda Şumerlərlə təmasda dövlət quruculuğu prosesləri gedirdi (16, 104-173; 49, 33-86; 60, 190-356). Anaxaqanlıqdan ataxaqanlıq keçid cəmiyyətin bütün sosial-iqtisadi, mənəvi-ideoloji sistemini yenidən qururdu. Anaxaqanlıq çağının qoşa və ekzoqam nikah formalarından fərqli olaraq kişinin qadının qəbiləsinə onun iş qüvvəsinin əvəzini ödəyəcək müəyyən miqdar ödənc (başlıq) verməklə qadını öz qəbiləsinə gətirirdi. Hətta qadın oğurlanmaqla (qız qaçırma) kişinin qəbiləsinə gətirilib monoqam nikah formasında ailə qurulurdu. Beləliklə, yeni, möhkəm monoqam nikah forması yaranırdı. Bu nikah forması kişinin qadın üzərində hakim mövqeyini təmin edirdi. Əvvəlki çağdan fərqli olaraq, ekzoqam nikah ataxaqanlıq qəbiləsinin sürətlə yaranmasını təmin edirdi. Ataxaqanlıq keçid prosesində qəbilədaxili qonşuluq icması, patronomiyalar sürətlə yaranırdı ki, bu da öz növbəsində ataxaqanlıq sistemini möhkəmləndirirdi.

Toxa əkinçiliyindən iribuynuzluların qoşqu vasitəsinə çevrildiyi xıç əkinçiliyinə keçilməsi qadını bu peşə sahəsindən sıxışdırıb çıxardı. Əkinçilik bütünlüklə kişi peşəsi sahəsinə çevrildi. Baş verən ictimai əmək bölgüsü, maldarlığın əkinçilikdən ayrılıb müstəqil təsərrüfat sahəsinə çevrilməsi, köçmə otlaq maldarlığının yaranması bütünlüklə kişinin rəhbərliyi altında idi. Tarix elmində qərarlaşmış fikrə görə, maldarlıq təsərrüfatının üstün olduğu ölkələrdə anaxaqanlıqdan ataxaqanlığa keçid daha tez baş vermişdi. Tədqiq olunan dövrdə Azərbaycanda maldarlıq hakim təsərrüfat olmasa da, aparıcı təsərrüfat idi. Tunc dövrünün ilkin çağından Azərbaycan köçmə maldarları bütün dağətəyi və dağlıq zonaları mənimsəmiş, metal mədənləri birbaşa onların nəzarətində olmuşdu. Etnokonsolidasiya köçmə maldarların üstün təsiri altında getmişdi.

Antropogenez zonasında Azərbaycan əhalisi ən sıx olan ərazi idi. Elə bu səbəbdən də burada mezolit dövründən qəbilələrin etnokonsolidasiyasında, miqrasiyasında öndə getdiyini ehtimal etmək olar. Ekoloji, bütünlüklə istehsal təsərrüfatına keçilməsindən tələbatın daha dolğun ödənilməsi və b. səbəblərdən antropogenez zonasında əhali əvvəlki dövrlərlə müqayisədə sürətlə artmışdı (61, 43). Görünür, əhali artımı baş verən bölgələrdən biri də Azərbaycan olduğundan buradan da güclü miqrasiyalar olmuşdur. Şumer mədəniyyətinin yaradıcılarının neolit dövründə Azərbaycandan miqrasiya etmiş əkinçi qəbilələr olması haqqında alimlərin qənaəti mülahizəmizi məqbul hesab etməyə əsas verir (55, **14-19, 64-124**). Eneolit dövründə Azərbaycanın düzən və dağətəyi zonasının bütövlükdə əkinçiliyə cəlb olunması, süni suvarmadan istifadə edilməsi, müasir dövrümüzdə istifadə olunan bütün heyvan cinslərinin əhliləşdirilməsi bölgənin sıx əhaliyə malik olduğu və etnokonsolidasiyanın getdiyini birmənalı təsdiq edir. Dünya elmində qəbul edilmiş müddəaya görə, “hər bir dil özünün ilkin yaranışından etnosyaradıcı faktordur”, ibtidai-icma quruluşunda integrativ proseslər onun təsiri altında gedir, coğrafi, bioloji baryerləri də o aradan qaldırır (7, **147-148**).

Qədim paleolitdən Dəmir dövrünə qədər Azərbaycan hər-hansı bir miqrasiyaya məruz qalmayıb, burada etnososial prosesin avtohton zəminində getməsi etnosun bəşəriyyətin ilk ulu dilinin bir dialekti zəminində yaranmasının göstəricisidir. Yəni Azərbaycan etnosun ilkin yaranışda hər-hansı dil baryeri ilə üzləşmədiyindən, yad dillə təmasda olmadığından etnokonsolidasiya təməl dil zəminində getdiyindən proses sürətlə baş vermişdi. Bu və digər səbəblərdən anaxaqanlıqdan ataxaqanlığa keçid də sürətli olmuşdu. Tunc dövrünün ilkin çağından kişi məişətin bütün

sahələrində hakim mövqe qazanmışdı. Kişilər Tunc dövrünün ilk çağından müqəddəsləşdirildiyindən onlara heykəllər qoyulmuş, ilahiləşdirilərək günəşlə, odla eyniləşdirilmişdi. Ocaq qalanan manqallar və sacayaqlar kişi əlamətini əks etdirən təsvirlərlə hazırlanırdı (15, 145; 16, 115). Əvvəlki dövrlərin bəzi adətləri saxlansa da, adət-ənənələrdə, qayda və normalarda sürətli yeniləşmə gedirdi. Mənəvi münasibətlər sistemində mühüm yer tutan dəfn adətləri dəyişir, qəbiristanlıq xüsusi yerdə salınır, böyük ailələr, nəsillər xüsusi məzarlıqlar salır, qəbilə başçısı olan kişilər xüsusi təmtəraqla dəfn edilir, onların qəbirləri üzərində böyük kurqanlar qurulurdu. İlk Tunc dövründə Azərbaycan qəbilə və tayfalarının məişətində sabitləşmiş adət-ənənələr onların möhkəm etnik sistemə malik olduğunu göstərir (16, 115-116, 139-140, 160-164).

Ataxaqanlığa keçidlə cəmiyyətin dairəvi, qapalı xətt üzrə inkişafı özünü ancaq təbiətlə eyniləşdirmə istiqamətində axtarışlara son verdi və onun dağıdılması prosesi başladı. Cəmiyyətin bütün sahələri üzrə eninə, dərininə inkişafına imkan verən yenidən qurulması prosesi getdi. Yeniləşmə iki formada idi – keçmiş forma və məzmunu yeni forma və məzmun verilməsi üsulu ilə, bir də ataxaqanlığın doğurduğu, cəmiyyətə orijinal yeniliklər gətirməklə. Qadın allahların kişi allahlarla əvəz edilməsi, kişi qəhrəmanların yaradılması hakimiyyət dəyişikliyindən doğan forma dəyişikliyi idi. Təkkəbinlilik, doğulan övladın ataya mənsubluğu, kişilərin nəsil yaradıcısı funksiyasının qəbul edilməsi, buna müvafiq hər bir qəbilənin, qəbilə ittifaqının (tayfanın) konkret kişi nəslinin, tayfanın nəsil olması, etnik mənsubiyyət şüuru, ata, əcdad kultunu yaratdı ki, bu, ataxaqanlığın cəmiyyətə gətirdiyi özünəməxsus yenilikləri idi. Kişilərin hakim, üstün mövqeyi onların təkkəbinlilik iddiasında daha qabarıq şəkildə üzə çıxırdı. Qadınların sərbəst cinsi əlaqədən məhrum edilməsi, konkret kişiyə mənsub olması onu məğlubbiyyətlə razılaşmağa məcbur edirdi. Əvvəllər qəbilədə kollektiv törənən uşaqlar kollektivdə olaraq qəbilənin övladları idi. Ataxaqanlığa keçidlə təkkəbinli ailənin qurulması və ondan doğulan uşaqlar, ilkin olaraq ataya, sonra qəbilə və tayfaya mənsub hesab olunurdu. Qəbilə başçısının, qəhrəman döyüşçünün qadını ona məxsus olmalı idi, onun başqaları ilə ümumi arvadı ola bilməzdi. Neçə min il hakim mövqe uğrunda mübarizə aparan kişi, qəbilə başçısı, döyüşçüsü buna razı ola bilməzdi. Digər sosial iqtisadi səbəblərlə bərabər ekzoqam nikah, monoqom ailə qəbilələrarası əlaqələri daha da canlandırırdı, etnokonsolidasiya prosesini əvvəlki dövrlərlə müqayisəolunmaz səviyyədə sürətləndirdi, yeni etnososial birlik forması – tayfa yarandı.

Beləliklə, qanqohumluğundan yaranan qəbilələrin ancaq qonşu qəbilələrlə əlaqəsi son nəticədə etnik birliyin yeni forması tayfanı yaradır ki, bu birlikdə də tayfa endoqam, qəbilə ekzoqam hesab olunurdu. Göründüyü kimi, ekzoqam nikah forması son nəticədə qanqohumluğuna dayanan tayfa ittifaqının yaranmasında əsas rol oynadı.

Anaxaqnlığın ataxaqnlığa keçid prosesi toplumda yeni sosial-mənəvi keyfiyyətlərlə müşayiət olunur, toplumu bildirən, ümumini ifadə edən etnonimlər və antroponimlər yaranır. Ana kultu ata kultu ilə əvəz olunur, ata kultu həmçinin etnik başlanğıcı bildirən əcdad kultu kimi də çıxış edir (**14, 150-151; 15, 175-176**). İlk refleksiya, mənlik şüurunun yaranması prosesi onu nəslin insan, kişi başlanğıcı kimi irəli sürsə də, özünü birdən – birə, bütünlüklə heyvan əcdad totemindən ayıra bilmir, ilk ata əcdad kultu özünə qədər totemlərin məcmusu obrazında meydana çıxır. Ona əcdad totemlərinin bədəninin ayrı-ayrı hissələrini əks etdirən heykəllər qoyulur. Ataxaqnlığı Misir, Şumer miflərini əks etdirən çoxsaylı heykəllər zamanəmizə qədər gəlib çıxmışdır (**21; 22, 109-111**).

Ataxaqnlığa keçilməsi ilə yeni inam və etiqadların, allah və qəhrəmanların tərənnümünə həsr olunan əvvəlki janrlarla müqayisədə daha mükəmməl, tərənnüm etdiyi dövrü və qəhrəmanları bütün zamanların və qəhrəmanların fəvqündə görən epos janrı yaranır (**21, 54-69; 22; 23**).

Anaxaqnlıqdan ataxaqnlığa keçid zamanı oğuz türklərinin ata əcdadını tərənnüm edən “Oğuz xaqan” dastanında Oğuz ata əcdad kultu özünə qədər totemlərin məcmusu kimi “üzü göy, ağzi atəş kimi qırmızı, gözləri ala, saçları, qashları qara, ayağı öküz (buğa – X. X.) ayağına, beli qurd belinə, kürəyi samur kürəyinə, köksü ayı köksünə bənzəyirdi. Bədəninin hər yeri sıx tüklə örtülmüşdü” (**65, 124-137**).

Oğuz xanın ata kimi meydana çıxması və sonda bir milləti yaradacaq etnonimə çevrilməsinin təməl əsasları “Oğuz xaqan” dastanında çox obyektiv təsvir olunmuşdur. Yuxarıda istifadə etdiyimiz elmi-nəzəri ədəbiyyata tam müvafiqdir. Ana xaqanlıqdan ata xaqanlığa keçid prosesində hakimiyyət iddiası ilə çıxış edən atalar uzun tarixi dövr ərzində hakim ideologiyaya çevrilmiş bir çox inam və etiqadları, kultları unutdurmalı, daha güclülərin nəsil simvolu kimi meydana çıxmalı idi. Oğuz xan kimi. Göründüyü kimi, “Oğuz xaqan” dövrünün bütün güclülərinin, çeviklərinin vahid simvolu idi. Azərbaycanda mifologiya elminin yaranmasında xidməti olan M. Seyidov yazır: “Özündə Oğuz qəbilə birləşmələrinin onοqonlarının, totemlərinin bəzi mifik səciyyələrini, zahiri mifik sifətlərinin müəyyən əlamətlərini təcəssüm etdirən Oğuzun insan

sifətində çıxış etməsi də tarixi-ictimai şəraitlə əlaqədar yaranmış baxışların törətdiyi sarsıntının məhsuludur. Sübh çağının ilkin şüası, üfünün qızarması, günəşin çıxması, danın sökülməsi kimi təbii hadisələrin onqonu, totemi olan Oğuz sonralar, daha dəqiq desək, onqonun, totemin zoomorfik, antropomorfik sifəti dəyişdirib insan cildinə düşdüyü çağdan əvvəl, özündə cəmləşdirdiyi qəbilə birləşmələrinin tərkibinə daxil olan qəbilələrin onqonlarının sifəti ilə birlikdə həmin sarsıntıya məruz qalır və insan sifəti alır. Deməli, zoomorfik, antropomorfik onqonların, totemlərin ya yarınsan, ya da insan cildində çıxış etməsi onun cəmiyyətdə mövqeyinin artması ilə, insanın yüksəlməsi, ucalması fikri, ideali ilə də səsləşir” (66, 158-159). Tədqiqatçılardan Əfzələddin Əsgər düzgün olaraq yazır: “Sözün etnik mənasında oğuz oğuznamələrin nüvəsidir”, “Oğuz xaqan” dastanının bir etnos olaraq oğuzların varlığından belə xəbəri yoxdur” (67, 148). Ona görə ki, “Oğuz xaqan” dastanında Oğuz etnosundan deyil, bu etnosu yaradacaq Oğuz atanın, onun nəslinin yaranması və hakimiyyətini qurmasından bəhs olunur. Cəmiyyətin anaxaqnlığı məğlub etməsindən sonra kişi, ata xətti ilə qurulacaq toplumun ata əcdadının, onun nəslinin yaranması təsvir və tərənnüm olunur (65, 124-137).

Göründüyü kimi, ata kultu ona qədər totemlərin məcmui kimi, onu daim canlandıran, yaşadan bütün güclü totemlərin simvolu kimi meydana çıxırdı. Sürətlə kişi qəhrəmanlar yetişirdi. Bu, ataxaqanlığın yaranması prosesində formalaşan həyat tərzindən doğurdu. Ataxaqanlığı dövründə yeni-yeni təsərrüfat sahələrinin yaranması, əkinçilik və maldarlığın sürətli inkişafı, ictimai əmək bölgüsünün baş verməsi ilə maldarlığın əkinçilikdən ayrılması, silah istehsalının sürətli inkişafı, monoqam ailə, qəbilə ekzoqam, tayfanın endoqam qurulması cəmiyyətin strukturunu sürətlə yeniləşdirir, etnokonsolidasiya prosesi əvvəlki dövrlərlə müqayisədə qat-qat sürətlə gedirdi. Əhali artımı, əkinçilikdən ayrılmış maldar əhalinin yeni ərazilərdə məskunlaşması prosesi kişinin rolunu artırır, onun cəmiyyətdə mövqeyini daha da möhkəmləndirirdi. Cəmiyyətin hərbi formada qurulması prosesi gedirdi. Bu forma, mərhələ dünya tarixşünaslığında hərbi demokratiya, türkcə ordı adlanırdı.

İnsan cəmiyyəti toplum olaraq yarandığı gündən onun sosial-mənəvi sistemində ana məhəbbəti, təbiətlə bağlı inam və etiqadlar istisna edilərsə, bütün sosial-mənəvi sistemin və təfəkkür formalarının yaranması ataxaqanlığı dövründən başlanır. Ataxaqanlığa keçidlə sürətli vüsət alan etnokonsolidasiyanın – birləşmələrin, başlıca olaraq, könüllülük əsasında getməsi tarixin dərin qatlarından, xüsusən dilin yaranmasından başlayan,

dildə ifadə olunan eyni dəyərləndirmələrdən ibarət mədəni-mənəvi qohumluğun nəticəsi idi. Eyni mədəni-mənəvi dəyərlər sisteminə malik qəbilələr təbii olaraq birləşir və özünü eyni ata nəslinə, xəttinə aid edirdi. Avrasiya materikində ilk etnosların tarix səhnəsinə çıxması xəritəsinə nəzər salsaq, sonradan türk mədəniyyəti adı altında tanınacaq qədim sosial-mənəvi sistemin daha geniş, böyük ərazini əhatə etdiyini görürük. Oğuz etnonimi, türk mədəniyyəti anlayışı da bu qanunauyğunluğun nəticəsidir.

“Dədə Qorqud” oğuznamələrində “Oğuz genə əyyamla gəlib, yurduna qondu. Oğuz xanın ilqıçısı gəlib xəbər gətirdi. Aydır: “Xanım, sazdan bir aslan çıxar, at urar, apul-apul yürüşü adam kibi. At basub, qan sümürərək” deyə (68, 98) Oğuz xana məlumat verilməsi istisna olmaqla, dastanlarda xatırlanmasa da, Dədə Qorqud oğuznamələri “Oğuz xaqan” dastanının varisi və müasiri idi. Dastanların yaranması arasında məsafə çox azdır. “Oğuz xaqan” dastanı, birmənalı ataxaqanlığa keçidin ilk çağı, e. ə. IV minilliyin sonu – III minilliyin ilkin çağının məhsulu isə “Dədə Qorqud” oğuznamələri ataxaqanlığın formalaşmış çağının, bəzi anlarda onun ilk varislərinin zamanındakı etnososial hadisələri təsvir edən eposlardır.

Arxeoloji, antropoloji tədqiqatlar, ən qədim mənbələr göstərir ki, bəşəri sivilizasiyanın ilkin formalaşması çağında ilkin türk mədəniyyətini formalaşdıran sosial-mənəvi sistem müxtəlif iqlimli – relyefli çox geniş ərazidə təşəkkül tapmışdı. Anaxaqanlıqdan ataxaqanlığa keçid mərhələsində yaranan etnik mənlilik şüurunun təsiri altında tayfa ittifaqları, xalqlar, dövlətlər təşəkkül etdi. E. ə. III minillikdə Şərqi Avropadan başlayıb Çin səddini aşıb keçən ərazidə vahid Oğuz etnik mədəniyyətinin təşəkkülü özlüyündə nə qədər mütərəqqi olsa da, dövlətləşmə prosesini ləngidirdi. İlkin dövlət qurumlarının və dövlətlərin yaranmasının daxili səbəbləri əsas olsa da, xarici səbəb də mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Etnoloji tədqiqatlar göstərir ki, ciddi xarici təzyiqə məruz qalmayan etnoslarda daxili birlik qüvvəsi zəif olur, milliləşmə, dövlətləşmə prosesi zəif gedir. Prototürklərdə anaxaqanlıqdan ataxaqanlığa keçid Ön Asiya sivilizasiyası ilə eyni vaxtda başlayıb intensiv inkişaf getsə də, böyük ərazidə təşəkkül tapan Oğuz tayfa ittifaqları - elləri ilə ətraf ərazilərin etnoslarının mübarizəyə, rəqabətə cəsarəti çatmırdı. Elə bu səbəbdən də Oğuz tayfa ittifaqlarında dövlətləşmə ləng gedirdi. Oğuz toplumlarından ciddi xarici təzyiqə üzləşən Azərbaycan oğuzlarında xalqlaşma və dövlətləşmə prosesi Ön Asiyanın digər etnosları ilə eyni vaxtda getdi. Xalqlaşma və dövlətləşmə prosesi gedən etnoslarda elmi təfəkkür yaranır, təkallahlı dinlərə keçilirdi. Ciddi xarici təzyiqə məruz qalmayan Mərkəzi Asiya və Avropa türklərində, onların böyük çoxluğunu

təşkil edən Oğuzlarda dövlətləşmə ləngidiyindən orta əsrlər dövründə feodal münasibətlərini hərbi demokratiya formasında keçirdiklərindən Oğuznamələr yeganə ideoloji mənbə olaraq qalırdı. Totemi Bozqurdun həyat tərzindən əxz edilmiş həyat tərz, məğlubiyyətin qəbuledilməzliyi, özünə güvənc, düşmənin bağışlanmazlığı, atanın, tayfanın, elin nüfuzunun, şəxsiyyətinin toxunulmazlığı, nəslin şərəfinin qorunmasının şəxsi həyatdan yüksək qiymətləndirilməsi, Oğuz əcdadına layiq nəsil tərbiyə edilməsi, kişi nəslinə adın döyüşdə göstərdiyi şücaətə görə verilməsi “Oğuz” dastanlarının, onun ən mükəmməl nümunəsi “Dədə Qorqud” oğuznamələrinin vahid ideoloji sistemi idi.

Dastanlardakı İslam və b. dinlərlə bağlı anlayışlar, dövlətçilik terminləri, ərəb və fars sözləri sonrakı yaşam dövründə ozan və aşuqların Oğuznamələrə mexaniki əlavələridir. Göründüyü kimi, son çağlarda eposa mexaniki daxil edilən söz və terminlər, anlayışlar Oğuznamələrin məzmununa daxil ola bilmir. Belə ki, əlavə olunan söz və terminlərin sosial, mənəvi və siyasi mənası, çaları dastanlarda yoxdur.

Araşdırmamız göstərir ki, Azərbaycanda alt Paleolitdən insan əcdadının bioloji varlıqdan sosial-mənəvi varlığa keçidi və inkişafı, etnik mənlilik şüurunun və özünüadlandırmasının formalaşması, yəni etnos kimi təşəkkülü “fiziki tipcə və mədəniyyətcə avtoxaton” olmuş (57; 58; 59), onun türk dili adlanan dili isə bəşəri sivilizasiyanın ilkin yaratdığı ulu dilin dialektlərindən biridir.

Biz yuxarıda bəşəri sivilizasiyanın ilkin yaranışı çağında əcdadlarımızın onun tərkib hissəsi, bir elementi kimi keçdiyi sürü icması (bioloji varlıq), özünü təbiətdən ayıra bilməmiş, totem əcdadı, mənşəyini ayrı-ayrı bitki, heyvan və b. əşya hesab edən sosiallaşma-mənəviləşmə istiqamətində inkişaf istiqaməti götürmüş, ana xətti ilə inkişaf edən qadının rəhbər, hakim mövqedə olduğu toplum – qəbilə icması, nəhayət, qadının hakim mövqe tutduğu sosial-iqtisadi, mənəvi-ideoloji sistemi bütünlüklə kişiyyə tərk edən, əşya totem əcdadından ayrılaraq kişi başlanğıcını, əcdadını müqəddəsləşdirən, nəslin ata xətti ilə inkişaf etdiyi, özünün mənsub olduğu ata nəslin, tayfanın adı ilə adlandıran və özünü başqalarından fərqləndirən – tayfa etnososial sisteminin yaranması və inkişaf prosesini şərh etdik. Yəni Azərbaycanda etnososial inkişafın ilk üç mərhələsini şərh etdik.

Dünya etnologiyasında dil, psixi sima (etnik-millî xarakter), mənlilik şüuruna malik, özünü başqa etnoslardan fərqləndirən, sabit mənəvi-energetik mədəniyyət sisteminə malik, mədəniyyətini başqalarından fərqləndirməyi bacaran və buna çalışan toplum özünüadlandırma

mərhələsinə daxil olduğu çağdan etnosa – yəni müstəqil, özünəməxsus etnomənəvi varlığa çevrilir. Göründüyü kimi, etnonim - milli ad milli-mənəvi dəyərlər sistemində tamamlayıcıdır, aparıcıdır. Tarix-etnologiya elmi etnosun ibtidaidən, sadədən aliyə doğru inkişaf edən qəbilə, tayfa, xalq və millət mərhələlərini müəyyən etmişdir (3; 5; 8; 9; 10). Bu mərhələnin hər birində yuxarıda göstərilən dəyərlər istisna olmaqla (onlar ancaq öz təməlinə çox ləng inkişaf edir, cüzi dəyişikliyə uğrayır, onun müşahidə edilməsi əsrlər, min illər tələb edir), hər bir mərhələdə etnosun daxili strukturu, təfəkkürü, elmi-texniki və intellektual səviyyəsi, təbiəti və cəmiyyəti qiymətləndirməsi, hadisələrə münasibəti və s. ilkin təməlini saxlamaqla dəyişir, yeni keyfiyyətlər alır.

Utdırıcı olsa da, Azərbaycan ictimai elmlərində qəbilə və tayfa terminlərinin lüğəti mənalandırılmasına və etnososial inkişaf mərhələsini ifadə edən termin kimi işlədilməsi vəziyyətinə qısa nəzər salaq. Bütün nəşrləri təhlil etməyə imkan yoxdur. Son “elmi” nəşrləri diqqətə çatdırmaqla kifayətlənirəm. Azərbaycan dilinin izahlı lüğətinin 3-cü cildində qəbilə termini aşağıdakı kimi mənalandırılır: “Qəbilə is. (ər). İbtidai cəmiyyətdə: bir soydan törəmiş və bir rəisin idarəsi altında birlikdə yaşayan köçəri tayfa, nəsil, əşirət, oymaq” (1, 97), “tayfa” termini isə belə məlumatlandırılır: “Tayfa. Is. (ər. taifə) sinfi cəmiyyətdən əvvəlki dövrdə adamların qohumluq münasibətinə, dil və ərəzi ümumiliyinə əsaslanan birliyi; qövm. Köçəri tayfalar.

2. dan. Xalq, millət mənasında.

3. dan. Qohum, qəbilə, qohum-əqrəbə.

4. dan zar. Ümumi bir xüsusiyyəti (əsasən ixtisası, sənəti, zehniyyəti) ilə birləşən adamlar dəstəsi, qrupu...” (2, 274).

Dünya, o cümlədən Vətən tarixşünaslığında qədim və orta Paleolit dövründən bəhs edərkən bəzən insan, bəzən də insan əcdadı anlayışından istifadə olunur. Bizcə bu dövr üçün insan əcdadı termini daha müvafiqdir. Dünya tarixşünaslığında üst Paleolitə keçid mərhələsi, e. ə. 35-ci minillikdə Homo sapiens – ağıllı insanın yetişməsi, fəaliyyəti ilə sürü icmasından qəbilə icmasına keçidlə insanlıq tarixi başlanır. Sosial-mənəvi normaların instinktiv fəaliyyəti nəzarətə alıb, onu son dərəcə zəiflədib, münasibətlər sistemindən sıxışdırıb çıxardığı vaxtdan insanlıq tarixi başlanır. Bütün bunlar anaxaqanlıq – qəbilə icmasının ilkin çağının, böyük bir mərhələsinin mənəviləşməsi – sosiallaşması dövrü olduğunu tarixşünaslıq təsdiq edir.

Dünya tarixşünaslığında etnososial inkişaf mərhələsinin bir ziddiyyəti mövcuddur. Etnik mənlilik şüuru və özünüadlandırma etnosun başlıca

keyfiyyəti olmaqla anaxaqanlıqdan ataxaqanlığa keçid mərhələsində toplumun bitki, heyvan, əşya totemlərindən imtina edib ata əcdadının şəcərəsi ilə adlandırıldığı, ilk etnonimlərin formalaşdığı çağda yarandığı bildirilir (14; 15; 21; 22; 23). Bu elmi müddəə əsas götürülsə, anaxaqanlıq çağı etnos kimi dəyərləndirilə bilməz. Çünki anaxaqanlıq qəbilələrində insana məxsus etnonim və mənlik şüuru olmamışdır. Anaxaqanlıq çağının qəbilələri özlərini heyvan (əşya) totemlərinin şəcərəsi hesab edir və qəbilələri də heyvan (əşya) totemlərinin adı ilə adlanırdı. Ataxaqanlıq keçid, ilk etnik mənsubiyyət şüurunun yaranması dövrü, ata xətti ilə yaranmış qəbilələr (bu, çox qısa dövrü əhatə edən keçid mərhələsidir), tayfa və tayfa ittifaqları etnos kimi qiymətləndirilməlidir. Bu problemi nəzərə almadan Azərbaycan “tarix elmi”nin müasir son elmi səviyyəsini özündə ehtiva edən Azərbaycan tarixinin yeddicildlik son “akademik” nəşrinin I cildində “qəbilə” və “tayfa” terminlərinin dövrü və məzmununa nəzər salaq.

“Azərbaycanın paleolit dövrü sakinlərinin mənəvi aləmi haqqında” paragrafinin bir abzası: “Neandertal qəbirləri ilk növbədə neandertalların kollektiv birliyi, qarşılıqlı sosial əlaqəni dərk etdiklərini təsdiq edir. Bu, qarşılıqlı yardım institutunun yarandığını, icma üzvlərinin bir-birinə qayğısını göstərir. Bu, “neandertalların ibtidai icmasını möhkəmləndirən əlaqələrin sabitliyini və gücünü təsdiq edən” (A. P. Okladnikov) parlaq göstəricidir. Güman etmək olar ki, mustye dövrü yeni ictimai təşkilatın – tayfanın yaranması zamanı olmuşdur. Hər halda həmin dövrdə bir növ “tayfa ərəfəsi” birləşməsinin mövcudluğu şübhəsizdir. Bu birliyin əsas tərkib hissəsini böyük kollektiv təşkil edirdi. Güman etmək olar ki, bu kollektiv bir neçə nəslə, icmanı birgə əməyinə əsaslanan bir neçə düşərgəni özündə ehtiva edirdi” (16, 77).

Maraqlıdır, 7 cildlik Azərbaycan tarixinin 1-ci cildinin arxeoloji dövrlərin bütün bölmələrində etnik proses və mənəvi mədəniyyət paraqraflarının müəllifi İ. Əliyevdir. Hansı ki, o, heç zaman arxeoloji tədqiqat aparmamış, bu sahədə bir dənə də olsun əsərin müəllifi deyil. İ. Əliyevin məqsədi iqtibasdan göründüyü kimi, dövrü saxtalaşdırmaqla bu xalqı gözdən salmaq, başlıca olaraq systemsiz, ziddiyyətli informasiyalarla gənc nəslə tarixi mənimsəməklə onda milli mənlik şüurunun yaranmasına imkan verməmək olmuşdur. “Mezolit və neolit” dövrü fəslinin əvvəlki paraqraflarında cəmiyyətin qəbilə quruluşundan ibarət olduğu göstərilirsə də, sonuncu “mənəvi mədəniyyət” paragrafında tayfadan ibarət olduğu yazılır. Nəticə olaraq göstərilir: “Qadının cəmiyyətdə yüksək mövqeyi

mezolit-neolit dövrünün qurtarması ilə tədricən zəifləyir. Ana nəslə tezliklə ata nəslə ilə əvəz olunur, yeni dövr başlanır” (16, 80-88, 90).

Növbəti fəsil “Azərbaycanın eneolit dövrünün əkinçi-maldar tayfaları” adlansa da, mətnə bircə dəfə də olsun “tayfa” terminindən istifadə olunmamış, cəmiyyətin əkinçi və maldar qəbilələrdən ibarət olduğu şərh edilmişdir (16, 92-103).

“İlk Tunc dövrü Kür-Araz mədəniyyəti” adlanan növbəti fəsildə etnik birlik birmənalı “qəbilə” termini ilə izah olunur, bir dəfə də olsun “tayfa, tayfa ittifaqı” terminlərindən istifadə olunmamışdır (16, 104-117).

“Orta Tunc dövrü” adlanan fəsildə bütün sosial-iqtisadi, siyasi münasibətlərin izahında etnos tayfa və tayfa ittifaqı kimi təqdim olunsada, fəslin sonunda nəticə kimi verilən “Mənəvi mədəniyyət” paragrafında “qəbilə” termini ilə yekunlaşır (116, 118-140).

“Son Tunc və ilk dəmir dövrü...” adlanan fəsil “Tayfalar və tayfa qrupları” paragrafı ilə başlayır, etnos bu terminlə izah olunur: “təsərrüfat” və “sənətkarlıq” paragrafları əhali termini ilə izah olunur, son paragrafda bir dəfə qəbilə terminindən istifadə olunub. “İctimai və mülki bərabərsizliyin güclənməsi – İbtidai icma quruculuğunun dağılması” və “Qəbilələrarası mübadilə. Xarici əlaqələr” paragraflarında etnos qəbilə termini ilə təqdim olunur. Fəslin nəticəsi kimi verilən “Mənəvi mədəniyyət və ideologiya” paragrafı əhali termini ilə izah olunur, sonda bir dəfə qəbilə terminindən istifadə olunur (16, 142-165).

Hörmətli oxucu, etnosun ilkin yaranış çağının ardıcılığını ifadə edən bəhs etdiyimiz terminlərin tez-tez baş-ayaq qoyulmasının səbəb və məqsədlərini izaha ehtiyac görmürəm.

İstifadə etdiyimiz ədəbiyyat siyahısında göründüyü kimi, Sovet imperiyası dövrü etnoloji ədəbiyyatın da etnosun mənlilik şüuru və özünü adlandırma ilə tarix səhnəsinə gəlib bütün varlığı dövrü bu anlayışlar altında yaşadıqları göstərildiyi halda, bu keyfiyyətlərin etnosun aparıcı xarakter xüsusiyyətləri olduğunu dünya etnologiyasının qabaqcıl nümayəndələri təsdiq etdiyi halda, xalqımızın keçmişində və bu günündə onun bu fərqləndirici, özünəməxsusluqlarını ifadə edən xüsusiyyətlərindən, anlayışlardan bəhs olunmaması, diqqətə çəkilməməsi görəsən, nəyin nəticəsidir?

Əvvəllər bunu Sovet imperiyasının imkan verməməsi ilə izah edirdilər. Azadlığını, müstəqilliyini qazanmaq üçün paytaxtından tutmuş hər kəndində “Şəhidlər xiyabanı” salınmış bir xalqın tarixi etnik milli adının,

mənlik şüurunun tarixi səviyyələrindən, onda ifadə olunan etnopsixoloji, mənəvi dəyərlərdən bəhs olunmasına indi hansı qüvvə imkan vermir?

Fikrimizcə, məsələnin siyasiləşdirilməsi və başqa cür yozumu əsassızdır. Səbəb, çox az tarixçi istisna olmaqla, tarixçi zümrənin elmi-intellektual səviyyəsinin aşağılığıdır.

Hər bir xalq – etnos tarix səhnəsinə etnik-milli şüuru və özünüadlandırma ilə çıxır və yaşayır. Etnosun milli-mənlik şüurunu və özünüadlandırmasını unutması və itirməsi faktları yetərincədir. Bu hal, vəziyyət etnosun ölməsi, başqa etnoslar arasında əriyib, itib yox olması mərhələsidir. Bütün bunları nəzərə alaraq həmvətənlərimi, xüsusən gənc nəslə tarixlərinin obyektiv elmi səviyyədə yazılmasına tələbkar olmasını, akademik Z. Bünyadovun sözləri ilə desək, tariximizi “hər kəsin istədiyi kimi rəftar etdiyi əxlaqsız qadına çevirməsinin” (69) qarşısının alınmasında fəal olmasını, fəal vətəndaşlıq mövqeyi göstərməsini arzu edirəm.

Ədəbiyyat:

1. Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti. 3-cü cild, B., 2006.
2. Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti. 4-cü cild, B., 2006.
3. L. Qumilyov. Etnogenez və yerin biosferi. B., 2005.
4. Н. Н. Чебоксаров, И. А. Чебоксарова. Народы, расы, культуры. М., 1985.
5. Р. Ф. Итс. Введение в этнографию. М., 1974.
6. Этнография. М., 1982.
7. В. П. Алексеев. Этногенез. М., 1986.
8. Н. В. Бромлей. Очерки теории этноса. М., 1983.
9. А. П. Садохин. Этнология. М., 2000.
10. В. Г. Крыско. Этническая психология. М., 2002.
11. Ə. Cəfərov Azərbaycanın ilk sakinləri. B., 2004.
12. İ. Məmmədov Azərbaycan dilinin etnoqrafik leksikası. B., 2009.
13. Свод этнографических понятий и терминов. М., 1988.
14. М. О. Косвен. Очерки истории первобытной культуры. М., 1953.
15. А. И. Першиц, А. Л. Монгайт, В. П. Алексеев. История первобытного общества. М., 1968.
16. Azərbaycan tarixi. 1-ci cild. B., 1998.
17. X. Xəlilli. Azərbaycan türklərinin etnogenezi və milli inkişaf tarixi. B., 2007.

18. H. Quliyev. Arxetipik azərilər: mentalitetin simaları. B., 2010.
19. A. Şükürov. Kulturoloqiya. B., 1998.
20. X. Xəlilli. Qarabağ: etnomənəvi inkişaf tarixi. B., 2006.
21. Ф. Х. Кесседи. От мифа к логосу. М., 1972.
22. Г. Д. Гачев. Содержательность художественных форм. Эпос, лирика, театр. М., 1968.
23. Г. Гачев. Жизнь художественного сознания. Часть 1, М., 1972.
24. M. Ş. Qasımov. Azərbaycan dili terminologiyasının əsasları. B., 1973.
25. X. Xəlilli. Sovet tarixşünaslığı – milli ölüm elmi. B., 2010.
26. Y. Yusifov. Qədim Şərq tarixi. B., 1993.
27. Avesta. B., 1995.
28. M. Kalankatyuklu. Albaniya tarixi. B., 1993.
29. Əl-Cahiz. Türklərin fəzilətləri... B., 2001.
30. M. Qəmbərli. Ərəb ədəbi-bədii qaynaqlarında türk. B., 1998.
31. Elçibəy. Azərbaycandan başlayan tarix. B., 2003.
32. Xacə Nəsirəddin Tusi. Əxlaqi-Nasiri. B., 1980.
33. Marksizm-leninizm fəlsəfəsinin əsasları. B., 1980.
34. Ə. S. Bayramov. Etnik psixologiya məsələləri. B., 1996.
35. M. Allahamanlı. XIX əsrin sonu XX əsrin əvvəllərində Azərbaycanın qərb bölgəsinin mənəvi mədəniyyəti (namizədlik dissertasiyasının avtoreferatı). B., 1998.
36. İ. Məmmədov. Azərbaycan dilinin etnoqrafik leksikası. B., 2009.
37. R. B. Göyüşov, A. İ. Martinov. SSRİ Arxeologiyası. B., 1990.
38. Z. Hacıyev. Fəlsəfə. B., 2001.
39. Ə. S. Bayramov, Ə. Ə. Əlizadə. Psixologiya. B., 2002.
40. А. Ф. Лосев. Античная мифология и ее исторические развития. М., 1957.
41. A. Rzayev. Nəsirəddin Tusi. B., 2001.
42. Sov. İKP MK Siyasi Bürosunun SSRİ və dünya kommunist partiyalarına direktivi. – Moskva, 2.6. 1947. Tamamilə məxfidir. KAASS 113. XK əmr (003) 47. – “Azərbaycan müəllimi” qəzeti, 21. X. 1997.
43. M. M. Hüseynov, Q. S. İsmayılov, İ. M. Quliyev. Azərbaycanın arxeoloji abidələri. B., 1981.
44. Ə. Cəfərov. Quruçay dərəsində. B., 1990.
45. Ə. Cəfərov. İnsanlığın səhəri. B., 1994.
46. A. Г. Джафаров. Средний палеолит Азербайджана. Б., 1999.
47. M. M. Hüseynov. Azərbaycan arxeologiyası. B., 1975.

48. М. М. Гусейнов. Древний палеолит Азербайджана. Б., 1985.
49. Azərbaycan tarixi. B., 1994.
50. Azərbaycan tarixi. B., 1996.
51. Q. Kazımov. Azərbaycan dilinin tarixi. B., 2003.
52. Средняя Азия и эпохи камня и бронзы. М., 1978.
53. Ə. Rəcəbov. Dil, şüur, cəmiyyət, tarix. B., 1993.
54. И. Г. Нариманов. Культура древнейшего земледельческого – скотоводческого населения Азербайджана. Б., 1987.
55. Дж. Мелларг. Древнейшие цивилизации Ближнего Востока. М., 1982.
56. И. Авдиев. История древнего Востока. М., 1970.
57. Р. М. Касимова. Первая находка самого древнего пещерного человека на территории СССР. Б., 1986.
58. R. Qasimov. Azərbaycan xalqının etnogenezi paleontopoloji və antropoloji (somatoloji) materiallar əsasında. Dok. Dis. Avtoreferatı. B., 1997.
59. R. Qasimova. Azərbaycan xalqının etnogenezinin paleontopoloji və antropoloji baxımdan öyrənilməsinin yekunları. “Tarix və onun problemləri” jurnalı. 1(3), B., 1998.
60. Л. Н. Гумилев. География этноса в исторический период. Л., 1990.
61. Ş. Göyçayski. Əhali coğrafiyası. B., 1979.
62. История военного искусства. Т. 1, М., 1955.
63. Azərbaycanın hərbi işi tarixi. 1-ci cild, B., 2006.
64. С. Г. Мамедов. История войн и военного искусства Азербайджана. Б., 1997.
65. “Oğuz kağan” dastanı. – F. Bayat. Oğuz epik ənənəsi və “Oğuz kağan” dastanı. B., 1993.
66. M. Seyidov. Azərbaycan mifik təfəkkürünün qaynaqları. B., 1983.
67. Ə. Əsgər. Oğuzların etnik anatomiyası və funksiyası. “Azərbaycan” jurnalı, 2007, N3.
68. Kitabı-Dədə Qorqud. B., 1988.
69. Z. Bünyadov. İki əsrin həddündə Azərbaycanda tarix elmi: vəziyyət və perspektivlər. “Elm və həyat” jurnalı, 1988, N10.

Rauf Məmmədov

Mədəniyyət anlayışının terminoloji və etimoloji təhlili

•Mədəniyyət nədir?

Bu gün hamı mahiyyətini dərk etməsə də, bu suala bu və ya digər dərəcədə cavab verə bilər. Çünki bu gün müxtəlif anlayışları birbaşa və dolayı yolla özündə birləşdirən “mədəniyyət” məfhumundan kənarda nəyisə düşünmək demək olar ki, mümkün deyildir. Halbuki, 100-120 il əvvəl azərbaycanda mədəniyyətin nə demək olduğunu bilən çox az insan tapılırdı. Eynilə, 200 il əvvəl avropada “*civilization, cultura*” sözlərini anlayan barmaqla sayılırdı. Çünki XVIII əsrin ortalarından Avropada meydana çıxan və maarifçilik yolu ilə şərq ölkələrinə yayılan bu və ya digər sosial terminlər (*civilization, cultura, nation, progress, evolution*), yalnız avromərkəzçi qərb ziyalılarının arasında “məlum olmuş” və onların ziddiyyətli fikirlərinin mücərrəd məhsulu kimi ortaya çıxmışdır.

Müvafiq anlayışların mahiyyəti və onlar arasında əlaqə barədə fəlsəfi fikir yürütməzdən əvvəl, onların terminoloji-etimoloji əsaslarına, siyasi-ideoloji məzmununa diqqət yetirməsək, bu terminlərə tarixən müxtəlif fəlsəfi-ideoloji cərəyanlar tərəfindən yüklənən mənaların təsir dairəsindən kənarda obyektiv qiymət verə bilmərik. Çünki ümumbəşəri terminlər kimi qəbul etdiyimiz bir çox anlayışların müxtəlif coğrafi ərazilərdə fərqli təsnifatları və ideoloji məzmunları vardır.

•Sivilizasiya anlayışı nə ifadə edir?

XVIII əsrdən qərb fəlsəfi düşüncəsində ortaya çıxan *cultura* və *civilization* anlayışları əvvəlki dövrlərdə işlənən məzmunundan fərqli ideoloji mənə kəsb etmişdir. Çünki artıq XVII-XVIII əsrlərdən başlayaraq Qərb düşüncəsi dünyaya yeni sosial-iqtisadi, siyasi-mədəni ideyalar bəxş edən kapitalizm sistemi gətirmişdir. Bu yeni ideyaların qərb coğrafiyasında tədricən gerçəkləşməsi nəticəsində qərb öz içində köhnə ilə

yeni arasında iki yerə bölündü. Bir tərəfdə geriliyi təmsil edən monarxiya, kilsə institutu, geridə qalmış istehsal vasitə və münasibətlərini təmsil edən kənd həyatı dayanırdısa, digər tərəfdə yeni yaranmaqda olan milli dövlətlər, sekulyarizm, sənayeləşmiş yeni tip müasir şəhərlər formalaşırdı. Tədricən kənd-şəhər, kəndli-şəhərli, gerilik-müasirlik anlamları arasında meydana çıxan qarşıdurma öz qarşılığını *cultura-civilization* qarşıdurmasında tapdı. Xüsusilə, alman fəlsəfəsində (İ.Kant) sivilizasiya və kültür anlayışları şəxsiyyətin və cəmiyyətin zahiri və mənəvi tərəflərini əks etdirmək baxımından ikiye bölünmüşdür. Lakin fransız və ingilis düşüncəsində bu terminlər əksər hallarda sinonim kimi işlədilmişlər (6).

Cultura termini təbiətə sıx bağlı olan kobud, cahil, vəhşi, dindar, geriləmiş kəndlini və onun yaşadığı kənd həyatını təmsil edirdisə, *civilization* termini təbiətüstü, nəzakətli, savadlı, sekulyar, kosmopolit, mütərəqqi şəhərli (civilite) və nicat yolu kimi dəyərləndirilən şəhər həyatını (urbanite) təmsil edirdi (4). Avromərkəzçi mütəfəkkirlər qərbdə baş verən bu ictimai hadisələri yeni dövr (modernizm) kimi dəyərləndirdilər və tarix fenomeninin yeni ümumbəşəri düzxətli təkamül konsepsiyasını yaratdılar. Bu konsepsiyaya görə qərbdə meydana çıxan modernizm və ya sivilizasiya fenomeni yalnız antik ənənələrə söykənən ümumtarixi təkamülün son yetkin və universal mərhələsidir (Bu gün F. Fukuyama həmin təkamülün ABŞ timsalında sona çatdığını elan etmişdir). Qərb cəmiyyəti yetkinliyi, ümumbəşəriyyəti, nicatı, doğru yolu təmsil edən sivilizasiyanın tərənnümçüsünə, onun fəvqündə olan şərq xalqları isə geriliyin, qapalılığın, irrasionallığın təmsilçisi olan antisivilizasiyanın yəni yerli mədəniyyətlərin (*cultura*) tərənnümçüsünə çevrildilər. Qərb liberal dəyərlərinin (demokratiya, bazar iqtisadiyyatı) ümumbəşəri sivilizasiya dəyərləri kimi təqdim edilməsi qərbdə formalaşan yeni irqçi mədəniyyət (sivilizasiya) ideologiyası idi və o, dünyada müstəmləkəçilik, soyqırımı siyasətinin həyata keçirilməsinə bu və ya digər dərəcədə haqq qazandırır. Biz bunu eynilə qərb düşüncəsinin sələfi hesab olunan antik-roma ənənələrində (“romalılar-barbarlar” imperiya ideologiyasında), katolik kilsənin apardığı səlib yürüşləri və antisemitizm siyasətində, eyni zamanda həmin ideologiyanın xələfi olan müasir qəbr hakimiyyətinin həyata keçirdiyi “Yaxın Şərq Planı” siyasətində müşahidə edirik.

Biz bu gün postmodernizm ideyaları adı altında ortaya atılan yeni mədəniyyət konsepsiyalarının da bədii-fəlsəfi çoxmənalılıq pərdəsi altında gizlənən modernist ideologiyasının davamı olduğunu görürük. Bir zaman

modernizm və sivilizasiya şüarları ilə dünyanı öz müstəmləkəsinə çevirən şüur, bu gün “tarixi inkişafın son həddi” (F.Fukuyama) kimi dəyərləndirilən demokratiya, insan hüquqları ilə həmin fəaliyyətləri həyata keçirir və buna qarşı olanlar uydurulan terrorizm, ekstremizm damğası ilə damğalanırlar.

M.Veber, S. Hantington kimi bir çox mütəfəkkirlər isə sivilizasiya ilə din anlayışlarını eyniləşdirərək, xristianlığın digər dinlərdən, xüsusilə islam dinindən üstün olduğunu vurğulamağa çalışmışlar. Toinbi “İslam bir dindir. O, sivilizasiya (yəni mədəniyyət) yarada bilməmişdir” – deməklə, buna işarət etmişdir. Halbuki, onlar çox gözəl anlayırlar ki, qərb sivilizasiyası xristianlığın, kilsə institutunun inkarı və elmi-texniki tərəqqinin, maddi dəyərlərin inkişafı üzərində qurulan sosial-iqtisadi, siyasi-ideoloji institutların cəmindən başqa bir şey deyildir. Buna görə də, mənəvi hadisə kimi ortaya çıxan xristian dini ilə qərb sivilizasiyasını, islam dini ilə orta əsr islam mədəniyyətini eyniləşdirmək düzgün olmazdı. Çünki xristianlıq sivilizasiya yaratmaq iqtidarında olsaydı, onu ilk meydana çıxdığı Yaxın Şərq ərazilərində yaradardı. Yaxud islam yalnız sivilizasiya hadisəsi olsaydı, bu gün ondan qədim Misir, Babilistan, Roma, Əhəməni sivilizasiyaları kimi unudulmuş tarixi xatirələr qalardı.

Lakin qərb fikir tarixində hadisələrə, fenomenlərə ideoloji çərçivədən kənarda obyektiv qiymət verməyi bacaran mütəfəkkirlər də olmuşdur. Onlar qərbin elmi-texniki tərəqqiyə əsaslanan sivilizasiyalı inkişaf strategiyasını ciddi şəkildə tənqid etmiş və bunun ağır nəticələri barədə məlumat vermişlər.

•*Cultura nə deməkdir?*

“Cultura” sözü ilk dəfə latın dilində “əkin” mənasında istifadə olunmuş və XVIII əsrə qədər fransız dilində eyni mənada işlənmişdir. Lakin XVII əsrdən başlayaraq avropa maarifçiləri ona yeni mənalar əlavə edərək fəlsəfi terminə çevirmişlər. Maarifçilik hərəkatı üçün “cultura” anlayışı “hər hansı bir insanın, cəmiyyətin, xalqın elmi-texniki və fəlsəfi təkamül yolu ilə təbiəüstü sosial varlığa çevrilməsi hadisəsi” yəni milli özünüdərk prosesi idi. İ.K. Adelung, İ.G. Gerder bu anlayışı həmin dövrdə avropada yayılan maarifçilik anlayışı ilə eyniləşdirmişlər (11). Nəticədə, bu yeni fəlsəfi termin digər avropa dillərinin lüğətinə daxil olmuşdur (6).

İlk dəfə “cultura” sözünün ərəbcə qarşılığını “*hars*” sözü (əkmək, şumlamaq) ilə əlaqələndirərək onu milli, “mədəniyyət” (sivilizasiya) anlayışını isə beynəlmiləl hesab edən Ziya Gökalp qərb filosoflarının

təsiri altında qalaraq hər qövmün *harsının* inkişaf zirvəsini mədəniyyət mərhələsi kimi dəyərləndirmişdir. Lakin sonralar bu çoxmənalı terminin tam qarşılığını ərəb dilində tapmadıqları üçün, onu olduğu kimi, yəni “kültür” şəklində tələffüz etmişlər. Müasir azərbaycan dilində bu sözün qarşılığı olmadığı üçün, mən “kültür” terminindən istifadə edəcəyəm.

XVIII əsrdən avropada yeni dövrün başlaması, qərb mütəfəkkirlərinə mədəni ənənələrin və paradigmalardan dəyişməsinə, keçmişlə-müasirliyin toqquşmasını izləmək imkanı yaratdı. Məhz bu sosial-mədəni keçid mərhələsində kultür anlayışı öz antipodunu yəni sivilizasiya anlayışını yaratdı. Buna görə də sivilizasiyanı kultürün xarici texniki təzahür forması adlandıran İ. Kant sivilizasiyanın sürətlə irəliləməsi, kultürün isə ətalətli hərəkətlə ondan xeyli geridə qalması arasında yaranan disproporsiyayı insanlıq üçün fəlakət olduğunu bildirdi. Buna görə də alman dilində “cultura” sözündən yeni əks “sivilizasiya” anlayışı meydana çıxdı. Lakin fransızlar, ingilislər yeni sivilizasiya anlayışını “cultura” terminin tərkibi kimi istifadə edirdilər (8).

Qərb fəlsəfi düşüncəsində *cultura və civilization* anlayışlarının eyni mənə ifadə etdiyini qeyd edənlərlə yanaşı, onların əks anlayışlar olduğunu bildirənlər də çox idi. Buna görə də *cultura-civilization* süni şəkildə ilkin-təkmil, təbii-süni, təbiət-antitəbiət, tərbiyə-bacarıq, mənəvi-maddi, daimi-keçici, nəzəri-praktiki, xüsusi (müxtəlif kultürləri bir araya gətirən mədəniyyət) ümumi, cahil-savadlı, ətalət-inkişaf, kənd-şəhər, kəndli-şəhərli, milli-ümumbəşəri, şərq-qərb kimi anlayışlarla uyğunlaşdı.

Lakin maraqlıdır ki, qərb maarifçiliyinin təsiri altında olan rus ictimai fikrində “cultura” termini olduğu kimi qəbul olunsada da (12) məzmunca fərqli istiqamətdə şərh olundu. Qərb düşüncəsində kapitalizmin təsiri ilə öz sakral mənasını itirərək dünyəviləşən (sekulyar anlama gələn) “cultura” anlayışı, rus ənənəvi düşüncəsində öz sakrallığını qorudu. İlk dəfə Rusiyalı həkim və filosof D.M. Vellanski (1774—1847) qərb düşüncəsində olduğu kimi kultürü insan vasitəsilə yaradılan “ikinci təbiət” və “təbiət” qarşıdurması şəklində deyil, onu təbiətdə təcəssüm olunan ruhani başlanğıc, Mütləq Ruh və din kimi səciyyələndirdi (3).

Məşhur rus filosofu N. Berdyayev deyir: “Kültür – kult ilə bağlıdır. O, dini kult ilə inkişaf edir. O, kultun ayrılmasının və onun məzmununun müxtəlif sahələrə açılmasının nəticəsidir. Fəlsəfi düşüncə, elmi təfəkkür, memarlıq, rəssamlıq, heykəltaraşlıq, musiqi, poeziya, əxlaq – üzvi şəkildə yəni açılmamış və ayrılmamış bir tam halında kilsə mərasimində mövcuddurlar. Ən qədim Misir kultürü məbəddə başladı və onun ilk

yaradıcıları kahinlər idi. Kültür əcdadların kultu ilə, rəvayət və ənənələrlə bağlıdır. Onda müqəddəs rəmzlər kifayət qədərdir. Onda ruhani fəaliyyətin işarələri vardır. Hər bir kültür (hətta maddi kültür) ruhi kültürdən qaynaqlanır. Hər bir kültürün ruhi əsası vardır və o, ruhun təbiət ünsürləri üzərində yaradıcı fəaliyyətinin məhsuludur.” (5).

Məşhur rus filosofu N. Rerix yazır: “Qərbdə olsa qeyd etməliyəm ki, kökü hansısa mənada dəqiqləşdirilən bu anlayışlar dəfələrlə şərh olunaraq eybəcər hala gətirilmişdir. Bu günə qədər çox adam kültür sözünü sivilizasiya ilə əvəz etməyin tam mümkün olduğunu irəli sürür. Lakin latın mənşəli kult kökünün dərin ruhani mənaya malik olduğu, sivilizasiya sözünün isə öz mənşəyi ilə vətəndaş cəmiyyətini, sosial həyatı ehtiva etdiyi nəzərə alınmır. Məlum olduğu kimi hər bir ölkə ictimai yəni sivilizasiya səviyyəsindən keçir, ali vəhdətdə əbədi və sönməz kültür anlayışını yaradır. Biz sivilizasiyanın məhvini və tamamilə dağılmasını çoxlu nümunələrdə müşahidə edirik. Yalnız kültür sarsılmaz ruhu ilə gələcək nəslə təmin edən böyük irs yaradır.” (6).

Göründüyü kimi, rus ziyalı düşüncəsində sivilizasiya və kültür anlayışları barədə formalaşan fikirlər, qərbdə olan fikirlərdən çox fərqli zidd xarakter daşımışdır. Əlbəttə, bu bizi də düşündürür. Buna görə də ilk dəfə latın dilində işlənən “cultura” termininin etimologiyasına nəzər salmaq vacibdir.

• *Cultura termininin etimologiyası*

Cultura sözünə ilk dəfə e.ə.160-cı ildə ilk latın mənbələrində “*de agri cultura*” (aqrar kültür, əkin kulturu) sözbirləşməsi şəklində təsadüf olunur. Təqribən bundan bir əsr sonra Mark Tuli Siseron (e.ə. I əsr) ilk dəfə “*cultura animi*” (ruhi kültür) sözünü işlədir. Lakin hər iki halda “cultura” müstəqil söz kimi deyil, “aqrar və ruhani həyatı” ifadə edən sözbirləşməsi kimi işlənir. Göründüyü kimi, “cultura” sözünün müstəqil mənası qeyri-müəyyən olaraq qalır (4).

“Cultura” anlayışı latın dili lüğətində çoxsaylı mənalara malikdir (13). Bu ismin “pərəstiş etmək, tərbiyə etmək, əkib-biçmək, işləmək” və başqa mənalarda işlənən çoxmənalı “*colo, colere*” feilindən yarandığı qeyd olunur. Eyni zamanda “pərəstiş, din, dini mərasim” mənalarında işlənən “*cult*” termininin də bu feildən meydana gəldiyi irəli sürülür. Həm “cultura”, həm də “cult” isimlərinin “*colo, colere*” feilindən yaranması faktı üzə çıxır. Deməli, “colo, colere” feilinin məna yükünə aid olan bütün anlayışların bir-biri ilə bu və ya digər dərəcədə əlaqəsi mövcud

olmuşdur. Sadəcə, zaman keçdikcə sözlər öz ilkin mənasından ayrılaraq müstəqil mənalar ifadə etmişlər (7).

“Cultura” isminin “colo” feil kökünə əlavə olunan “ura” şəkilçisi feildən isim düzəldən şəkilçidir. Lakin göründüyü kimi “cultura” ismini formalaşdıran feilin kökü “col” deyil, “cul” kimi tələffüz olunur. Adətən latın dilində feilin kökünə əlavə olunan “ura” şəkilçisi, onun morfoloji strukturunu pozmur. Çünki biz bu şəkilçi ilə birləşən bütün latın feillərində feil kökünün sabit olduğunu müşahidə edirik. Məsələn, *ruptum* – yarmaq, *rup+ura* – yargan; *incisum* – kəsmək, *inci+sura* – kəsik; *flexum* – əymək, *flex+ura* – döngə. (8) Bəs nəyə görə “colo” feili “ura” şəkilçisi ilə birləşərək “colotura və ya colura” şəklində deyil, “cultura” şəklində tələffüz olunmuşdur?

Yaxud feildən isim düzəldən “ura” şəkilçisi saitle bitən hecalarda birləşdirici “t” və ya “s” samitinə birləşir. Lakin “cole” feilinin kökü “l” samiti ilə bitdiyinə görə, ona “t” birləşdirici səsi lazım deyildi (yəni colure kimi yazıla bilərdi). Hətta bu samitin ona birləşdiyini zənn etsək belə (cole+ture), “cole” feil kökünün “cul” şəklinə düşməsinə (cule+ture) hansı qrammatik qanunauyğunluq izah edə bilər? Adətən, morfoloji strukturu dəyişən qrammatik pozulma halları dilə daxil olan əcnəbi sözlərlə əlaqədar baş verir (3).

“Cultura” termini daima yiyəlik halda müəyyən sözbirləşmələrində istifadə olunaraq («*culture juries*»-davranış qaydalarının hazırlanması; *culture lingual*»-dilın təkmilləşməsi; *de agri cultura* – aqrar kultür; *cultura animi* – ruhi kultür) müəyyən ənənələrin təkmilləşməsinə ehtiva etdiyi göz önündədir (9). Məsələn, *de agri cultura* kənd təsərrüfatında tətbiq olunan ənənəvi məhsuldarlıq mərasimlərinin və qaydaların varlığından (bəsləyərək yetişdirmək, qayğıkeşliklə becərmək) xəbər verir. Çünki kultür təbiət kultu ilə bağlı ilk dəfə meydana çıxmışdır. İnsan təbiət ünsürlərinə pərəstiş etmək və onlara qurban verməklə təbiət-cəmiyyət münasibətlərində ahəngi qoruyurdu. İnsanın əməyi ilə təbiətə münasibəti və təbiətdən ona yetişən pay, hissə (arı dillərində “baqa, bhaga, boq”) ilahi xarakter daşıyırdı. Qədim Şərqdə yeni hakimiyyət kultu yarananda insan təbiəti deyil, sivilizasiyanı və siyasi hakimiyyəti ilahləşdirdi. İnsan təbiətə öz dolanışığının bir hissəsi kimi baxmadı. Çünki sivilizasiya daxilində süni işlər onu təbiətdən ayırdı. İnsan təbiətə ruzi mənbəyi kimi yox, istismar obyektini kimi baxmağa başladı. Məhz həmin dövrdən də ekoloji problemlər yol açan barbarlıq dövrü başladı. Qədim dövrlərdə insanların məşğuliyyətlərinin (ovculuq, maldarlıq), təsərrüfat həyatının və

məhsuldarlığın mifoloji təsəvvürlər və dini mərasimlər vasitəsilə tənzimlənməsi etnoqrafik materiallar ilə sübut olunmuşdur. Çünki əkinçilik uzun müddət dini mərasimlərlə müşayiət olunan bir kult növü olmuşdur. Məhz əkinçiliyin müstəqil bir termin kimi ortaya çıxması, antik dövrdə əkinçilik barədə yazılan ilk elmi traktatlarla bağlı olmuşdur. Məhz bu əsərlərdə *cultura* sözü dini məzmunundan ayrılaraq həm də müstəqil “əkinçilik” mənasında işlənmişdir (2).

Yaxud, Siseron Qədim Yunanıstanda “fərdi ruhi mədəniyyəti” ifadə edən “*paydeia*” anlayışının qarşılığı olaraq “*cultura animi*” terminini “insan nəfsinin, vəhşi təbiətinin bilik, ağıl (fəlsəfə), zövq yolu ilə tərbiyə olunaraq rasionallaşması (erudition)” mənasında işlətməmişdir (10, 89). Göründüyü kimi, Siseron insanın tərbiyə olunması məsələsində dindən çox, fəlsəfənin roluna xüsusi önəm verərək öz təlimində din-fəlsəfə, yaxud inam-ağıl qarşudurmasını yaratmışdır. Ümumiyyətlə, bu ənənəyə əvvəlki antik filosofların düşüncələrində də təsadüf olunur. Lakin qədim Yunanıstan və Romada insanın kamilləşməsi funksiyasını fəlsəfə öz üzərinə götürməyə çalışsa da, bu işin öhdəsindən gələ bilməmiş və nəticədə orta əsr kilsə institutu bu vəzifəni öz üzərinə götürmüşdür. Yeni dövrdə isə maarifçilik fəlsəfəsi bu vəzifəni kilsədən təhvil almağa çalışmışdır. Buna görə də qərb düşüncə tarixində “*cultura*” anlayışı din-fəlsəfə, din-elm, inam-ağıl qarşudurması üzərində yaranmışdır (1).

“*Cultura*” sözünün ifadə etdiyi mənalarla birbaşa deyil, dolayı yolla əlaqələndirilməsi, yəni müstəqil isim kimi deyil, mücərrəd sözbirləşməsi kimi işlənməsi, onun sonradan ortaya çıxdığını göstərir. Əvvəldən müxtəlif sözbirləşmələrində geniş istifadə olunan “*cultura*” sözü sonrakı dövrlərdə müxtəlif sahələrin (elm, fəlsəfə, din, hüquq, əxlaq, hakimiyyət) bir-birindən ayrılaraq müstəqil olması və əvvəlki mənaları özündə saxlaması nəticəsində çoxmənalı müstəqil və mücərrəd bir terminə çevrilmişdir. Halbuki onun ifadə etdiyi mənaların əksəriyyəti əvvəllər vahid mənada işlənən “*cult*” yəni “din, dini mərasimi” termininin tərkib hissələrini təşkil etmişdir. Çünki “*cultura*” terminini məzmununa aid olan sözlərin hər birindən daha çox romalıların ictimai və məişət həyatında daha qədimdən və daha geniş şəkildə istifadə olunan termin - “*cult*” termini olmuşdur. Araşdırmalar göstərir ki, “*cultura*” termini də “*cult*” terminindən yaranmışdır.

“*Cultura*” termini “*cult*” terminindən yaranmışdırsa, “*cult*” termininin etimologiyası nədir?

Göründüyü kimi “cultura” ismində sözün kökü “cult” başlanğıcıdır. Bu sözün latınca “pərəstiş, oda pərəstiş” mənalarında işləndiyini nəzərə alsaq, onda bu sözün “kut” yəni qədim və müasir türk dillərində işlənən “müqəddəs od, Günəş” ilə əlaqədar olduğunu görürük. “Kut” isminin türk dillərində qədimdən işlənən “kutlamaq” yəni “İlahinin nuru ilə nurlandırmaq” feilindən yaranması məlumdur. Bu feilin latın dilində l-t səs yerdəyişməsi qanununa əsasən tələffüz olunması (cultavius) müşahidə olunur. Qərb dillərində işlənən “God, Gott, Gut” (mehriban, nemətvəran, farsca “Xoda”, sanskritcə Huda bu kökdəndir) yəni Tanrı anlayışı da bu kökdəndir (14). Deməli, latın dilində işlənən “cult” termininin də mənşəyi “cultavius” yəni “kutlamaq” feilindəndir. “Cultura” termininin də “cult, kut” kökündən yarandığını düşünsək, onda kultura anlayışının həm “insanın inam (kөнүл) yolu ilə gerçəkləşdirdiyi reallıq” həm də “insanın ağıl (fəlsəfə) yolu ilə yaratdıqları” mənalarını özündə birləşdirdiyini görürük.

•Müsəlman Şərqində cultura və civilization anlayışlarının qarşılığı

Mədəniyyət və ya təməddün anlayışı quruluş baxımından ərəb mənşəli “mədinə” (şəhər) sözündən əmələ gəlsə də, əsasən məzmun baxımından qərb təfəkküründə XVIII əsrdən ortaya çıxan (ilk dəfə 1757-ci ildə Victor Riquiti Mirabeau tərəfindən işlənmişdir) “civilization” və “culture” sözlərinin dilimizdəki (həmçinin fars və osmanlı türk dillərində) qarşılığıdır. Azərbaycan dilində işlənən “mədəniyyət” termini özündə qərbdən gələn iki fərqli termini – yəni “kültür” və “sivilizasiya” terminlərini birləşdirir.

Osmanlı dövlətinin tənzimat (islahatlar) siyasəti qərb maarifçilik ideyalarının (sivilizasiya, tərəqqi, kültür, millətçilik və s) müsəlman təfəkkürünə müdaxilə etməsinə şərait yaratdı. XIX əsrdə “sivilizasyon” şəklində daxil olan “civilization” sözü lüğətlərdə “*ünsiyyət, təhzi-bi-əxlaq, tədibi-əxlaq, tənisi, tədib, nəzakət*” kimi, “civitas” sözü isə “*munis, müzəhhəbü’l-əxlaq, ədəbli*” kimi tərcümə edilmiş və sonralar bu mənaları əhatə edən “təməddün” və ya “mədəniyyət” sözü meydana çıxmışdır (ilk dəfə 1838-ci ildə Sadıq Rıfat Paşa istifadə etmişdir). Göründüyü kimi, bu terminlər birbaşa və dolayı yolla “şəhər” (civilis, mədinə, polis) və “mədəni, nəzakətli, kübar, ədəbli” mənalarında işlənən “şəhərli” (politeness və civitas) sözləri ilə əlaqədardır. Mirzə Fətəli Axundzadə “Kəmalüddövlə məktubları” əsərində “sivilizasyon” kəlməsinə belə tərif verir: “Sivilizasyon – cəhalət və barbarlıqdan qurtarıb, məişət işlərində

mərifət kəsb edib elm, sənaye və əxlaqda mümkün qədər kəmalə yetməkdən və mədəniyyət yolunda irəliləməkdən ibarətdir” (15).

XIX əsrə aid osmanlı yazılarında sivilizasyon termini altında elm, sənaye, ədəbiyyat, musiqi, sənət, ticarət deyil, əsasən teatr, rəqs, avropa geyim tərzləri, qəzet, qumar və başqa gündəlik şəhər həyatı vərdisləri və davranışları nəzərdə tutulurdu. Qərbin Şərqdə apardığı müstəmləkəçilik siyasəti sivilizasiya (bu gün demokratiyanın yayılması kimi) hadisəsi kimi qiymətləndirilirdi.

Ərəbcə “şəhər” mənasında işlənən “mədinə” sözü “din” söz kökündən olduğu üçün, “mədinə və ya mədəniyyət” sözləri etimoloji olaraq daha çox “dindar, mömin insanların cəmiyyəti, itaət edilən məkan” mənasına uyğun gəlir. Bu din, mədəniyyət və mədinə sözləri arasında tarixi-semantik əlaqənin olduğunu göstərir. Lakin müsəlman şərqində əvvəllər birbaşa “mədəniyyət” terminindən istifadə olunmamışdır. Məhz mədəniyyət anlayışı Qərbdən gələn sivilizasiya anlayışının qarşılığı olaraq tədricən terminoloji status qazanmışdır. İlk dəfə fransız şərqşünasları “İslam dini” anlayışını “ərəb mədəniyyəti” və sonra xristian ərəb mütəfəkkiri Corci Zeydan isə “İslam mədəniyyəti” anlayışı ilə əvəz etdi. Nəticədə tənzimatçılar tərəfindən əvvəllər müşahidə olunmayan “İslam mədəniyyəti” anlayışı bu yolla ortaya çıxmışdır. Onlar qərb düşüncəsinə paralel olaraq müsəlman aləmində ərəb mənşəli “mədinə” (“şəhər” və “mdn” feilindən – “şəhərə yerləşmək”) sözündən yeni “mədəniyyət və ya təməddün” termini yaratmışlar. Halbuki, qərb düşüncəsində sivilizasiya və din (religion) sözləri arasında tarixi-semantik əlaqə yoxdur. Çünki XVIII əsrdən yeni bir termin kimi üzə çıxan sivilizasiya və kultür anlayışları öz mahiyyətinə görə sekulyar anlayışlardır. Bəs onda nəyə görə tarixi-semantik baxımdan bir-birinə zidd olan “mədəniyyət” və “sivilizasiya” terminləri eyniləşdirilmişdir? Nəyə görə onlar İbn Xəldunun “köçəri bədəvi həyatdan şəhər həyatına keçidi və inkişaf etmiş şəhər həyatını” ifadə edən və ərəb dilində “sivilizasiya” anlamına daha çox uyğun gələn “hadariyyə” terminindən istifadə etməmişlər? Məgər İbn Xəldun bir neçə əsr əvvəl müasir “sivilizasiya” anlamında işlətdiyi “hadariyyə” termininin əvəzinə “mədəniyyət” terminini işlədə bilməzdimi?

Bu sualların araşdırılması göstərir ki, “mədinə” sözü “şəhər” mənasında işlənsə də, heç bir zaman “şəhər” sözü qərbdə olduğu kimi sosial termin statusu qazanmamışdır. Çünki çox vaxt maddi təkamülə əsaslanan şəhər həyatı İslamda və qədim şərq mədəniyyətində mənəvi tənəzzül rəmzləri kimi təqdim olunmuşdur. Qurani-Kərimdə maddi

cəhətdən inkişaf edərək əxlaqi tənəzzülə uğrayan bəzi şəhərlərin ilahi qəzəbə bais olmasından bəhs olunur. İbn Xəldun maddi baxımdan inkişaf edən şəhərlərin mənəvi tənəzzül yolu ilə məhvini qaçınılmaz hesab etmişdir. Buna görə də müsəlmanlar şəhərə deyil, islam dininin mərkəzinə çevrilən və Peyğəmbər şəhəri sayılan Mədinə ən-Nəbiyə yəni İslam dininə önəm vermişlər. Çünki bu şəhər sonrakı dövrlərdə geniş coğrafiyada yayılan İslam dininin vasitəsilə əsas mənəviyyat mərkəzi olmuşdur. Buna görə də, islam aləmində bizim bu gün başa düşdüyümüz mücərrəd mədəniyyət anlayışını terminoloji olaraq qismən əvəz edən konkret anlayış – “islam dini” və “müsəlman” anlayışları olmuşdur. Çünki fiqh, təsəvvüf, irfan və hikmət məktəbləri islam dini üzərində təşəkkül tapmışlar. Biz Qurani-Kərimdə müxtəlif mədəniyyətlərin müxtəlif dinlər və ya dini kimlik üzərində müəyyənləşən millətlər (nəsrənilər, yəhudilər, yəhudi milləti və s) anlayışları ilə ifadə olunduğunu görürük. Lakin qərbdən gələn “mədəniyyət” termininin universallaşması, tədricən ənənəvi anlayışların unudulmasına və fəlsəfi məzmununun dəyişilməsinə səbəb olmuşdur. Buna görə də insanlar arasında bu və ya digər yayılan anlayış və düşüncələrin mahiyyəti qaranlıq qalır və ya onların məzmunu ilə bizim reallıq arasında ziddiyyət yaranır. Çünki vaxtilə qərbi kor-koranə təqlid edən əksər sübkültür təbəqə və ya yerli maarifçilər bu məsələlərə aydınlıq gətirməmişlər.

Biz bu gün dilimizdə işlənən “mədəniyyət” anlayışına konkret mənə gətirmək üçün, ona müsəlman-türk mədəniyyəti tarixi kontekstində qiymət verməliyik. Çünki mədəniyyət universal bir anlayış kimi daim mücərrəd xarakter daşıyacaq və müəyyən qüvvələr ona yeni ideoloji məzmun gətirəcəklər. Qərb düşüncəsinin dünyada hökmranlığını təmin edən özünəməxsus konkret ideoloji mədəniyyət anlayışı vardır. Təhsil və KİV ilə bizə təlqin edilən bu ideologiyadan azad ola bilməsək və özümüzün mədəniyyət konsepsiyamızı yarada bilməsək, əbədi köləliyə məhkumuq. Hegelin “qul özünün azad olduğunu dərk edə bilmədiyi üçün quldur” ideyasından çıxış edərək bildirmək istəyirəm ki, öz mədəni kimliyindən və azadlıq şüurundan məhrum olan millətlər də kölədirlər.

Ədəbiyyat və qeydlər:

1. Ионин Л. Г. История слова «культура». Социология культуры. М.: Логос, 1998. с. 9-12.
2. Сугай Л. А. Термины «культура», «цивилизация» и «просвещение» в России XIX — начала XX века//Труды ГАСК. Выпуск II. Мир культуры.-М.:ГАСК, 2000. с.39-53.
3. Чучин-Русов А. Е. Конвергенция культур.- М.:Магистр, 1997. с. 66.
4. Зенкин С. Культурный релятивизм: К истории идеи // Зенкин С. Н. Французский романтизм и идея культуры. М.: РГГУ, 2001, с. 21-31.
5. Коротаяев А. В., Малков А. С., Халтурина Д. А. Законы истории. Математическое моделирование развития Мир-Системы. Демография, экономика, культура. 2-е изд. М.: УРСС, 2007. с. 98.
6. Луков Вл. А. История культуры Европы XVIII–XIX веков. М.: ГИТР, 2011. с.133.
7. Лич Эдмунд. Культура и коммуникация: логика взаимосвязи символов. К использованию структурного анализа в антропологии. Пер. с англ. М.: Издательство «Восточная литература». РАН, 2001. с. 142.
8. Флиер А. Я. История культуры как смена доминантных типов идентичности // Личность. Культура. Общество. 2012. Том 14. Вып. 1 (69-70). с. 108—122.
9. Флиер А. Я. Вектор культурной эволюции // Обсерватория культуры. 2011. № 5. С. 4-16.
10. Шендрик А. И. Теория культуры. М.: Издательство политической литературы «Единство», 2002. с. 519.
11. İlk dəfə avropada “cultura” sözünü “cahil insan” anlayışının əksi olaraq cəmiyyətdə tərbiyə alan “süni insan” anlamını ifadə etmək üçün işlədən alman tarixçisi Samuel Putendorfdan (1632-1694) fərqli olaraq, onu ilk dəfə fəlsəfi və sonra elmi termin kimi istifadə edən alman maarifçisi İ.K. Adelung (1782-ci ildə çap etdirdiyi “İnsan nəslinin költür tarixi təcrübəsi” kitabında) və İ.G. Gerder olmuşdur.
12. “Cultura” sözü XIX əsrin 30 illərində rus dilində iki mənada “əkinçilik və savadlılıq” mənalarında tərcümə olundu.
13. **cultus, cultio, cultor** – əkmək, bəsləyərək yetişdirmək, şumlamaq, aqrar költür, bağ, əkinçi; (2) pərəstiş, pərəstiş etmək, ibadət; (3) öyrətmək, təlim-tərbiyə etmək, bəzəmək, bəzəkli, zərif; (4) şaquli çubuqlar ilə kobud yer üzərində üfüqi məsafə ölçmək; (4) hissə. **Culter**,

cultellus – xəncər, paya, silah, qurban; **cultrix** - qayğı, qayğısına qalmaq, yerli sakin; **culpa(o)** – günah (Oxford Latin Dictionary 1982, old).

14. Bir qrup tədqiqatçılar hind-avropa tayfalarında qədimdən işlənən Got, Gut Tanrı isminin mənşəyini müxtəlif sözlərdə axtarmışlar. Onlarda bir qismi bunun sanskritcə olan “gav”-“inək” sözündən, yaxud sanskritcə “huda” -“çağırmaq, dəvət etmək” feilindən, ya da “got, gut” adları ilə tanınan german tayfalarının ulu ilahiləşdirilmiş əcdadının adından (Gaut) aldığını söyləmişlər. Lakin bu sözün kökü türk dillərində daha məntiqli izah olunur. Məsələn, novruz personajlarından olan Qodu, yaxud qədim Kutı tayfalarının adları buna misal ola bilər. Bu başqa tədqiqatın mövzudur.

15. Mirzə Fətəli Axundzadə “Kəmalüdəvlə məktubları” Bakı 1985. s. 51.

Mətləb Mahmudov

Milli intellektual ehtiyatlarının üfiqi idarəedilməsinin metodoloji aspektləri

Bildiyimiz kimi istənilən cəmiyyətdə insan resurslarının idarə olunması nə qədər məsuliyyətli olsa da, bir o qədər də ağır bir prosesdir. Bir çox hallarda bu ehtiyatların diversifikasiyanı həyata keçirmək də mümkün deyil. Belə ki, müasir dövrdə insan resurslarının müxtəlif tərkibliliyi bu prosesləri daha da çətinləşdirir. Bu resursların içərisində intellektual, əqli əməklə məşğul olanların idarə olunması daha mürəkkəb, daha məsuliyyətli bir vəzifədir. Güman etmək olardı ki, intellektual əmək sahibləri məntiqi düşüncə, dərrakə səviyyələrinə görə idarəetmə prosesinin müəyyən şərtlərinə asanlıqla uyğunlaşmaq qabiliyyəti olanlardı. İlk nəzərdən bunu onların davranışlarında həyat tərzlərində müşahidə etmək mümkündür. Lakin, təcrübə bu prosesin elə də asan olmadığını göstərir.

İntellektual resursların idarə edilməsi prosesinin təhlilinə öncə olaraq bu obyektin sosial mahiyyətini, sosial strukturunu, formalaşması və inkişaf xüsusiyyətlərinin öyrənilməsi zərurətini ortaya qoyur. İlk növbədə intellektual resursların sosial mahiyyətinin açığlanmasına ehtiyac vardır.

İntellektual ehtiyatlar dedikdə, ilk növbədə cəmiyyətin əqli əmək sahibləri nəzərdə tutulur. Bununla yanaşı, burada əqli əmək sahiblərinin də müxtəlifliyini nəzərdən qaçıрмаq olmaz.

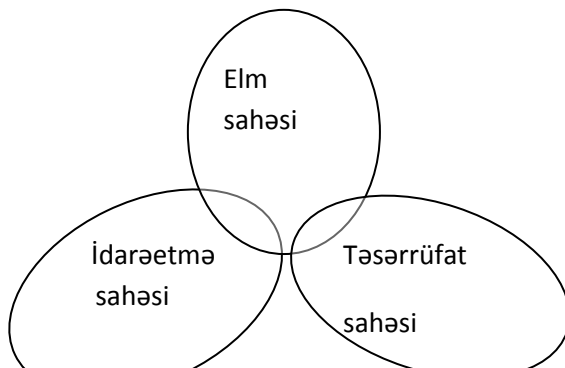
Müasir dövrdə intellektual ehtiyatların artımına olan tələbat dəfələrlə yüksək tribunalardan səsləndirilmiş, cəmiyyətin diqqət mərkəzində olan mühüm bir vəzifə kimi vurğulanmışdır. Bu baxımdan cəmiyyətin elmi potensialının inkişaf etdirilməsinə olan diqqət ümummilli lideri Heydər Əliyevin alim və ziyalılarımızla görüşlərində dəfələrlə diqqət mərkəzinə gətirilmiş, onun apardığı siyasətin layiqli davamçısı respublikamızın dövlət başçısı İlham Əliyevin Milli Elmlər Akademiyasının 60 illiyinə həsr olunmuş təntənəli yığıncaqda (15 dekabr 2005-ci il) söylədiyi nitqində bir daha öz təsdiqini tapmışdır. O bildirmişdir ki, "inkişaf etmiş ölkələrin təcrübəsinə nəzər salsaq, onu da görəcəyik ki, nə təbii ehtiyatlar, nə coğrafi vəziyyət yox, məhz intellektual potensial, elmin səviyyəsi o ölkələrin tərəqqisini müəyyən və təmin edir, ölkəni inkişaf etmiş ölkəyə çevirir" (1).

Bu baxımdan, dövlətimizin əldə etdiyi müvəffəqiyyətlərlə yanaşı, müasir dövrün çağırışları bilik iqtisadiyyatının prioritet təşkil etməsini, bu uğurların innovativ xarakter almasını qarşımıza vacib bir vəzifə kimi qoyur.

Tarixi təcrübə həqiqi innovasion tələbatın etibarlı formada ödənilməsi, yeniləşmə istəyində olan cəmiyyətdə pozitiv mahiyyət daşıyan dəyişikliklər prosesində baş verməsini, insan həyatının elmi əsaslara, intellektual resurslara arxalandığını göstərir. Sözsüz ki, burada söhbət "öz şirəsində qaynamaqdan" getmir. Əlbəttəki, "yeni velosiped" kəşfi intellektual varlığın devizinə çevrilməməlidir. Artıq dünya xalqları tərəfindən əldə edilmiş elmi kəşflər və uğurlardan, onların töhfələrindən yan keçmək də mümkün deyil. Bütün bunlarla yanaşı, ölkənin real elmi elitesinin formalaşması, onun real iqtisadi bilik gücünə çevrilməsi üçün zəruri islahatların həyata keçirilməsinin zamanı çatmışdır.

Mövzunun mahiyyəti ilə əlaqədar intellektual ehtiyatların səciyyəvi xüsusiyyətlərini aşağıdakı sxem əyani formada əks etdirir.

Sxem 1. (müəllif tərəfindən tərtib edilmişdir)



Sxemdən göründüyü kimi, qeyd edilən bütün sahələrdə çalışanların əməyini birmənalı formada ancaq bir kateqoriyaya aid etmək olmaz. Onlar hamısı bir-biriləri ilə sıx bağlıdırlar. Bu struktura aid nümunə kimi Azərbaycan Respublikası Prezidenti yanında İdarəçilik Akademiyasını, Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının Neft-kimya prosesləri İnstitutunu və digər sahə elmi-tədqiqat institutlarını (Əmək və Əhalinin Sosial Müdafiəsi Nazirliyinin Əmək və Sosial Problemlər üzrə Elmi-Tədqiqat və Tədris Mərkəzi, İqtisadi İnkişaf Nazirliyinin İqtisadi İslahatlar İnstitutunu) da göstərmək olar. Demək olar ki, hazırkı dövrdə iqtisadiyyatın bütün sahələri üzrə müvafiq elmi araşdırmalar aparan qurumlar mövcuddur. Buraya, yuxarıda qeyd edilən kimi, sahə elmi-tədqiqat müəssisələri və ya xüsusi müqavilələr əsasında müəyyən elmi-ekspert qruplarının fəaliyyəti də aid edilə bilər.

Şaquli idarəetmə sistemi həmişə müəyyən çərçivəyə salınmış, müvafiq təlimatlarla və ya əsasnamələrlə həyata keçirilmir. Bu proses əsasən suveren xarakterə malik olur. Məsələn, yerli özünüidarəetmə sistemlərində daxili nizamnaməyə aid olmayan idarəçilik hərəkətləri edilir. Bu hal həmçinin, qeyri-hökumət təşkilatlarında da müşayiət olunur.

Bildiyimiz kimi, müasir elmi-texniki tərəqqi şəraitində informasiya sistemləri və texnologiyaları idarəetmənin səmərəliliyini qatlarla artırmaq imkanlarına malikdir. Lakin tək-cə texnoloji baza bu müvəffəqiyyəti təmin edə bilməz. Burada səlahiyyətli və məsuliyyətli idarəçi kadrlar tələb olunur. Eyni zamanda idarəetmənin məsuliyyəti və səmərəliliyi sıx əlaqəli və qarşılıqlı asılılıqdadır. Məsuliyyətlik idarəetmə fəaliyyətinin səmərəliliyinin tərkib hissəsi, subyektin qarşısında duran vəzifələri məhsuldar və səmərəli yerinə yetirmək bacarığıdır (2, 323).

Bilik iqtisadiyyatı dövründə kommunikasiya və informasiya texnologiyaları demokratik özünüidarəetmə prosesinə və vətəndaş cəmiyyətinin inkişafına güclü təsir göstərir. Hələ formalaşma mərhələsində olan bu texnologiyalar siyasi fəallığın ənənəvi formalarını müəyyən edə bilirlər. Çağdaş dövrümüzdə müxtəlif səviyyəli seçkilərdə artıq bu vasitələr elektoratın hərəkətlərinin səmərəliliyini əhəmiyyətli dərəcədə artırmışdır.

Azərbaycanda da Milli Məclisdə keçirilən son seçkilərdə seçki məntəqələrində quraşdırılan veb kameralar və internet kommunikasiya sistemi seçki prosesinin şəffaflığını təmin etmişdir.

Bu texnoloji imkanlardan istifadə edilməsi ilk növbədə, istifadəçilərdən avadanlıq haqqında nəzəri biliklər tələb edir. IT haqqında mükəmməl biliyə malik olan istifadəçilər heç bir çətinlik çəkmədən zəruri idarəçilik fəaliyyətlərini həyata keçirirlər. Sözsüz ki, avadanlıq haqqında zəruri təlimatları oxumayaraq bu avadanlıqlardan bacarıqla istifadə edənlər də var. Lakin, müəyyən çətinliklər yarananda, onlar hökmən mütəxəssisə müraciət etmək məcburiyyətində olurlar. Bir çox hallarda, bu cür “yarımçıq” mütəxəssislər onlara həvalə edilmiş avadanlığı bilməyərəkdan sıradan çıxarırlar. Burada əsas məsələ, intellekt tələb edən vasitələrdən istifadə edənlərin biliklərinin artırılması, yenilikləri mənimsəmələndir. Əgər bu proses obyektiv formada öz həllini taparsa, onda şaquli idarəçilik sistemində də bir çox problemlər öz həllini avtomatik olaraq tapmış olur.

Informasiyaların toplanması, peşəkar formada emal edilərək zəruri idarəçilik elementinə çevrilməsi çağdaş dövrümüzün tələblərindəndir. Hər hansı bir zəruri informasiyanın gecikməsi və ya səhv emal edilməsi idarəçiliyin istənilən həlqəsində gözlənilməz sürprizlər yarada bilər. Bu səbəbdən də virtual məkana qədəm qoyan hər bir kəs bunun məsuliyyətini anlamalıdır.

Son dövrlərdə ölkəmizdə geniş yayılmış brendlərdən biri də «elektron hökumət» anlayışıdır. Bu anlayış bir neçə il əvvəl fantastik görünürdüsə, artıq müxtəlif səviyyəli dövlət orqanlarının vətəndaşlarla ünsiyyətinə bir yenilik gətirməkdədir. Vətəndaşların dövlətlə əlaqədar zəruri ehtiyacları məhz bu texnoloji imkan vasitəsi ilə asanlaşdırılmış, innovativ xarakter almışdır. Bu system vətəndaşlara idarəetmənin səmərəliliyini artıran yeni xidmətlər təklif edir, vətəndaşların cəmiyyətin və dövlətin həyatında fəaliyyətini nizamlayır. Elektron hökuməti dövlət idarəetmə orqanları, dövlət və biznes strukturları, dövlət və vətəndaşlar arasında münasibətləri tənzimləmək və əlaqələndirmək imkanlarına malikdir. İnkişaf etməkdə olan ölkələrdə keçid dövrü demokratikləşməsi təcrübəsi elektron hökumətin daha geniş tətbiqi ölkə rəhbərliyinin təşəbbüsündən və cəmiyyətdə informasiya texnologiyaları haqqında təsəvvürlərin inkişafı səviyyəsindən xeyli dərəcədə asılı olduğunu göstərir. Elektron hökumət dövlət idarəetməsini təkmilləşdirməyə, vətəndaşları dövlətin idarə olunmasına daha fəal surətdə cəlb etməyə qadirdir (**3, 308**)

Son on il ərzində dünyanın bir çox ölkələrində olduğu kimi müasir

qloballaşma şəraitində Azərbaycanın da informasiya axını, sərbəst və azad şəkildə informasiya almaq imkanları böyük vüsət almışdır. Belə ki, informasiya alan auditoriya xeyli genişlənmiş və öz ölkələrinin sərhədlərini aşmışdır. Siyasi və iqtisadi sistemləri kifayət qədər açıq olmayan dövlət və cəmiyyətlərdə adətən korrupsiya və məmur özbaşınalığı tüğyan sürür. Bu isə idarəçiliyin qeyri-səmərəliliyinə səbəb olur. Müasir dövrdə insanlar arasında çoxsaylı sıx əlaqələrin olması şəraitində qeyri-səmimi məmur üçün hər hansı bir xarakterik qeyri-səmimilik dövlətin beynəlxalq aləmdə nüfuzuna və son nəticədə vətəndaşların həyat səviyyəsinə mənfi təsir göstərir.

İntellektual ehtiyatların idarəedilməsində mühüm aspekt təşkil edən elementlərdən biri də elmi-texniki tərəqqi şəraitində müasir Azərbaycanda dövlət idarəetməsi sahəsində islahatların həyata keçirilməsi istiqamətində həyata keçirdiy tədbirlər təqdirəlayiqdir. Keçən əsrin 60-70-ci illərində Qərb ölkələrində dövlətin siyasi kursunun müəyyən edilməsində əsasən etatist baxışlara üstünlük verilirdi. Dövlət idarəetməsinə müasir yanaşmaya müvafiq olaraq, siyasi kursun müəyyən edilməsi müqavilə münasibətlərinin üstünlük təşkil etməsi ilə xarakterizə olunur. Dövlət və cəmiyyət arasında münasibətlərin dəyişməsi dövlət idarəetməsinin səmərəliliyi problemini ön plana çıxardı. Tənzimləyici rolu köklü dəyişikliyə uğrayan dövlət postsənaye ölkələrində artıq dövlətin idarə edilməsi prosesinin yeganə iştirakçısı deyildir. Belə ki, bu prosesa getdikcə daha çox yeni maraq qrupları qatılır. Belə şəraitdə dövlətin rolunun səmərəliliyi ictimai-iqtisadi sistemlə pozitiv qarşılıqlı əlaqələri ilə şərtlənir. Cəmiyyətin idarə olunmasında rolu getdikcə azalan icbarilikdən daha çox tənzimləməyə və kooperasiyaya üstünlük verməyə başlayır. Beləliklə, idarəetmənin formaları, dövlət idarəetməsinin idarəçilik strategiyası tədricən şaquli vektoral fəaliyyətdən üfiqi fəaliyyətə doğru irəliləməyə başlayır. Dövlət idarəetməsinin rasionallaşması dövlətin kommersiyalaşması ilə eyni zamanda baş verir. Bunun nəticəsində şəxsi korporasiyaların idarəetmə personalı fəal surətdə dövlətin inzibati strukturlarına daxil olaraq, məmur aparatının əvvəlki qapalılığını pozurlar. İdarəetmənin mərkəzləşdirilməsinin zəifləməsi yerli idarəetmə orqanların fəaliyyətinin aktivləşməsində, qeyri-dövlət institutlarının potensialından istifadə edilməsinin miqyasının genişləndirilməsində əks olunur.

Müasir dövrdə bir çox ölkələrdə dövlət menecmenti ölkənin iqtisadiyyatının sabitləşdirilməsinə xidmət etmiş, dövlət xərclərini xeyli azaltmışdır. Elmi-texniki tərəqqi dövlət hakimiyyətinin və idarəetməsinin

rasionalaşdırılması prosesinə ciddi təsir göstərir. İqtisadi əlaqələrin genişlənməsi, elmi kəşflər və tədqiqatlar, yeni kommunikasiya və texniki vasitələrin inkişafı bütün dünyanı vahid bir məkanda birləşdirir. Belə bir şəraitdə inkişaf templərində və rasionallaşmada geriləmə dövlətin suverenliyinə təhlükə yarada bilər.

Müasir dövrdə keçid dövrünü yaşayan ölkələrin bəzilərinin sosial-iqtisadi həyatında nəzərə çarpan uğurlar, ilk növbədə həmin ölkələrdə formalaşdırılan uğurlu korporativ idarəçilik strukturlarının zəruri hüquqi qaydalar vasitəsilə fəaliyyət göstərmələrində ifadə olunur. Bu cür idarəçilik modellərinə görə icraçı rəhbərlər (adətən onları menecerlər adlandırırlar) qarşılıqlı formada razılaşıdırılmış bir qurumun dayanaqlığının qorunub saxlanılması maraqları naminə ifrat çalışqanlıq nümayiş etdirirlər [3]. Buna baxmayaraq, onlar razılaşıdırılmış tərəflərdən aldıqları səlahiyyət mandatından maksimum istifadə etmək azadlığına malikdir. Hər zaman kənardan demokratik idarəçilik təəssüratı yaradan bu sistem bəziləri (təhsil səviyyəsi kifayət dərəcədə olmayanlar üçün) üçün diktator fəaliyyəti kimi də qiymətləndirilir. Belə hallarda rəhbərin müəyyən təzyiqlərlə qarşılaşması, latent sabotaja məruz qalması ehtimalları da istisna olunmur. Belə ki, tərəfdaşları (bu ümumiləşdirilmiş addır, əgər söhbət biznes strukturlarından gedirsə, müasir dövrdə onları səhmdarlar, qeyri-kommersiya strukturlarından gedirsə, onda təsisçilər adlandırırlar) tərəfindən menecerlərə səlahiyyətlərin verilməsi və etimadın göstərilməsi son dərəcədə zəruridir. Əks halda onlar, zəruri sayılan operativ qərarlar qəbul edə bilməzlər.

Gənc demokratik ölkələr öz demokratik institutlarını formalaşdırdıqca dövlət və korporativ qurumlar arasındakı fərqlər də genişlənəcək.

Bəzi beynəlxalq ekspertlərin qənaətinə görə müasir dövrdə insanlar getdikcə daha çox qeyri-zəruri tələbatlarının əsirinə çevrilirlər. Yəni, onlar əsasən ikinci dərəcəli (həyatı əhəmiyyəti olmayan) tələbatlar asılılığına düşürlər. Maksimal komfort, tam sərbəstliyi təmin edən texnoloji təchizat, təhlükəsiz nəqliyyat və avadanlıq, mənzil şəraiti və s.-ləri çox sadalamaq olar. Hər bir halda, burada insanların maksimal rifah arzularının məhdudlaşdırılmasından söhbət gedə bilməz. Belə ki, korporativ maraqlar buna heç zaman imkan da verməz. Artıq “zəncirvari nüvə reaksiyasına” bənzər tələbatlar ierarxiyasının kumulyasiyası prosesi başlamışdır. Bu səbəbdən bizə verilmiş yeganə şans məhdud zaman çərçivəsində (bu bir neçə əsr də ola bilər) allahın bizə bəxş elədiyi bəşər həyatını qoruyub saxlamağa çalışmaqdır (4, s.234).

Gənc müstəqil dövlətlər kimi, Azərbaycan da çox mühüm bir reallıq qarşısındadır: bir tərəfdən azad sahibkarlıq cəmiyyətin ayrılmaz bir hissəsinə çevrilərək ölkədə demokratiyanın möhkəmləndirilməsi üçün orta sinifin formalaşmasında yaxından iştirak etməsi, onun rolunun həlledici əhəmiyyət kəsb etməsi ilə yanaşı, digər tərəfdən isə sosial təbəqələşməni stimullaşdırır (4, 24).

İntellektual ehtiyatların fəaliyyətində korporativ təmərküzləşmənin əhəmiyyəti çox böyükdür. Belə ki, korporativ maraqlar iş yerlərinin yaradılıb qorunub saxlanması, zəruri xidmətlərin təşkilində böyük rol oynayır. Buna görə də, korporativ maraqlar intellektual peşə sahiblərinin bir araya gəlmələrində, zəruri infrastruktur sisteminin formalaşmasında həlledici inkişaf təmayüllərindən biridir (5, 66).

Bütün yuxarıda deyilənlər bir daha bizim cəmiyyətdə də korporativ qurumların problemlərinə bu sahədə toplanmış müsbət təcrübələrdən istifadə edilməsinə və bəlkə də orada mövcud olan analoji idarəetmə modellərinin təkmilləşdirilməsinə yaradıcı formada yanaşılmasını göstərir.

Bu baxımdan, intellektual peşə sahiblərinin təşkilatlarının funksional fəaliyyət göstəricilərinə görə dürüst nüfuzu bütün cəmiyyət üçün çox əhəmiyyətlidir. Hər bir halda, obyektiv həqiqətlər haqqında biliklər heç bir zaman ümumi siyasi maraqlara qurban verilməməlidir.

İntellektual ehtiyatların üfqi idarəedilməsi aspektlərində onların toplaşdıqları qurumların, təşkilatların işgüzarlıq, səmərəlilik həvəsləri daim yüksək tempdə saxlanılması ilə bağlı məsuliyyətlik hər bir idarəçinin (konkret menecerin) üzərinə düşür. Məsələn, elmi-tədqiqat müəssisəsində bu funksiyaları müvafiq sahələr üzrə şöbə müdirləri icra edirlər. Bu araşdırmada İE təşkilatının bütün işçilərinin riayət etməli olduqları korporativ məsuliyyət elementlərini ehtiva edən işgüzar etik siyasətlərin və davranış normalarına bird aha nəzər salınmasını vacib sayırıq.

İE təşkilatı digər peşə-fəaliyyət təşkilatlarından fərqli olaraq çox incə və həssas dayaqqlar üzərində qurulur. Burada istənilən bir fərdin qeyri-adekvat hərəkəti bu təşkilatın çox çətinliklə və uzun illər ərzində qazanılmış nüfuzuna xələl yetirə bilər. Bu baxımdan təşkilatın bütün işçiləri təşkilat qarşısında qoyulan əsas siyasəti düzgün dərk etməli, müvafiq qərarlar çıxarmalıdırlar. Məsələn, hüquq-mühafizə, və ya hərbi müdafiə məqsədlərinə xidmət edən təşkilatlarda dövlətin milli maraqlarına aid olan siyasətin pozulması nəticəsində həm təşkilat, həm də konkret bir işçiyə qarşı cəza tədbirləri, cərimələr tətbiq oluna bilər, həmin təşkilatın ləğv edilməsindən tutmuş konkret işçinin həbs edilməsi həyata keçirilə bilər.

Bundan başqa, təşkilat sözügedən siyasətləri pozan konkret işçilərinə qarşı müvafiq intizam tədbirləri görə, o cümlədən onların əmək müqavilələrinə xitam verə bilər.

İE təşkilatlarında bu münasibətlərin tənzimlənməsi fərqli xarakter daşıya bilər. Ən yumşaq cəza tədbiri kimi, təşkilatın siyasətinə xidmət etməyən işçiyə mükafatlandırılmalardan, xüsusi münasibətlərdən kənarlaşdırıla bilər (məsələn, ona müəyyən ekspert səlahiyyətlərin verilməsindən, elmi-qiyətləndirmə qurumlarının fəaliyyətinə cəlb edilməsindən kənarlaşdırıla bilər). Bir sözlə, korporativ xarakterli bütün təşkilatlar, sanki hər tərəfə səpələnmiş böyük dövlətin kiçik zərrəcikləridirlər. Dövlətin funksional parametrləri məhdud formada bu təşkilatlarda öz ifadəsini tapır.

İET-nın siyasətlərinin həyata keçirilməsi üçün münasib prosedurları həmin təşkilatın qərarverici orqanı tərəfindən həyata keçirilir (məsələn, Elmi şura, ekspert şurası, dissertasiya şurası) və onun qərarlarının yerinə yetirilməsi üçün bütün yarım bölmə idarəçiləri (sonradan menecerlər kimi ifadə olunacaq) vaxtaşırı olaraq öz əməkdaşları ilə məsləhətləşmələr aparmalı və bu haqda yuxarı instansiya idarəetmə orqanını xəbərdar etməlidirlər. İET-lərdə yaranan xidmət və məhsullar kollektiv əmək nəticəsində mümkün olduğu üçün bu qurumlarda hamının etik davranış normalarına riayət etmələri öhdəlik kimi qəbul edilməlidir..

20-ci əsr İET-lərin sürətlə inkişaf etdiyi bir dövr kimi tarixə düşmüşdür. 21-ci əsr isə artıq İET-lər dövrü də adlanır. İET-in mövcud olması onun ətraf mühitinə dəyişmə tezliyindən asılı olaraq, idarəetmənin ənənəvi və mexanistik vəziyyətdən daha dərinləşdirilmiş, fərdlərin təşkilatdaxili davranışının dərk olunaraq anlaşılması əsasında qurulmasına şərait yaratdı. Bu vəziyyət son on illiklərdə ətraf vəziyyətin sürətli dəyişkənliyinə tez bir zamanda adaptasiya edə bilən İET idarəetmə sistemlərinin yaranmalarına gətirib çıxardı.

Uğurlu İET fəaliyyətlərinin təhlili göstərdi ki, XX əsrin 80-ci illərində formalaşan sabit sosial qurumlar (o cümlədən, elmi-təcrübi müəssisələrin) menecmentdə təşkilat mədəniyyətinin vacibliyini önə çəkdi. Məhz menecerlər, ekspertlər və konsaltinq qruplarının təşkilat mədəniyyəti konsepsiyasından bəhrələnmələri indi hamıya məlum olan bir çox iri şirkətlərin qarşılaşdıqları böhranlardan uğurla çıxmalarına və sabit inkişafa malik olmalarına səbəb oldu. Sözsüz ki, təşkilat mədəniyyətinin İET nəzəriyyələrinin qurulması və səmərəli dəyişkənliyi metodologiyası nəinki bizim ölkədə, heç dünyanın bəzi öndə olan ölkələrində də kifayət qədər

işlənilməməsi səbəbindən, bunların bəzilərinin tətbiqi nəticəsində xoşagəlməz neqativ hallar yaranmışdı.

Məlum olmuşdur ki, bu cür hallara səbəb ilk növbədə mühüm təsir amillərinin nəzərə alınmamasıdır. Bu da öz növbəsində təşkilat mədəniyyətinin kifayət qədər öyrənilməməsindən irəli gəlirdi. Həmçinin, bir çox korporativ təşkilatlar təşkilolunma mədəniyyətini sabit və səmərəlilik baxımından mühüm amil kimi qiymətləndirsələr də, İET-lərin çoxspektrliliyi onların qarşılıqlı əlaqələndirilməsi və səmərəliliklərin təmin edilməsində problemlər yaratmışdır.

Kiçik bir struktur dəyişiklikləri həmişə özündə yuxarı səviyyədəki idarəetmə mexanizminə təsir edəcək xüsusiyyətə malikdir. Məsələn: hər hansı bir istehsal sahəsinə tətbiq edilən yeni texnoloji avadanlıq həmin avadanlığın istismarından tutmuş istehsal olunan məhsulun əmtəə dövryyəsinə çıxarılmasına qədər olan bir prosesi əhatə etməklə bir çox sistemlərin və alt sistemlərin işinin qismən korrektə edilməsinə və son məqamda yeni idarəetmə mexanizminin yaradılmasına təkan verir.

İdarəetmə mexanizmində baş verən, neqativ bir təzahür kimi qiymətləndirilən “zəncirvari reaksiya” prosesini xatırlatsaq, görürük ki, bu hal aşağı səviyyədəki idarəetmə mexanizmindən tutmuş yuxarı səviyyədəki idarəetmə mexanizmlərinin də ahəngdar fəaliyyətinə də pis təsir göstərir. Bütün hallarda, bu qarşılıqlı təsir inkişafda olan uyğunsuzluq və bərabərsizlik təzahürlərini istisna etməklə tam və tutarlı olmalıdır. Əks halda müəyyən bir sahələrdə əldə olunmuş inkişaf effekti digər sahələrdə olan qaçılmaz əks xarakterli amillərin yaranmasına səbəb ola bilər. Məsələn: yeni texnologiyanın tətbiqi öz növbəsində yeni kadr hazırlığı məsələlərini gündəmə gətirir. Bunun ardınca təhsilin təşkili prinsipləri dəyişilməli, mütəxəssis hazırlığı əmək bazarının tələblərinə müvafiq formada qurulmalıdır. İlk nəzərdən idarəedilməsi sadə görünən məktəbəqədər təhsil müəssisələrində uşaqların tərbiyə edilməsində yeni metodlarla təlimlərin keçirilməsi proseslərinin arxasında böyük həcmli təşkilati məsələlərin dayandığını müşahidə etmək olar. Bura həmin müəssisələrdə çalışan mütəxəssislərin hazırlığı, həmin mütəxəssislərin özlərini hazırlaşdıran müəssisələrin potensialı və bu məsələləri həyata keçirən strukturların tabeli məsuliyyətliliyi idarəetmə mexanizminin mürəkkəb xarakterə malik olmasını, intellektual-loqistik məsələlərin nəzərə alınmasını əsaslandırır. Bununla yanaşı hər bir idarəetmə mexanizminin muxtariyyətliliyi özündə nisbi, lokal dəyişikliklərə məruz qalmanı ehtiva edir.

İET-lərdə idarəetmə fəaliyyətinin səmərəliliyinin artırılması problemi İET-in bütün sahələrini əhatə edən müəyyən inzibati-hüququ və digər tədbirlərin həyata keçirilməsini aktuallaşdırır. Bir zamanlar müvafiq direktiv normativlərlə həyata keçirilən icra mexanizmi müasir dövrün tələblərinə uyğunlaşmır. Bu problemin həllinə aid bəzi xarici tədqiqatçıların əsərlərinə nəzər salaq. Məsələn: ABS professoru Robert Patnem İtaliyanın regional institutlarında xüsusi tədqiqatlar aparmışdır (6, s.122). Bu tədqiqatlar müəyyən zaman çərçivəsində (10 il müddətində) və regionların həmin dövrlərdə əhəmiyyətli dərəcədə əldə etdikləri səlahiyyət və imkanları nəzərə almaqla 12 indikator üzrə aparılmışdır. Təhlil üçün vacib olan bu indikatorlardan 3-ü siyasi proseslərlə xarakterizə olunurdu – icra aparatının sabitliyi, büdcənin vaxtında təsdiqi, statistik və informasiya xidmətlərinin vəziyyəti; 2-si – qərarların qəbul edilməsinin qiymətləndirilməsi (islahatların qanunverici təminatı və qanunverici yeniliklər); qalanları isə nizamlanan sahələrin dinamikasını əhatə edirdi – uşaq baxçaları, kənd təsərrüfatına qoyulan sərmayələr, yerli səhiyyə xidməti, yaşayış evlərinin tikintisi və s. Bütün bu indikatorların daxili qarşılıqlı asılıqları müəyyənləşdirilmişdir (6, 89).

Tədqiqat zamanı məlum olmuşdur ki, qismən muxtariyyətə malik olan İET idarəetmə mexanizmi müasir dövrün tələblərinə müvafiq olaraq tez işini dəyişməyə, fəaliyyət prinsiplərini ümumi vəziyyətə adaptasiya etməyə qadirdir. Məlum olmuşdur ki, qismən region səviyyəli iri korporasiyalar İET-Lərdən fərqli olaraq struktur dəyişikliyi zamanı böyük təsirə malik maliyyə və təşkilatçılıq böhranını yaşayırlar.

Rusiya tədqiqatçı N. Yermakova tərəfindən təklif edilən “bazar” idarəçilik stilindən “Yağlanmış maşın və ya idarəetmə komandası” idarəçilik modelinə qədər dəyişən idarəçilik modellərinin İET-lərin idarədilməsinə tətbiq olunması ətrafındakı bəzi məqamlara diqqət yetirilməsi pis olmazdı (7).

1-ci model: Böyük ərazidə insan kollektivlərinin bir xətlə idarə edilməsi üçün təşkil olunması – buraya, məsələn, ən böyük İET olan AMEA-nı aid etmək olar. Bu idarəetmə sisteminə adekvat rəhbərlik kimi prezidentlik idarəçiliyinin tətbiq edilməsini nəzərdə tutan piramidial idarəetmə üsulu xarakterikdir.

2-ci model: Böyük ərazilərdə böyük icma qruplarının asan idarədilməsi üçün cəmiyyətin mülayim dərəcədə kollektivləşməsinin təşkili – buraya, nümunə kimi, müəyyən İET qrupları tərəfindən təşkil edilən, beynəlxalq, respublika əhəmiyyətli konfransların, simpoziumların və

s. keçirilməsini aid etmək olar. Bu cür idarəetməyə hər hansı bir avtoritar təşəbbüslərlə iştirak etməyə qarşı müəyyən məhdudiyyətlər var ki, bu da intellektual əmək sahiblərinin həmin tədirlərdə özləri tərəfindən yaradılan qarşılıqlı məsuliyyətlilik prosedurları yer tutur.

3-cü model: Burada böyük iyerarxik münasibətlər və cəmiyyətin fərdiyyətçilik prinsipləri əsasında təşkili - Bu cür idarəetmə paternalizmə böyük yer verilsə də müəyyən idarəolunanların öz fərdiliklərini qoruyub saxlamaları ilə xarakterizə olunur. AMEA timsalında bunu AMEA-nın ali idarəetmə orqanı olan Rəyasət Heyətinin, Konstitusiya Məhkəməsinin Plenumunun fəaliyyətində görmək mümkündür. Bu qurumlarda qəbul edilən qərarların əsasında soyuqqanlı hesablamalar deyil, müəyyən əənəvi presendentlərə üstünlük verilməsi durur. Yəni, nüfuz, titul əhəmiyyətli mövqedədir.

4-cü model: Burada ortahəcmli iyerarxik təşkilatlanma var və cəmiyyətin fərdilik əsasında qurulmasıdır (əsasən anqlo-sakson dilli ölkələrə aiddir). İdarəetmə burada kollegial formada həyata keçirilir, idarəedənlər idarəolunanlarla məsləhətləşmələr aparılır, lakin menecerlərin təşəbbüslərinə üstünlük verilir. Bu model İET-lərin korporativ idarəetmə sisteminə bənzəyir. Rəhbərliyin fərqi burada, ilk növbədə elmi fəaliyyətlə məşğul olanlardan ibarət olmasıdır.

5-ci model: Həddən artıq irihəcmli iyerarxik təşkilatlanma var və ortabab inkişaf etmiş fərdçilik (almandilli ölkələrdə). Bu cür idarəetmə sistemində qərar qəbul edilmədən öncə rəhbərlər mütəxəssislərlə məsləhətləşmələr aparır və son məqamda qərarın qəbul olunması demokratik şəkildə həyata keçirilir. Bir çoxları bu cür idarəetmə modelini nümunəvi model kimi qiymətləndirir və güman edilir ki, bu ən səmərəli modeldir. Lakin, təcrübə göstərir ki, hərdən qiymətli və səmərəli sayıla biləcək təklif və təşəbbüslər demokratik qurumların müzakirəsində ilişib qalaraq həyata keçirilməsin maneçiliklər yaradır. Burada, xüsusi ekspert orqanının prioritet təşkil etməsi təqdirəlayiqdir. Əlavə etmək lazımdır ki, əmək iqtisadiyatını bilik iqtisadiyyatına çevirən təşkilatlar artıq İET kimi qəbul edilməlidir, belə ki, burada hər bir qərar elmi əsaslandırılmış müstəvidə qəbul edilir.

Bir çox təsiredici amillərin uzlaşdırılması sayəsində işçiləri səmərəli əməyə sövq etmək mümkündür. Məsələn: yaxşı təşkil olunmuş istehsalat prosesini müəyyənləşdirmək üçün ilk növbədə onun iyerarxik münasibətləri ilə sabahkı günə olan inamın uyğunlaşdırılmasına nəzər salmaq lazımdır. İnsanlar arasında iyerarxik münasibətlər nə qədər böyük olarsa, qəbul

edilən qərarların bir o qədər də mərkəzləşdirilməsinə həvəs yaranır (məsələn, Fransadakı kimi). İdarə edənlərlə idarəolunanların bir-birilərinə çox yaxınlığı desentralizasiyanı daha səmərəli edir (Böyük Britaniyada, Danimarkada, Almaniyada, Hollandiyada).

Sabahkı günə olan inamsızlıq kimi bədbin əhvali-ruhiyyə istənilən təşkilatın strukturunun optimallaşdırılmasını şərtləndirir. Harada bu təşviş böyükdürsə, orada da sərt idarəçilik strukturu yaradılır. Əksinə sabahkı günə aydın ümidləri olan yerlərdə, adətən formalaşmamış strukturların yaranmasına üstünlüyün verilməsi yaranmış problemlərin maraqlı tərəflərin tələblərindən asılı olaraq həll olunması üçün şərait yaratdığından onlar idarəetmə taktikalarını tez dəyişə bilirlər.

Bu amilləri nəzərə alaraq idarəçiliyin 4 modelini müəyyənləşdirmək olar.

Birinci model (“bazar”): qısa iyerarxik münasibətlər və sabahkı günə inam olan yerlər (Skandinaviya və anqlosakson ölkələrində). Burada əmək prosesi mərkəzləşdirilməmiş və formalaşmamış vəziyyətdə olur, kollektivdaxili münasibətlər açıqdır, tez-tez dəyişilə bilər və təşəbbüslərə üstünlük verilir. İET-lərdə bu fəaliyyəti daha çox əmtəə və qiymətli kağızlar birjasına bənzətmək olar. Burada rəşional yanaşma xüsusiyyətləri olsa da, həmin sturkturun fəaliyyətin qeyri-humanist məqamlar da az deyil. Elmi potensial daşınmaz və daşınan əmlakdan əlavə, daha çox böyük həcmdə insan resurslarının olmasını özündə ifadə edir.

İkinci model (“genişləndirilmiş ailə”): buradada iri həcmli iyerarxik münasibətlər mövcuddur və sabahkı günə böyük inam hökm sürür (Afrika, Hindistan və Uzaq Şərq ölkələri). İnsanlar arasındakı münasibətlər ciddi formada ölçülüb biçilib, amma iş prosesi dəyişilə bilər.

Üçüncü model (“yağlanmış maşın”): qısa iyerarxik münasibətlər və sabaha inamsızlıq hökm sürür (Almaniya və İsrail kimi ölkələrdə). Bu yerlərdə iş dəqiq qurulub hər şey formalaşdırılıb, işin dəqiq planlaşdırılması mərkəzləşdirilməyibdir.

Dördüncü model (“bürokratik piramida”): iri həcmli iyerarxik münasibətlər və sabahkı günə inamsızlıq hökm sürür (Fransa və Yaponiya). İdarəetmə sistemi formalaşdırılıb, mərkəzləşdirilib və münasibətlər ənənələrə və qanunlara müvafiq dəqiq formada müəyyənləşdirilmişdir.

Buradan idarəetmə prosesində idarəolunan təşkilatın, vəzifəli şəxslərin və vətəndaşların mexaniki quruluşuna ümid etməyin mümkün olmaması qənaətinə gəlmək olar. Qeyd olunan milli psixologiya və mədəniyyətdən əlavə “aşağıdan təşəbbüs” hərəkətlərinin təsirlərini də nəzərə almaq

lazımdır. İyerarxik pillələrdə atılan addımlar lokal qərarların aşağı səviyyələrində yer alanda, adətən insanlarda mərkəzi orqanların qanunlarına və sərəncamlarına nisbətən daha böyük inam yaradır. Onların real təsiri dərhal formal göstəriciləri üstələyir və bu amil hökmən nəzərə alınmalıdır. Bazar münasibətlərində fəaliyyət göstərən təsərrüffat və digər subyektlər adətən özlərinin korporativ normalarını formalaşdırırlar. Korporativ etika, işgüzar davranış, ləyaqət və s. məcəllələr ABŞ, Yaponiyanın, Almanıyanın, İngiltərənin şirkətlərində işçilərin davranışının nizamlanmasında böyük rol oynayır. Qeyd etmək lazımdır ki, son dövrlər, xüsusilə 2002-ci ildən sonra Azərbaycanda da bir çox özəl müəssisələr respublikanın “Əmək məcəlləsi” ilə yanaşı özlərinin “Korporativ əxlaq və ya davranış məcəllələrini” yaradaraq əmək kollektivi tərəfindən və hər bir işçinin imzası ilə təsdiqlənməsini həyata keçirirlər. Bu normaların hamısını üç prinsip əsasında qururlar: loyallıq, müstəqillik və konfedensiallıq. Burada ən vacib məsələ təşkilatdankənar ictimai maraqların və qaydaların diqqətdən kənarda saxlanılmamasıdır.

Digər bir müstəvidə idarəetmə subyektlərinin və obyektlərinin korrelyasiyası ilə uzlaşan qanunauyğunluqların nəzərə alınmasıdır. Bildiyimiz kimi dövlət idarəçiliyi müxtəlif dövlət orqanlarının öz aralarında olan münasibətlərinin və müxtəlif qeyri-dövlət subyektləri ilə olan münasibətlərinin qarşılıqlı əlaqələrinin nizamlanması ilə xarakterizə olunur. Bu ictimai münasibətlər həm dövlət aparatının özünün daxilində, həm də “dövlət-vətəndaş cəmiyyəti” münasibətlərinin kəsişməsində təzahür edir. Digər bir Rus tədqiqatçısı A.B.Dyomin idarəetmə obyektinin sərbəstliyinin azalması dərəcəsindən asılı olaraq idarəetmə rejiminin həyata keçirdiyi aşağıdakı idarəçilik təsirlərini təsnifatlandırmışdır:

1. Razılaşdırılmamış təsir – dövlətin qarışmaması rejimi, idarəetmə obyektinin tam azad formada öz davranışını seçməsinə, dövlət idarəçiliyinin gözə dəyməməsi;

2. Reqlamentləşdirilmiş təsir – dövlət idarəetmə obyektinin azad formada öz davranışını seçməsi üçün hüquqi mühit yaradır və “oyun qaydalarına” riayət edərək obyektin fəaliyyətinə qarışmır;

3. Xəbərdarlıqlı təsir – seçilmiş davranış haqqında dövlət orqanlarına xəbərdarlığın edilməsi rejimi;

4. Müqaviləli təsir – dövlət idarəçiliyi prosesinin iştirakçıları əvvəlcədən müəyyən razılaşdırılmış şərtlər əsasında bağlılıqları müqaviləyə müvafiq davranış rejimi;

5. Qeydli təsir – seçilmiş davranışın qeydiyyatı salınması vəzifəsini

icra olunması;

6. İcazəli təsir – seçilmiş davranış üçün müvafiq icazənin alınması vəzifəsi (lisenziya, kvota, sertifikat, attestat);

7. Sərəncamlı təsir – obyektin davranışı idarəetmə obyektinin birbaşa göstərişi əsasında qurulur;

8. Qadağalı təsir – idarəetmə obyektinin və ya hər hansı bir idarəetmə subyektinin müəyyən davranış növlərinə dövlət tərəfindən qoyulmuş qadağalar rejimi (**8, s.5-6**).

Bütün bunlarla yanaşı digər qanunauyğunluqlar da vardır. Müxtəlif sahələrin idarəolunmasının təşkili zamanı müəyyən dövlət orqanlarının qəbul etdikləri sənədlərə münasibətdə varislik prinsiplərinin pozulmasını müşahidə etmək olar. Belə ki, bəzi ciddi maliyyə məsuliyyətindən yan keçmək üçün bu varislər müxtəlif bahanelərlə həmin sənədlərin onlara aid olmamasını əsaslandırmağa çalışırlar. Bu səbəbdən də uzun illər bir sahə üzrə çalışmış personalların pensiya təminatı məsələlərində problemlər yaranır və bu problemlərin neqativ ab-havası hazırda varisliyini danan həmin müəssisənin işçilərinə ötürülür. Bu da öz növbəsində idarəetmə tsiklinin və sabitliyinin pozulmasına, müəssisənin insan resurslarının sabit inkişafının zəifləməsinə və səmərəliliyinin aşağı düşməsinə təsir göstərir.

İET-lərdə idarəetmə sisteminin qurulması və onların fəaliyyətinin təşkili həm də idarəetmənin xarakterindən asılı olur. Öncə qeyd edildiyi kimi, idarəetmə subyektlərinin və obyektlərinin prinsiplial münasibətləri çox fərqli müstəvilərdə təzahür edir. Bu müstəvidə sosial-mədəni sahənin təsirini yaddan çıxarmaq olmaz. Belə ki, məhz bu sahənin təsirindən idarəetmə üsulları, işçilərin davranışı və hüquqi normativ aspektlərin formalaşması məsələləri asılıdır.

Yekun olaraq, bu istiqamətdə əvəzsiz araşdırmalar aparan milli tədqiqatçımız Ə.F.Abbasovun intellektual ehtiyatların inkişaf etdirilməsi və onların innovative xarakter alması haqqında qeyd etdiyi fikirlər müasir dövrdə milli iqtisadiyyatımızın tədricən bilik iqtisadiyyatına çevrilməsində nəzərə alınması pis olmazdı. Alim haqlı olaraq bildirir ki, ...cəmiyyətin və dövlətin innovasiyalara olan kütləvi və kəskin tələbatı bu gün bir fakt olaraq qalmaqdadır. İctimai yeniləşmə zərurətindən qaynaqlanan bu tələbat çoxşaxəli və çoxsəviyyəlidir. Innovation tələbat yeni iqtisadi üsul və formalardan tutmuş yeni sosial təşkilatlanma və idarəetmə məsələlərinə qədər problemləri əhatə edir. Biz bir tərəfdən, qabaqcıl elmi-texniki və texnoloji nailiyyətləri mənimsəməli və mənimsəyərək də müvafiq iqtisadi, təsərrüfat sistemi daxilində bu nailiyyətlərdən səmərəli istifadə etməli, digər

tərəfdən, fərdi və kollektiv yaradıcılığa, daha yüksək birgə yaşayış və birgə fəaliyyət mədəniyyətinə yol açan sosial-siyasi, hüquqi norma və prinsiplər əsasında təşkilatlanıb tənzimlənən ictimai mühit yaratmalıyıq (9).

Tarixi təcrübə həqiqi innovation tələbatların etibarlı surətlə ödənilməsi özünü yeniləşmə istəyində olan cəmiyyətdə pozitiv mahiyyətli hisslərin, təfəkkürün yaranması zaman baş verdiyini, iqtisadiyyatın, idarəetmənin, siyasətin və bütövlükdə ictimai həyatın elmi biliklərə, intellektual potensiallara arxalanmaqla qurulmasında və fəalliyətində göstərir.

Ədəbiyyat:

1. Azərbaycan Respublikasının Prezidenti İ.Əliyevin 15 dekabr 2005-ci il tarixdə AMEA-nın 60 illiyinə həsr olunmuş təntənəli yığıncaqda çıxışı.
2. Эффективность государственного управления. Под ред.С.А.Батчиков и С.Ю.Глазьев (пер.с англ.) М., 1998, 810 с.
3. Бонем М., Сейферт Д. Потенциал электронного правительства» для трансформации демократических систем переходного типа. Проблемы государственного управления., 2002, 308 с.
4. Вальрас Л. Элементы чистой политической экономии. М.: Изограф, 2000. – 448 с.
5. Поппер К. Открытое общество и его враги. Т.1. 2003, М., 450 с.].
6. Патнэм Р.. Чтобы демократия сработала. Гражданские традиции в современной Италии. - М.: «Ad Marginem», 1996, 540 с.
7. Интерфакс-АИФ, № 13, 31 марта - 6 апреля 1997 г.
8. Демин А.В. Общие вопросы теории административного договора. Красноярск, 1997, 268 с.
9. Abbasov Ə.F. Innovation inkişaf naminə: intellektual sərvət və milli elita. // Azərbaycan qəzeti. Bakı, 2009.- 3 noyabr.- s. 5.

Светлана

Адыгезалова, Али Абасов

Культура в условиях глобализации и информационной революции

Глобализация – как социально-политический и экономический процесс трансформации мира – в своих наиболее радикальных

последствиях обрушивается на культуру, преобразуя многообразие национальных культур в единый унифицированный постмодернистский проект обслуживания духовных запросов человека постиндустриальной эпохи. Логика разворачивания этого процесса объясняется и оправдывается аксиологией складывающейся общечеловеческой культуры, которая якобы неизбежно должна придти на смену разрозненным фрагментам традиционных национальных культур, поскольку народы, преодолевая национальные границы и суверенитеты государств, перманентно сплываются в единое человечество, хоронящее этнические конфликты, социокультурные и экономические противоречия. Несмотря на достаточно респектабельную критику подобного рода футурологических проектов, в преддверие третьего тысячелетия народы мира строили планы завершения всех конфликтов и установления прочного созидательного мира на планете. Однако уже начало «тысячелетия мира» шокировало человечество уровнем и накалом противостояния, вылившегося в небывало масштабные акты терроризма и слепого возмездия.

События 11 сентября 2001 года, начав трагический отсчет ультрановейшей истории, всколыхнули весь мир, затронули большинство государств, заставили каждого человека в отдельности задуматься над тем, куда идет человечество и правильно ли выбрано направление перспективного развития. Возобновившиеся после сентябрьских событий публикации об историческом и современном противостоянии христианского и исламского мира, переклестнувшие сценарии «столкновения цивилизаций» С. Хантингтона, наглядно демонстрировали, что в подсознании (а то и в самом сознании) большинства людей планеты продолжают жить страх и опасения в отношении представителей иной культуры, чуждой религии, кажушимися странными, если не опасными обычаями и традициями.

Процессы перманентного ускорения темпов социальной жизни приводят к тому, что даже достаточно образованные люди утрачивают возможность ориентироваться в этнических и конфессиональных отличиях и специфике исторического развития различных стран. Сегодня можно с полным основанием сказать, что эти процессы угрожают самому человечеству, и поэтому их нужно изучать и уметь управлять ими. Тщетно призывать людей отбросить свои страхи и поверить в отсутствие противоречий между ними, между их

культурами и образами жизни. Сегодняшнее столкновение с легкой руки некоторых политологов и журналистов подается как война культур «Макдоналдса» и «исламского фундаментализма», запускающая механизмы формирования мифов и стереотипов XXI века. Реальность же такова, что человечество вступило, а отдельные народы поэтапно вступают в эпоху глобализации, последствия которой пока еще непредсказуемы, как и неясны ответы на многие вызовы времени. Стоит ли человечество перед вызовом нарастания глобального протеста против глобализации? Можно ли события 11-ого сентября охарактеризовать новым политическим термином - "глобальный терроризм"? Как следует понимать стремительно развивающийся феномен фундаментализма и кто является его носителем в современном мире?

Между тем одно из главных противоречий современного мира весьма очевидно: в то время как Запад разработал и движется к новым интеграционным ценностям, имеющим преимущественно неэтнический и внеконфессиональный характер, на Востоке наблюдается бум национальной самоидентификации и возрождение претензий религий на широкое участие в политике. Эти процессы уже сейчас меняют мир и, безусловно, масштабно трансформируют его в самом ближайшем будущем. Но прогноз этих изменений сам по себе подвержен бифуркации: приведет ли глобализация, разворачиваемая Западом, к становлению мирового космополитизма, нивелирующего религии и культуры различных народов, или, быть может, разворачивающийся сегодня религиозный ренессанс - признак будущего системного преобразования ислама, индуизма, других религий, выдвигающих социально-политические претензии? Вообще, зададимся вопросом: подразумевает ли диалог Запада и Востока взаимопроникновение и взаимодействие великих культур, основанных на древних религиях?

Следует открыто признать, что все еще не имеется никаких ответов на эти вопросы; они могут быть поставлены и частично решены только в результате искреннего и открытого диалога, который сравнил бы жизненно важные ценности Востока и Запада. Способствует ли современная духовная и политическая ситуация в мире подобному диалогу? Вместо предварительного ответа, заметим, что мир сегодня испытывает критический, поворотный момент переоценки политических концепций, которые были развиты после

Второй мировой войны. Глобализация, требуя нового исследования неизбежности принципов территориальной целостности и национального суверенитета стран, не сделала ничего, чтобы создать политические, экономические и духовные предпосылки для принятия этих идей народами. И в результате большинство народов и стран видит в этом процессе одиозные акции, направленные исключительно на принудительное распространение чуждых ценностей. Мир подвергается поляризации, в одном из его полюсов скапливаются современные технологии, а на другом - большинство населения Земли, лишенное не только возможности влиять на глобализацию, но и всех надежд относительно достойного будущего в случае упорства в своих «заблуждениях» относительно судеб национальной культуры.

При всей неопределенности прогнозов на будущее ясно одно: глобализация - саморазвивающаяся система с собственной логикой разворачивания процессов и их последствий. Поэтому человечество или научится контролировать эти процессы и предвидеть их последствия, либо вынужденно будет подстраиваться под их неуправляемые, а потому слепые эксцессы.

Различные страны мира противостоят вызовам схожих проблем, складывающихся под мощным прессингом основного мирового социального процесса, называемого глобализацией. Мир на наших глазах, в течение жизни одного поколения стал взаимосвязанным, единым и продолжает унифицироваться. Начался сложный, противоречивый процесс складывания общечеловеческих ценностей, с одной стороны, и, с другой – ожесточилась борьба за сохранение традиционных ценностей, апофеозом которых в каждом конкретном случае выступает та или другая религия и ее социальная доктрина.

Военные интервенции западного альянса, расколовшие мир, вновь продемонстрировали, что противостояние нарастает, а, значит, множатся непонимание, фобии и, соответственно, недоверие между носителями различных культурных традиций. Войны «возмездия» создали ситуацию новых вызовов как в мировой политике, так и в культуре. Мы являемся свидетелями становления нового типа конфронтации в мире, разделяющей страны, народы и культуры уже не по цивилизационному признаку, что вносит в концепцию С. Хантингтона новые коррективы, формирует перед человечеством новые вызовы, требующие своих ответов. Следует отметить, что, как и в случае с Боснией и Герцеговиной, в Косово западный альянс

защищал мусульманское меньшинство от христианского большинства, тем самым как бы снимая всю остроту многовекового противостояния: «Восток – Запад».

Крутой вираж истории, опрокинувший позитивные ожидания и надежды людей на третье тысячелетие «мира» и его вызовы: глобализация, 11 сентября, события в Ираке, Афганистане, новый мировой порядок – показывают, что произошло крушение институтов государства, политики и демократии, в первую очередь, как институтов культуры, поддержания общечеловеческой морали. Идет напряженный поиск новых моделей этики взаимоотношений цивилизаций, культур и народов, в которых возрастает роль религии.

Для большинства постсоветских стран, в частности для Азербайджана ситуация пограничья, зажатости между Востоком и Западом давно стали привычным состоянием мироощущения. Сегодня возникла новая проблема - глобализация, со всеми вытекающими отсюда маленькими плюсами и большими минусами, усугубляет такое мироощущение. Технократическая волна может нас сразу забросить в мир механической памяти, но можно ли в нем существовать без памяти исторической?!

Итак, наиболее спорная и вместе с тем наиболее динамично развивающаяся область знания – теория глобализации – отражает в концентрированном виде самые острые проблемы, стоящие перед человечеством. Процессы глобализации решительно разрушают разнообразные границы, воздвигнутые историей и разделяющие народы. Но эти же процессы несут угрозу постепенного исчезновения различных культур и народов. Решение этих непростых проблем возможно только в демократическом сообществе, плюралистически признающим всеобщий, универсальный и абсолютный характер прав и свобод как отдельной личности, так и целых народов.

Процесс глобализации постепенно становится главной движущей силой социальной трансформации нашей эпохи. Как и всегда в таких случаях, следует выявить, в каких случаях глобализация несет для человечества пользу, является причиной устойчивого развития, и когда проявляет свои негативные последствия для человечества, углубляя противостояние между народами.

Известно, что тенденции глобализации в мировом масштабе приводят к ограничению многогранности традиционных человеческих качеств, усиливаются попытки стирания идентичности личности по

менталитету, этносу, расе и национальности. В условиях глобализации одна из важных проблем – это сохранение и развитие свободы человека. Той свободы, которая определяется возможностью человека мыслить и поступать в соответствии со своими представлениями и идеями, а не вследствие внешнего принуждения. Произвольное ограничение свободы личности, жесткая регламентация ее сознания и поведения, низведение человека до роли простой "детали" в социальных и технологических системах наносит ущерб, как личности, так и обществу.

Как видно, глобализация, точнее ее неучтенные до конца социальные последствия являются серьезным вызовом современному человеку, ставят перед ним жесткие условия, то есть диктует формы и направления развития личности человека. Происходит это не прямо, а опосредовано, через трансформационное влияние глобализации на социум, структуру общества. Следовательно, глобализирующемуся обществу необходима такая социокультурная модель развития, которая способна нивелировать основные риски и угрозы глобализации.

Глобализация меняет и мир в целом, однако характер этого изменения и его последствия по-разному оцениваются специалистами. Так, некоторые из них полагают, что мировое сообщество в политическом и культурном аспекте перманентно становится более гомогенным (Ф. Фукуяма, М. Кастельс, У. Бек и др.). Другие, напротив, доказывают, что оно становится все более разделенным и расколотым (И. Валлерстайн, А.Н. Некласс, Э. Тоффлер, С. Хантингтон).

Политическая составляющая глобализации явно демонстрирует изменение роли государства, повышение политической роли транснациональных корпораций на фоне снижения влияния международных организаций и усиления различных гражданских движений.

Современный процесс глобализации следует рассматривать как, пусть и радикальный, не имеющий аналогов, но этап социальной эволюции. И в этой связи глобализацию, как и любой процесс, в первую очередь необходимо проанализировать как философскую проблему. И в этой связи, естественно, необходимо понять, что социальный феномен глобализации является результатом человеческой деятельности, основанной на определенных ценностях.

Поэтому необходимо теоретически реконструировать сформировавшиеся социокультурные модели сопровождающие процесс глобализации, выявить их плюсы и минусы, а также выявить динамику развития человека в условиях глобализации.

Таким образом, процесс глобализации предстает как исторический этап эволюции человеческого общества, при котором доминирует унифицирующая направленность глобализации в сфере экономики, политики и культуры.

Процесс глобализации был бы ущербным, если его не поддерживал другой важный процесс, приведший к революционному прорыву в области коммуникации - развитие информационного общества. Поэтому необходимо выявить сущностные черты современного информационного общества, характеризующиеся спецификой информационно-технологических процессов, средств массовой коммуникации. Человек такого общества – «хомо информатикус» - является частью глобализирующегося мира.

Таким образом, проблема соотношения глобализации и информационного общества актуальна как на личностном, так и на социальном уровне ее рассмотрения.

Хотя понятие «глобализация» появилось во второй половине прошлого века, более-менее широкое применение этого термина приходится на конец завершившегося столетия. В своем первоначальном смысле глобализация касалась одного – экономического процесса, который первым приобрел мировой характер своего распространения. Единые экономические законы и подходы способствуют формированию если и не единства, то существенных аналогий между различными обществами, странами, народами, закладывают основу, фундамент для складывания мирового сообщества. В пространстве укрепления этих процессов появилась необходимость формирования основ единой политической системы, в качестве которой на первых порах выступили системы части демократических европейских государств, поэтапно объединяющихся в единую структуру, позже получившую название Европейского Союза.

Глобализация в целом означает триединый процесс усреднения, универсализации, унификации экономических, политических и социокультурных особенностей различных народов и государств под воздействием этого мирового процесса. Нам только еще предстоит

выяснить, действительно ли так обстоят дела, является ли процесс глобализации естественным продолжением линии исторического развития, или же это искусственное внедрение неких социальных или даже политических сил, заинтересованных придать мировому процессу определенные глобализационные характеристики? Эти вопросы исследуются в рамках социологических подходов и философской рефлексии, призванных осветить гуманитарные аспекты глобализации и ее связанность с информационным обществом, являющимся и порождением, и двигателем глобализации. Или иначе, носит ли глобализация мира объективный характер и обусловлена ли она интернационализацией всех сторон жизни стран и народов? Верно ли утверждение, что глобализация находит отражение в достижении уровня единства, при котором существование и успешное развитие каждой страны, каждого народа оказывается все больше в прямой и решающей зависимости от состояния мира в целом? Можно ли утверждать, что современный этап глобализации обусловил переход функции интеграции человечества к средствам массовой информации? В данном утверждении есть нечто виртуальное, замена реального объединения людей в обществе новыми средствами коммуникации. СМИ — создают новую форму объединения, при которой люди могут и не иметь информации о специфике жизни других людей, которые совместно участвуют в общей социальной интеграции, происходящей на новом уровне посредством разнообразных информационных систем.

Если глобализация - это процесс, который приводит к охватывающему весь мир связыванию структур, культур и институтов, то обычные государства и общества не являются больше первичными единицами анализа, поскольку должны быть заменены более крупными системами, в которые они могли бы войти в качестве подэлементов. Общества, например, следует рассматривать как подсистемы мирового сообщества.

В области экономических наук глобализация связывается, прежде всего, с идеей свободного мирового рынка, глобальной массовой культурой и мировым информационным сообществом.

Так как национальные государства представляют собой лишь подсистемы общей мировой политики, они вынуждены все больше делегировать свои суверенные права в пользу международных структур самого разного рода.

Именно международные организации благодаря принципу взаимного признания придают своим членам глобальную и локальную легитимность. Но в таком случае национальные государства могут охранять наиболее важные свои права, не допуская в них вмешательства международных организаций. Это дало повод некоторым исследователям утверждать, что национальные государства, напротив, усилили свой суверенитет, и причина этого как раз в процессах глобализации. Противостоящие им транснациональные компании стремятся создать себе наиболее благоприятный, идентичный по всему миру, климат, и если государства готовы допустить это, то компании перестают вмешиваться в вопросы политических и иных прав человека и внутренние дела таких государств, которые могут быть далеки от норм западной демократии. Кстати такая политика западных стран приносит им двойные дивиденды, с одной стороны, позволяя получать экономическую выгоду, с другой – представлять миру «убедительные» аргументы, по которым Запад отказывается инкорпорировать эти государства в свои политические союзы. Ближайшими последствиями описываемой политики становится очередное разделение стран на различные системы, которые замыкаются в своих границах по воле правящей политической элиты как Запада, так и этих стран. После развала социалистической системы постепенно исчезает привычное деление мира на «три части» - капиталистический, социалистический, «третий мир». Исчезновение последнего, «третьего мира» особенно удивительно, так как он не вел непримиримую войну на выживание, а, напротив, умело лавировал между двумя суперсистемами, пытаясь получить преференции на игре противоречий. Казалось бы, мир утратил интерес к своей третьей составляющей, и многие представители этой группы сегодня оказались в самых разных позициях в мировой политической системы. Новейшая дифференциация политической карты мира, парадоксально уживающаяся с интеграционными процессами глобализации, может иметь и уже прорисовывает проблемное поле новых столкновений. Так, есть основания считать, что уже не государства, а их системные образования, несмотря на глобалистскую риторику, закрываются друг от друга, перекраивая границы своего политического и экономического доминирования или влияния.

Как видно, выстраиваемые новые проблемы могут на долгое время отодвинуть альтруистические проекты учреждения справедливой единой мировой системы. Более того, этно-демографические и миграционные процессы постепенно приводят к тому, что население государств отныне более связано не принадлежностью к одному и тому же этносу, а уровнем жизни системы, в которую входит это государство. Этническая и конфессиональная ксенофобия сегодня больше направлена на соседей, а уже через них на собственных «инородцев». Это своего рода гражданский национализм, подоплекой которого выступает экономическая дифференциация государств, объединяя людей не по крови, а по доходу.

По мнению постмодернистов, человечество утратило иллюзии эпохи Просвещения, так называемые «Великие легенды». Угроза для жизни человека исходит теперь не от внешнего врага или некогда дикой природы, а от «второй», созданной руками самого человека природы, которая ведет к разрухе и росту числа глобальных экологических катастроф. Прежние оптимистические прогнозы различных футурологов, как и идея непрерывного прогресса человечества, сегодня не вызывают доверия. Проблемы выживания в этих новых условиях существования все чаще становятся предметом размышлений не профессиональных экспертов, а различных самодельных структур, построенных на принципах сети – неправительственных организаций, объединенных вокруг гуманитарных, религиозных и экологических вопросов.

Специалисты говорят о том, что индустриальное общество превратилось в общество риска для человека. Бывшие в индустриальном обществе системы консолидации людей и их больших групп начинают постепенно отмирать. Например, мы являемся свидетелями того, как не только в постиндустриальных западных странах, но уже и в постсоветских государствах происходит снижение роли, а то и отмирание таких важнейших политических экономических институтов, как партии и профсоюзы. Между тем это были исторически наиболее развитые и организационно упорядоченные структуры, с помощью которых шло социальное развитие обществ. Вообще, надо признать, что строго иерархизированные коллективные организации индустриального общества в условиях становления нового общества сталкиваются с большими проблемами, преодоление которых принципиально

невозможно, так как принципы этого общества требуют скорее исчезновения, чем трансформации коллективных организаций, построенных по принципу иерархии. Постиндустриальное общество, подпитываясь процессами глобализации и информационной революции, которая приобрела перманентный характер, открывает широкие возможности для индивидов устанавливать постоянные контакты и связи по собственным интересам, минуя официальные структуры и их каналы связи, контролируемые властными структурами. Революция в информационном обществе ускорила интернационализацию отношений обмена, она усилила роль и значение неформальных структур, построенных на добровольном объединении их членов; она позволила отдельным людям приобрести свой голос, который теперь не «воплъ в пустыне», а вполне равноправный участник мировых дискуссий о будущем человечества. В этой связи достаточно вспомнить о «голосе» антиглобалистов, раздающимся все громче и авторитетнее.

Экономика эпохи глобализации сворачивает промышленное производство, а расширение информационных систем приводит к расширению сферы услуг, которая становится основным полем приложения труда человека.

Подводя итоги процессу распространения глобализации, можно отметить, что постепенно происходит становление «третьей среды» обитания человечества, которая в условиях, предоставляемых информационными технологиями, приобретает виртуальный характер. Соответственно этому масштабному процессу идет формирование новой культурной традиции, суть и характеристики которой требуют отдельного исследования.

Mahrux Nəcəfli

Müasir feminist nəzəriyyələrdə qadın identikliyi məsələsi

“Haydeggerə görə hər bir dövr ancaq və ancaq bir problemin üstündə “ilişib qalır”. Cinsi fərqlər bizim dövrün hər şeydən əvvəl belə bir məsələsidir, hansının ki həlli bizlər üçün intellektual qurtuluş ola bilər”.

Lüsi İriqare (1)

Müasir feminist nəzəriyyənin əsas problemi paradoksal şəkildə onun əsas nəzəri intensiyası ilə - təfəkkür və mədəniyyətdə *başqasını* məntiqi əsaslandırma və representasiya cəhdi ilə bağlıdır. Paradoks ondadır ki,

başqası diskursiv kateqoriya olaraq struktur baxımdan öz binar əksi *vəhdətdən* asılı olaraq müəyyənləşir. Təfəkkürdə *başqasını* reprezentasiyanı məntiqi əsaslandırma cəhdi isə qaçılmaz şəkildə ənənəvi məntiq və anlayış aparatından istifadə ilə mümkün olur. Müasir “fərqlilik” nəzəriyyələrindən feminizm kimi postkolonializm və postmodernizm də liberalizm ideologiyasında “viktimizasiya” (victim – ingiliscədən tərcümədə “qurban” deməkdir) paradoksu ilə bağlıdır. Sloven filosof Slava Jijek məhz bu məqamı qeydə alır: “Multikulturalizm ritorikasıdan fərqli olaraq müasir mədəniyyətdə “fərqlilik əldə etmək” “təqdir olunan nailiyyət” deyil, müasir mədəniyyətdə fərqli olmaq çox vaxt “fundamental malik olmama” mövqeyi, siyasi marjinalaşma və diskriminasiyaya məruz qalmaq deməkdir” (2). Nensi Frezerin feminist nəzəriyyədə nəzəri “fərqlər tələbi” ilə sosial praktikada “bərabərlik prinsipi” arasında kompromiss balansın gözlənməsi tezisi bu baxımdan maraq doğurur. Müasir feminist nəzəriyyələrdə konseptual paradoks üçüncü dalğaya aid müxtəlif konsepsiyalar və postfeminizm, feminist nəzəriyyələrdən gender nəzəriyyələrə keçidi şərtləndirən vəziyyətdə qeydə alınır. Demək olar ki, müasir feminist və gender nəzəriləşdirmə qaçılmaz şəkildə bu paradoksun yenidən nəzəriləşdirilməsini gerçəkləşdirmiş olur. Feminist nəzəriyyənin müxtəlif forma və konsepsiyalarında onu interpretasiyanın fərqli strategiyaları təqdim olunur.

Ümumiyyətlə, bütün feminist nəzəriyyələrin əsas məsələsi qadın subyektivliyi (female subjectivity) məsələsidir. Bu terminin məzmunu qadının dünyada rolunu özünün görməsi, bu rolun onun özidentifikasiyasına təsiri və ümumiyyətlə, qadın düşüncəsinə təsiri ilə əlaqəlidir. Bu, tarixi onu yaşayan ayrıca fərdlər (bu yerdə qadın) prizmasından görmək cəhdidir. Bu məsələnin interpretasiyasına 2 müxtəlif metodoloji yanaşma var: esensialist və anti-esensialist. Esensialist (bu söz essence- mahiyyət, mövcudat dar mənada- sözündən götürülüb) yanaşma qadın təcrübəsi və qadın subyektivliyini eyni sayır, onları vahid diskurs və vahid analitik üsulların köməyi ilə şərh etməyə çalışır. Anti-esensialist yanaşma isə klassik feminizmdən fərqli olaraq identikliyi plüral, təcrübəni isə ziddiyyətli və mərkəzləşməmiş hesab edir. Qadın subyektivliyini şərhə bu ümumi metodoloji ayrılma müxtəlif formalarda təqdim oluna bilər. Klassik ingilis-amerikan feminizmi dəqiq qeydə alınan identiklik formasından danışır, fransız feminist məktəbi isə qadın identikliyinə stabil xarakteristikalarının olmadığını söyləyir. Hazırda bu fərqlər daha çox feminist mərkəzləşmiş və postfeminist

mərkəzləşməmiş subyektivlik yozumları formasında meydana çıxır. İkinci yanaşmanın nümayəndələri öz mövqelərini ötən əsrin 80-ci illərin sonu, 90-cı illərin əvvəlində feminist nəzəriyyədə meydana çıxan ziddiyyətlərə cavab olaraq “fərqlər siyasəti” ilə əlaqələndirirlər. Bu iki yanaşma arasında fərqlər kriteriyası konvensional olaraq razılaşdırılmasa da, birinci yanaşmaya nümunə olaraq Simona de Bovuarın ekzistensialist fəlsəfi metodologiyası göstərilir. Bu yanaşma qadın subyektivliyini mahiyyət xarakterli, kişininkindən köklü şəkildə fərqli sayaraq qadın subyektivliyini unikal qadın “ikinci cinsi”nə çevirir. Qadın subyektivliyinə ikinci yanaşma həm feminist diskurs içində, həm də ondan kənarda baş verən tənqidlərlə əlaqəlidir. Feminist diskurs, eləcə də müasirliyin postmodernizm və postkolonializm kimi tənqidi diskurslarının inkişafı ilə meydana çıxan yeni durum feminist nəzəriyyənin konseptual və nəzəri bazasını dəyişdi. Feminist nəzəriyyədə bu yeni durum “postfeminizm” termini ilə qeydə alınır. Postfeminist subyektivlik konsepsiyasının əsas fərqi onun postmodernist “subyektin ölümü” konsepsiyasına əsaslanmasıdır. Yəni müasir bilikdə subyektin epistemoloji statusu ən müxtəlif çeşidli fərqlərin differensiasiyası yolu ilə təyin olunur. Bu səbəbdən klassik feminist modelin əksinə postfeminist diskursda subyekt mərkəzləşməmiş, fraqmentar və ziddiyyətlidir. Subyektivliyin ziddiyyətli təbiətini qəbul etmək onun üçün eyni vaxtda müxtəlif situasiya və diskurslar arasında fərqli representasiya imkanları tanımaq deməkdir. Başqa sözlə, identiklik strukturunun çeviklik və hərəkətliliyinin artması eyni zamanda onun representasiya siyasətinin səviyyə və formalarına da təsir edir. Nəticədə müasir mədəni siyasətlərdə subyektiv representasiyanın böyük sürətlə genişlənməsi baş verir. Artıq identifikasiya formaları vahid mədəni əhəmiyyət prizmasından nəzərdən keçirilə bilməz və müxtəlif, ənənəvi mədəniyyət üçün marjinal mədəni və submədəni qrupların representasiyası yolu ilə aşkar edilməlidir. Feminist diskursda qadınlar arasında irqi, sinfi, milli fərqlərin qəbul edilməsi qadınların həyat tərzı və keyfiyyətində, sosial statuslarında fərqlərin mövcudluğunu qəbul etmək deməkdir. Bu gün konkret qadının həyatında bu fərqlər ikinci dalğa feminist nəzəriyyələrin haqqında söz açdığı qadın mövcudluğunun abstrakt şərtləri ilə müqayisədə daha önəmli rol oynayır. Uyğun olaraq müasir gender diskursunda plüral identiklik daha çevik və fraqmentar olmaqla qadın və kişi identiklikləri, gey – lezbiy, ağ – qara, rəngli və Şərqi Avropa kimi kontras təşkil edən identiklik formaları prizmasından təyin olunur. Qadın subyektivliyini şərhdə ikinci,

postfeminist yanaşmanın əsas fərqi qadın təbiətini esensial və vahid qəbul etməkdən imtina və bunun əvəzinə müxtəlif affirmativ (təsdiqləyici) və fərqli performativ gender təcrübəsinin kontekstuallaşmasını təklif etməsidir.

Qadın subyektivliyinin yeni anlamını verən konsepsiyalardan biri Donna Xerueyin kiborq-identiklik konsepsiyasıdır. Xeruey ***Kiborqlar üçün manifest*** (1985) əsərində kiborq-subyektivliyin parametrlərini (müasir hibrid “biz”) situasion gen texnologiyaları terminlərində müəyyənləşdirir: burda bioloji və maşın, üzvi və maşın, tekstual və mifik, iqtisadi və siyasi bir-birinə qarışıb. Bu halda subyekt “maddi-semiotik aktyor” kimi anlaşılr. Müəllif daha sonra 1991-ci ildə çapdan çıxmış ***Primatlar, kiborqlar və qadınlar: təbiətin yenidən kəşfi*** kitabında identikliyin yeni təyiniini “immun sisteminin diskursu” kimi verir. Xerueyə görə, “müasir subyektivlik bioloji bədən baxımından immun sistemidir” (3). Xeruey bu konstruksiyada subyektivliyin heterogen strukturunu klassik identiklik diskursunda qəbul olunmuş ənənəvi tam/hissə modelindən fərqli qurur. İmmun sistemi subyektivliyin biosiyasi xəritəsi kimi müasir dünyada müxtəlifliklər sisteminin başlıca representasiyasıdır. Subyektivlik strukturunda fərqlər mikrofərqlər kimi representasiya olunur: gen səviyyəsində fərqlər sosial və ya psixoloji olaraq deyil, bioloji-situasion olaraq qərarlaşır. Ötən əsrin 90-cı illərinin sonlarından Donna Xerueyin fəlsəfi proyektı qadın identikliyiinin dekonstruksiyasını representasiya etməklə bütövlükdə müasir feminist nəzəriyyənin inkişafının paradiqmal şərtlərini işləyib hazırlamış oldu. Qeyd edək ki, esensialist feminist interpretasiya strategiyalarından anti-esensialist strategiyalara keçid əslində feminist diskursun postfeminist diskursla əvəzlənməsinin xəbərçisi idi.

Qadın subyektivliyinin anti-esensialit yozumlarına ilk nümunələrdən biri Lüsi İriqarenin konsepsiyasıdır.

Lüsi İriqareyə (Luce İrigaray) görə, modernist hüquq bərabərliyi tələbi ümumi cinsi biganəliyə gətirir və cinsi “öldürür”. Bu səbəbdən qadın subyektivliyi və onun əsasında duran cismanilik (qadın bədənı ilə şərtlənmə) önəmli mədəniyyət transformasiyası və ictimai yeniləşmə gərəkdir. Bu ideya bütövlükdə cəmiyyət nəzəriyyəsinə toxunan akademik diskussiyaların əsas mövzularından birinə çevrilib.

İriqareyə görə, insan nəslinin bioloji növ olaraq öz yaşamını davam etdirməsi üçün qadın cinsinin varlığı konstitutiv qəbul edilməlidir. Zira müasir mədəniyyət nəsli davam etdirmək qabiliyyətini uşaq doğurmaq

səviyyəsinə endirməklə qadının mədəniyyətin simvol göstəricilərini təkrar istehsaldan təcrid edir. Ənənəvi mədəniyyət/təbiət dixotomiyası əql, ruh, tanrı kultları ilə qovuşub. Təbiət və onunla assosiasiyalaşdırılan qadın isə simvolik olan, mədəniyyət və sosial sahədə ilk növbədə doğuş xüsusiyyəti ilə bağlı, Freydin göstərdiyi kimi, məhz insanallahın doğuluşu ilə əlaqədə özünə yer tapır. Qadın Yerlə, ilk elementlərlə (4, bəzən 5 element – hava, su, od, torpaq və metal) əlaqələndirilən sirli güc sahibi, dəyişməz və passivdir. Burda insanın təbiət üzərində qələbə triumfu ideyası, məhz maarifçilik proyeksiya öz əksini tapır. Marksizm və kapitalist yığıcılığının tənqidi anoloji “həyata qarşı kapitalist istehsalı” dixotomiyasını doğurdu ki, bu ideya ən ardıcıl şəkildə Frankfurt məktəbi simasında öz inkişafını tapdı. Demonlaşdırılmış texnologiya romantik çalarlarla süslənmiş “bakirə” təbiətə və o cümlədən, insan təbiətinə qarşı qoyuldu. Demonlaşdırılmış texnologiya və kapitalist yığıcılığı sonuncuları məhvə sürükləyir. Məhz burda feminist nəzəriyyənin bədən və cismanilik probleminin tarixi-epistemoloji kökləri görünür. Cinsi fərq intellekti sırf kişi xarakteristikası kimi təyinat kriteriyasıdır. Bir zamanlar feminizm bu fərqlərin əhəmiyyətsiz olduğunu sübuta çalışırdı, çünki qadın və kişilərin bərabər hüquqa malik olmaması məhz bu arqumentlə əsaslandırılırdı. Gəl gör ki, feminist nəzəriyyə bugünkü inkişaf səviyyəsində cinsi fərqləri öz nəzəri axtarışlarının mərkəzinə qoymuş vəziyyətdədir.

Feministlərlə bağlı ən yanlış təsəvvürlərdən biri onların kişilərə və kişilərlə bağlı hər şeyə nifrət etməsi düşüncəsidir. Əslində feminist nəzəriyyə “kişi” konseptuallaşmasına qarşı hər zaman diqqətli olub, amma özü akademik dairələrdə daha az anlayışla qarşılanıb. Cinsi fərqlər məsələsi üzərində işləyən fransız feminist məktəbi Hegel, Kyerkeqor, Nitsşe, Sartr, Fuko, Derrida, Lakan ideyalarından çox faydalanıb. İngilisdilli feminist ənənə isə humanizm və liberalizm, marksist düşüncə və Frankfurt məktəbinin açıq təsiri altında olub və daha çox bərabərlik məsələsini vurğulamaqla, cinsi fərqlərdən danışmağı təhlükəli hesab edib. Fransız feminizmi daha çox Simona de Bovuar, Yuliya Kristeva, Helen Siksu və Lüsi İriqare, Mişel le Duffun adıyla assosiasiyalaşdırılır. Amma onları bircinsli qrup hesab etmək, təbii ki, doğru olmaz. Məsələn, Kristevanı sadəcə şərti olaraq feminist saymaq olar. Bu adları birləşdirən XX əsrin ikinci yarısı üçün ümumi intellektual tarix və fransız akademiyası ab-havası olub.

İriqarenin konsepsiyası feminist dairələrdə, xüsusən, ingilisdilli ənənədə tənqid hədəfidir. Bu konsepsiya qadının kişidən fərqli olmasını

vurğulamaqla, qadın bədənini diqqətlə oxunuşa yönəlməklə qadın identikliyinə yenidən analıqla eyniləşdirməkdə təqsirləndirilir. İriqare həm də anlaşılmaz fəlsəfi-psixanalitik anlayışlar işlətməkdə və dili ilə bağlı suçlanmaqdadır.

Feminizmlə bağlı istənilən dərslərdə gender qadınlığının (femininliyin) və kişiliyin (maskulinliyin) sosial-mədəni konstrukt kimi mənalandırılır, cins isə kişi və qadın arasında anadangəlmə bioloji fərqlər hesab edilir. Cins tarixdən kənardır, çünki bu cür fərqləndirmə qadın və kişini universal kateqoriyalar olaraq bəlləyir. Problemin bu cür qoyuluşu qadınların vəziyyətində sosial mübarizə və sosial dəyişmələrə imkan qoymur. Patriarxatın ictimai həyatda və nəzəriyyələrdə mərkəzi mövqeyini dilin simvolik quruluşu və şüursuzluqla əlaqələndirən nəzəriyyələr sırf marksist ruhda qadınları mövcud sosial problemlərdən yayındırmaqda təqsirləndirilir. Qeyd edək ki, bu nəzəriyyələrə görə, cinsin ilk növbədə sosial və mədəni qəliblərlə deyil, məhz dillə yaradıldığı güman edilir.

İriqareni ən çox esensializmdə suçlayırlar. Doğrudan da bütün qadınların doğuşdan onlara xas cinsi mahiyyətə malik olmasını iddia etmək feminizm üçün çox təhlükəlidir. Məhz bu kimi arqumentlərə dayanaraq qadınların sosial mövqeyi, siyasət və mədəniyyətdə oynadıqları rollara dayanaraq onları zəif, ikinci cins adlandırmışlar. Bu cür yanaşmada qadınların bütün istedad və yaradıcı enerjiləri məhz kişi və uşaqların qayğısına qalmaqla, onların talant və qabiliyyətlərini üzə çıxarıb inkişaf etdirməklə əlaqələndirilir. Məhz bu məqama toxunan P.Çanter qeyd edir ki, “gender tərəfdarları bu termini ümumi leksikona daxil etməklə cinsdən qurtulmağa, cinsi unudurmaqla cinsi fərqlər məsələsinin hər hansı müzakirəsinə qarşı çıxırlar” (4). Şübhəsiz, diqqətin cinsdən genderə doğru yerdəyişməsi feminist hərəkatın müəyyən məqsədlərə nail olmasına kömək edib və indi də edir.

Fransız feminist nəzəriyyəçilər Lakanın ardınca belə hesab edirlər ki, sosial və mədəni transformasiyalar dil və şüursuz olanın transformasiyası ilə müəyyənləşir. İriqare məhz bu momentdən çıxış edərək hesab edir ki, qadınlar öz sosial və vətəndaş tələblərini məhz qadın kimi genişləndirməli və radikallaşdırmalıdır. Bu tezis əsasında postmodernist fəlsəfənin ilkin müddəalarından biri dayanır. Nitq ideal olan sahəsinə aid deyil, dil mədəni, ictimai reallıqdan ayrılmazdır. İriqare dili sosial reallıq qədər real sayır. Reallıq dildən kənarda və ya ona qədər mümkün sayılmaz. Burda İriqare Derridanın ideyasını davam etdirərək cinsi dil və mədəniyyət fenomeni kimi şərh edir. Bu şəkildə İriqare cinsin bioloji olaraq

müəyyənləşməsi fikrini çox da dəstəkləmir. R.Felskiyə görə, (5) qadınların cinsi identiklik məsələsi kişilərlə müqayisə olmadan belə bərabərhüquqluluq məsələsini aradan qaldırmır. O başqa məsələ ki, ehkamçı feminizmin ənənəvi kişilərlə qarşıqoyması qadın identikliyinə itirilməsinə və irqi, etnik və dini fərqlərin ikincidərəcəli hesab edilməsinə gətirib çıxarmışdır. Bu səbəbdən cinsin özünə yetərliyi cinslərin radikal fərqlərini təsdiq etməklə yanaşı, feminizmin özünün mədəni simalarının rəngarəngliyi ilə fərqlilik prioritetini bəlləyir, etik münasibətləri feminizmin içində yerləşdirir. İriqare inadla iddia edir ki, bərabərlik strategiyası “hər zaman fərqlərin etiraf olunmasına yönəlməlidir” (6). İriqarenin mövqeyinin radikallığı fərqləri sadəcə kişi və qadın arasında deyil, həm də qadınların öz aralarında görməsindədir. Bunun arxasında Maarifçilik insanının universal bərabərlik diskursunun diqtə etdiyi eynilik əsasında fərqləri postulatlaşdırmadan Fuko imtinası dayanır. Məsələn, etnik azlığa mənsub qadınlar dominant etnosu təmsil edən qadınlarla ona görə eyni hüquqa malik olmalı deyillər ki, onlar əsasında eynidirlər. Etnik azlığa mənsub qadın ayrıcalığı bərabərlik diskursuna gətirilmədən, bütün radikal fərqləri tanımaqla bərabərhüquqluluq haqqı olduğu üçün eyni haqlara malik olmalıdır. İriqare qadınları kişilərlə vətəndaş hüquq bərabərliyindən daha radikal dəyişmələrə səsləyir.

D.Stenol ingilis-amerikan və fransız feministlərinin toqquşmasını “transatlantik yarılmə” adlandırır. Görünür, Fransanın fenomenologiya, psixozanaliz və poststrukturalizmin qovuşduğu intellektual ənənələri amerikansayaq nəzəriləşdirmədən köklü fərqlənir. Bir az da bu səbəbdən İriqare kimi başqa fransız nəzəriyyəçilərinin dili əlçatmaz, anlaşılmaz sayılır. Amma C.Batler (amerikan feminist nəzəriyyəçi) kimi diqqətlə oxuyan müəlliflər də fransız feministləri qəbul etmir və elitarlıqda təqsirləndirirlər. Bu, ilk növbədə cinsi fərqlər və cismanilik probleminin anlaşılması ilə bağlıdır. Məsələnin bu şəkildə qoyulması ingilisdilli auditoriyada biologizm və esensializm şübhəsi doğurur. İriqarenin yozumunda bədən nəsə anadangəlmə və ya verilmiş deyil, İriqare bədən anatomiyası deyil, morfologiyasından danışır. B.Kristian məhz bu məqamı gözədən qaçırdığı üçün fransız feminist nəzəriyyəçiləri tənqid edərək yazır: “Onlar qadın bədənində qadın dilini formalaşdırma üsulu kimi baxırlar... Fransız feministləri bədəni hər şeyin mənbəyi olaraq qəbul etməklə, biologiyanın hər şeyi təyin etməsi mifinə qayıdır və genderin bioloji deyil, sosial konstrukt hesab olunmasını inkar edirlər” (7).

İriqarenin fəlsəfi ideyaları onun birinci kitabında - *Başqa qadının aynası* ("Speculum de l'autre femme")nda əsasən öz əksini tapır. Kitabın adının şərhə ehtiyacı var, çünki "speculum" sözünün çox mənası var. Bu söz həm güzgü, həm ginekoloqların istifadə etdiyi tibbi alət, həm də proyektor mənalıdır. Müəllif bütün bu mənalardan istifadə edərək Avropanın "başqa qadının aynası" fəlsəfi ənənəsini təkrar nəzərdən keçirir. Bu, o qadındır ki, ayna qarşısında dayanıb, şüşədə gördüyümüz o qadının təsviri deyil. İriqare Afina, Ariadna, Persefona, Klitemnestre və ən çox da Antiqona obrazına müraciət edir. Qadını public (ictimai) sferadan qovan sistemlərin paradoksmasını Hegel fəlsəfəsi verir. Hegelin Antiqona obrazı üzərində refleksiyanı izləyən İriqare nəticə çıxarır ki, onun udəli təbiətlə eyniləşmə oldu. Antiqona şəhərdən qovularaq çox şeydən – danışmaqdan, yemək hazırlamaqdan, ailə qurmaqdan, uşaq doğurmaqdan, ölümləri dəfn etməkdən məhrum edildi. Bu, ona görə mümkün olur ki, dövlət hakimiyyəti və allahlar tərəfindən tərk edilmiş Antiqona həm də etik şüurunu itirir. Hegel antik ənənənin ardınca kişi başlanğıca rəşionallıq, siyasi, hazırki (kinetik) kimi keyfiyyətləri aid etdiyi halda, qadın başlanğıca irrasional, potensial, ailəyə xas xüsusiyyətlər aid edir. Hegelin yozumunda Antiqona tragediyanı saflaşdırmanın ən ali ifadəsidir, çünki qadın olaraq öz yerini bilir və borcunu, öhdəliyini danmır. Bu bilik öz birbaşaılığı, intuitivliyi, təbiiliyi ilə heyrat doğurur. Amma Antiqona qadındır və onun düşüncə, refleksiya yolu bağlıdır. Məhz refleksiya yolu kişini müharibəyə göndərən qadını evdə saxlayan, kişilərə əql və ümumi olanı, qadınlara isə uşaqlar və xüsusi olanı verən kamil sistemə aparır. İriqare Antiqonanın taleyinin elə yeni interpretasiyasını verir ki, Antiqonanı qəbul etməyib onu başqalığın təcəssümü sayan sistem özü müzakirə doğurur. Müasir feminizmdə qəhrəmanlar çox vaxt ideallaşdırılır və romantikləşdirilir. İriqare şərhində Antiqona ambivalent simvoldur, antiqadın simvoludur. O, öz qadın rolunu sonadək yerinə yetirərək, bu rolu onun üçün yaratmış sistemə qarşı durur. Şəhər-dövlətin hakimi Kreon ikinci qardaşı Polinisi dəfn etməyi ona qadağan edəndə Antiqona qan bağlılığı qanununa – öz qadın təyinatına uyğun olaraq dövlətə qarşı çıxır. Hegelə görə, Antiqonanın etirazı şüurlu ola bilməz. Çünki o, qadındır, loqos isə kişi sahəsidir. Ancaq kişi özünü verbal, konseptual və etik ifadə etmək qabiliyyətinə malikdir. Qadın öz təbiiyi və nəsil ilə bağlı hisslərindən çıxış edir. Məhz bu keyfiyyətləri qadın öz davranışının əsasına qoymalıdır. Antiqonanın qanunları ailə qanunlarıdır. O, ölüm təhlükəsinə rəğmən məhz bu

qanunlara əməl edir. Bu davranışı ilə o, sonadək etik davranır, baxmayaraq ki, özünün etik subyekt olmaq imkanı yoxdur. İriqare feminist kimi Hegeldə tamamlayıcı argument tapır: “Kişi aktiv prinsipdir, qadın isə öz yarım qalmış inkişafı ilə sadəcə mayalanma prinsipinə xidmət edir” (8). Hegel qadın cinsi orqanlarını inkişaf etməmiş kişi orqanları olaraq şərh etməklə, qadınlara tabe, passiv rol aid edir. Burda o, Aristoteldən gələn Qərbi Avropa ənənəsinə uyğun qadın haqda təsəvvürləri davam etdirir. Qadın bədənini başqa bədənlər üçün qab, onları qidalandırır, qayğısına qalan kimi simvolik kod daşıyır. İriqare ruhun fenomenologiyası ilə bədənə fenomenologiyasını virtuoz şəkildə analiz edərək birləşdirməyə nail olur. “Hegelin cinsi fərqlər ideyası” belə meydana çıxır. Antiqonanın davranışı – qardaşını dəfn etməsi və baş verənləri anlaması arasında böyük fərq var. Hegeldə cinsi fərqlərin mənası da məhz bundadır: Antiqona qadındır, ona görə də onun etik davranışı sadəcə intuitiv, dərk olunmamış ola bilər. Onun faciəsinin əsl məğzini ancaq kişi-Hegel açar. Məhz fərqləndirmə nəticəsində Hegel vəziyyətin məğzini təyin edir. “Hansısa təsadüfi seçim və ya vəziyyət bir cinsə bir, o birisinə fərqli qanun təyin etmir, bu işi məhz təbiət gerçəkləşdirir.” İriqare Hegeldə “təbiət” seçiminin eynən qadınlara bir – ailə, kişilərə isə başqa – dövlətin insan qanunlarının aid edilməsi kimi mədəniyyət fenomeni olmasını incə bir eyhamla anladır. Dərk olunmuş qanun dünya vətəndaşının – kişinin qanunudur və o, şəxsi, ailə və qadın cinsini təmsil edən Antiqonaya qarşıdır. İriqare Hegelin təbiət – mədəniyyət münasibətlərini şərhini yenidən nəzərdən keçirir. Alman mütəfəkkirinin bu ikilini əsla dərrakənin əksi olaraq görmədiyini qeyd edən İriqare onların qarşılıqlı təsirinin bir-birindən ayrılmaz olduğunu qeyd edir: mədəniyyət təbiətə təzyiq nəticəsində meydana çıxır, amma bu təzyiq səmərəli təzyiqdir, təzyiq imkandır. Hegel qadın bədənini etik sayır, bu bədənə cismani yozumunu verməzdən əvvəl onun hərəkətini etik hesab edir. Bədənə yozumu artıq baş tutmuş bir mədəni seçim üçün əlavə bir argumentdir. Hegelin qadında tapdığı təbiətlə əlaqə bioloji başlanğıcla bağlı deyil, Hegelin özünün də aid olduğu və inkişaf etdirdiyi intellektual ənənədən qaynaqlanır. Ailə və ictimai sferaların bir-birindən ayrı olduğu vətəndaş cəmiyyəti qadınların, onların hüquq və vəzifələrinin fərqli olmasını inkar edir. Qanunlar öz əsasında cinsi fərqlərə hörmət etmədiyi üçün qadınlara aid edilmir. İriqarenin ictimai-siyasi proqramının ilkin şərtləri belədir. Vətəndaş cəmiyyətinin bütün sferaları cinsi fərqlər terminlərində yenidən analiz edilməli və yenidən formalaşdırılmalıdır.

Müasir hüquq sistemini dəstəkləyən iyerarxik patriarxal strukturu qadınlara “adaptasiya” etmək mümkünsüzdür. Çünki bu sistem hər cür fərqlə bəri başdan tam biganədir. İstənilən adaptasiya başqa bir səviyyədə fərqləri təkrar doğurur. Tək analar üçün “proteksionist siyasət”lə bağlı feminist diskussiyaların mövzusu da elə bu məsələdir. Vətəndaş hüququ çərçivəsində problemin həlli yoxdur. Çünki qadın öz təyinatı etibarı ilə vətəndaş subyekti ola bilməz.

Varlıq və cinsi fərqlər

İriqarenin fəlsəfi-etik konsepsiyası Haydegger və Levinas ideyaları ilə sıx bağlıdır. Derrida və İriqare Qərb metafizikasını Haydegger tənqidi əsasında Qərbi-Avropa rasionallığı və ona əsaslanan sosial qaydaları dekonstruksiya proqramını son dərəcə radikallaşdırırlar. İriqare 1982-ci ildə Rotterdamlı Erazm Universitetində öz mühazirəsinə bu sözlərlə başlamışdı: “Bizim dövrün ən vacib məsələsi cinsi fərqlər məsələsidir... Haydeggerə görə hər bir dövr ancaq və ancaq bir şeydə “ilişib qalmışdır”. Cinsi fərqlər bizim dövrün hər şeydən əvvəl belə bir məsələsidir, hansının ki həlli bizlər üçün intellektual qurtuluş ola bilər”(1). Cinsi fərqlər məsələsinin qərb fəlsəfəsində yoxluğu təsadüfən yaddan çıxmış bir məsələ deyil. Cinsi fərqlərin dilə gətirilməməsi, filosofların öz cinslərini universallaşdırması və qadını fəlsəfi diskursdan çıxarmaları prinsip məsələsidir. Bu səbəbdən filosofların cinsi cinsi biganəlik səbəbindən fəlsəfədən kənarlaşdırılmışlar – feministlər tərəfindən paradoksal şəkildə müzakirə predmetinə çevrilir. Filosoflar isə iddia edir ki, bu məsələ sırf qadın məsələsidir, fəlsəfə kişi cinsli filosoflarla o dərəcədə identifikasiya edilib ki, o, görünürdə universal, ümuminsani olub. İriqareyə görə, bu kimi mülahizələr məsuliyyətdən qaçma cəhdi və qadın cinsi qarşısında öz borcunu etiraf etməmə və fəlsəfi diskursun universal və tərəfsiz olmadığına sübutudur. İriqarenin həyata keçirməyə çalışdığı dekonstruksiya “varlıq dünyada” Haydegger anlayışına əsaslanır. Dekart üçün mövcudluq şərti bilikdirsə (Düşünürəm, deməli, mövcudam), Haydeggerə görə, bilik Dasein-in formalarından biridir və “varlıq dünyada”ya əsaslanır. İriqare bu yanaşmanı tam qəbul edir və daha da uzağa gedir: varlıq öncə məkan xarakterlidir. Amma o, Aristotelin məkan-yer anlayışını elə rekonstruksiya edir ki, qadının cismən varlığı “başqaları üçün yer” olmaqdan çıxır və “varlıq özündə”yə çevrilir. Qadın örtük və “başqaları üçün yer” olmaqda davam etdikcə, qadın elə bir tüllə örtülmüş olacaq ki, bu tül ona dünyada tam iştiraka imkan verməyəcək. **Fridrix Nitsşenin dənizli sevgilisi** əsərinin ikinci hissəsində İriqare yenidən örtü,

pərdə, gizlilik məsələsinə qayıdır. Qadın olmaq pərdələnmək, rola girmək, ikili olmaq deməkdir. “Axır ki, qoy qadınlar bütün qadın tarixini yenidən nəzərdən keçirsinlər. Onlar hər şeydən öncə və hər şeydən üstə aktrisa olmalı deyillərmi? Qoy axır ki onları sevsinlər. Onların hipnozuna düşsünlər. “Qadın hətta özünü təslim edərkən belə ona biçilmiş rol oynayır”(9). Nitsşenin bu fikri İriqaredə ekzistensial əsasa qovuşur. Əgər qadının şəxsi keyfiyyətləri yoxdursa, onun dəyəri güman ediləndir, başqasına aiddirsə, özidentifikasiya imkanı yoxdursa, bu ona görə baş vermir ki, qadının autentik keyfiyyətləri, dəyəri, öz yeri yoxdur, bu, o səbəbdən baş verir ki, sosial representasiyaların heç biri ona- qadına aid deyil. Başqasının səsiylə danışmağa məcbur qadın başqası da ola bilmir. İriqarenin fikrincə, qadınlıq patriarxal quruluşun ayrılmaz hissəsidir, qadın öz atasının qafasında gizlədilib. Qadın haqda danışmaq onu təhrif etmək, başqasının nöqtəyi-nəzərindən qadın haqda danışmaq deməkdir.

İriqare universalizmi kəskin tənqid edərək E.Levinasin baxışlarını davam etdirir: “Üz-üzə etik münasibət həm varlığı, həm də təfəkkürü qabaqlayır. Burdan da qadınların başqalığı – “kişidən fərqli olmaqla” məhdudlaşmayan başqalığı tələbi üzə çıxır. Qadın cinsi bir şey tələb edəndə bu, çox vaxt hüquq bərabərliyi tələbinə əsaslanır ki, bu da doğumu, nəslin davamını təhlükə altına alır... Bu halda atılan istənilən addım səhvdir. Əgər özünəməxsusluq ikiyə deyil, birə bərabərdirsə, əgər o bircürlüyə/eyniyyətə gətirirsə, başqasını başqası kimi inkar edir” (10).

İriqare psixoanalitik kimi Lakandan uzağa gedir. Lakana görə, kişininkindən ayrılıqda qadın subyektivliyi yoxdur. Freyd və ardıcıllarına görə, qadın subyektivliyi kişi subyektivliyindən törəmişdir. İriqare intellektual ənənəni yenidən yazmağı və “kişi ağılsızlığını öz təxəyyülünə geri qaytarmağı” təklif edir (10, s. 130).

İriqarenin fəlsəfi konsepsiyasının müasir feminist nəzəriyyəyə təsiri müasir mədəniyyətdə qadın subyektivliyinin diskursiv representasiyasının başlıca məntiqi paradoksunu ifadə etməsindədir. Müasir mədəniyyətdə başqası/qadını representasiya cəhdi qadının özünü ifadə etməsinin yeni diskursiv üsullarını üzə çıxardı (Lüsi İriqarenin fəlsəfi məktub praktikası buna misaldır) və müasir diskursda qadın/başqasının bütün ayrı başqalar, məsələn, postkolonial, irqi, milli başqalardan fərqli olmasını da müzakirə predmetinə çevirdi.

Başqa bir tanınmış Avropalı feminist-nəzəriyyəçi-filosof Rozi Braydottinin qadın subyektivliyi nəzəriyyəsi *Dissonans modelləri. Qadın müasir fəlsəfədə* (1991) (11), *Nomadik subyektlər: müasir feminist*

nəzəriyyələrdə bədən və seksual fərqlər (12) kitablarında öz əksini tapır. Braydotti öz subyektivlik nəzəriyyəsini məntiqi əsaslandırmaq üçün Jan Delezin “nomadik subyektivlik” anlayışından istifadə edir. Postmodernist yanaşmadan fərqli olaraq Braydottinin yozumunda “Mən subyektivlik” abstrakt-məntiqi “Mən” və hətta qeyri-klassik “Mən”dən (bu “Mən”in strukturuna “O”, “Qeyri-mən” v. “üst-mən” də daxildir) fərqli olaraq, “O-mən” strukturuna işarədir. Bu konstruksiyada güman edilən vahid “Mən” anlayışı əvəzinə güman edilən qeyri-vahid “o”dan istifadə olunur. Bəs bu metodoloji dəyişmə nəyə işarədir? Braydottidə “o”nun strukturu bədən strukturudur. Yəni Delez anlamında arzu və seksuallıq konstruksiyasıdır. Bu həm də onun ifadəsidir ki, qadın subyektivliyi vahid subyekt və ya vahid mahiyyət deyil, rəngarəng, kompleks, potensial ziddiyyətli, dəyişkən təcrübələrin kəsişmə yeridir. Bura irq, sinif, milliyyət kimi parametrlər də daxildir. Digər tərəfdən, “o” ənənəvi patriarxal təfəkkürdə köklü qadın malik olmama və qeyri-prezentativlik situasiyasına işarədir. Braydottinin subyektivliyin məntiqi strukturunda ənənəvi mən/başqası fəlsəfi qarşıqoyması da modifikasiyaya uğrayır. Başqası – “o-başqası”dır, qadın subyektivliyinin feminist məsələsi isə “o-mən”dən “o-başqası”na keçməkdədir. Braydotti öz məntiqini amerikan feminist psixoanalitik Cesika Benjaminin “mən” və “başqası” arasında xüsusi “tranzisional məkan” (transitional – ingiliscədən tərcümədə keçid deməkdir) münasibətləri haqda etik tezislərinə əsaslanır. Amma Braydotti üçün bu məntiqi strukturda əsas etik yox, məntiqi arqumentasiyadır. Qadın subyektivliyi strukturunda “o” ilkin olaraq ona işarədir ki, subyektiv konstruksiya əvvəldən tək deyil, kollektiv və qarşılıqlı əlaqələdir. Braydotti kollektivliyi məntiqi konstrukt olaraq ənənəvi “mən” strukturunun yenidən təyin olunması yolunda həlledici sayır və “O-başqası” konstruksiyasını təklif etməklə, ənənəvi qul-ağa dialektikası yerinə, “başqası” mövqeyini tanıyır. “O-mən”dən “o-başqası”na özündən keçidlə keçmək, Delez tezislərindən fərqli olaraq “qadına çevrilmə” prosesində olmaq deməkdir. Rozi Braydottinin feminist qadın subyektivliyi konsepsiyasının önəmi onun postmodernist metodologiya əsasında işlənmiş antiesensialist, nomadik qadın subyektivliyi ideyasındadır. O, dekonstruksiya prosedürü əvəzinə qurma – yaranma prosesini təklif edir ki, bu da mədəniyyətdə qadın geneologiyasını legitimləşdirməyə imkan verir.

Qadın subyektivliyi ideyasının fərqli bir fəlsəfi şərhə də amerikan feminist filosof Cudit Batlerin performativ gender subyektivliyi

konsepsiyasında öz əksini tapır. *Gender həyəcanı: Feminizm və individuallıq partlayışı* (1990), *Bədən “cins” anlayışının diskursiv sərhədləri deməkdir* (1993), *Ekspressiv nitq: performativ siyasət* (1997), *Hakimiyyətin psixi həyatı: tabelik nəzəriyyələri* (1997) kitablarında feminizmdən postfeminizmə keçid daha aydın duyulur. Batlərdə subyektivlik probleminin fəlsəfi şərhı binar qadın – kişi qarşıqoymasından imtina və “qadın identikliyi” anlayışından imtinadır. O, ənənəvi feminist identiklik, arzu və seksuallıq anlayışlarını dekonstruksiya mövqeyində durur. Cins performativ təsisatdır, performativ hərəkətin effektidir. Onlardan kənarda cinsin heç bir ontoloji statusu yoxdur. Batler bu şəkildə bir tərəfdən, liberal feminizmin gender simmetriyası və qadın subyektin kişi subyektlə gender bərabərliyi haqda tələblərinə, digər tərəfdən, radikal feminizmin kişi identikliyindən kəskin fərqlənən qadın identikliyi iddiasına qarşı çıxır. Batlerin *Gender həyəcanı: Feminizm və individuallıq partlayışı* (1990) əsəri klassik gender identikliyi ideyasına qarşı ən radikal çağırış olmaqla, genderi performans kimi təqdim edən bir əsərdir. Batlerin fikrincə, gender differensiasiyaları təkrarlanan və mədəniyyətin sanksiyalaşdırdığı performansların vurğulanmasıdır. Batlerin işlədiyi əsas metodoloji sxemlər cins/gender, homoseksual/heteroseksual anlayışlarının məntiqi və nəzəri fərqləndirilməsidir. Batlerin nəzəri aparatı və təsvir dili – performativlik, performativ subyektivlik, sitat subyektivliyi, kvir-identiklik kimi anlayışları məhz bu əsasda formalaşmış. O, identiklik strukturunda siqnifikasiya (dəqiq məzmunun müəyyənəlməsi) aktını qabaqlayan “diskursivliyəqədərki mən”in mövcudluğunu inkar edir. Batlerin fikrincə, bu müddəa 70-80-ci illər qadın subyektivliyi konsepsiyalarının məhək daşlarından biridir. Performativ nəzəriyyə subyektivlik strukturuna nüənsibətdə hərəkətin öncəliyi müddəasından çıxış edir və onun “Mən”lə hər hansı korrelyasiya olmadan da gerçəkləşə biləcəyini güəmanlaşdırır. Məsələn, şüursuz hərəkət misalında subyektivliyin şüursuz strukturu heç bir şərt daxilində şüurlu “Mən”ə qeydə alınmır. Batlərə görə, genderi sosial konstrukt olaraq qəbul etmək, onun bu konstruktı qabaqlayan və ya ondan törəyən hansısa “mən” və “bizlər”dən təşkil olunduğunu iddia etmək deməkdir. Əksinə, “mən” gender münasibətləri matrisası hərəkətləri və genderləşmə prosesləri daxilində baş tutan effektdir. Batlerin fikrincə, “Dil mənim özümü boşaltdığım xarici vasitə və ya alət deyil ki, buradan özümün əksimi toparlaya bilim” (13). Batler subyektivlik anlayışının fəlsəfi analizində belə bir müddəa irəli sürür ki,

dil subyektivliyi formalaşdırır, subyektivlik dili deyil. Batler həm də subyektivlik strukturunda arzusun ənənəvi mexanizmlərini tənqid və dekonstruksiya edir. O, “arzusun ilkin heteroseksuallığını” binarizm sayaraq, onun dəf etmə və iyerarxiya strategiyası kimi qurulmasına diqqət çəkir. Bu konstruksiyadan bütün başqa, mövcud mədəniyyət və hakimiyyətin tanıdığı arzulara münasibətdə marjinal görünən bütün arzular, o cümlədən, homoseksual (gey və lesbii), perversiv arzular istisna olunur. Arzusun plüral və rəngarəng konstruksiyasına işarə edən istənilən güman ənənəvi subyektivlik strukturunu sual altına alır və dekonstruksiyaya uğradır. Klassik feminist distinksiyada (fərqləndirmədə) gender sosial konstrukt, cins diskursivəqədərki (nitqlə ifadə olunanadək) kimi şərh olununca, cins və gender arasında da binarizm, istisna və iyerarxiya yaranmış olur. Batler iddia edir ki, bu cür diskursiv və diskursivəqədərkiyə epistemoloji ayırım doğru deyil, çünki bu, təfəkkürün iyerarxizasiya prosesinin demonstrasiyası olardı, ki, feminist nəzəriyyə üçün yolverilməzdir.

Batlerin fikrincə, iyerarxiya prinsipi öz əsasında ənənəvi feminist epistemoloji “hərəkətdən əvvəl xadim” proyektinin prioritetini də ehtiva edir. Bu yolla qlobal və ya qloballaşdırılmış subyektivlik strukturu formalaşdırılır. Batler ironiya ilə göstərir ki, ənənəvi feminist diskurs məhz o “subyekt”ləri mümkün qılır, qeydə alır və saxlayır ki, onları istisna prinsipi əsasında “təqdim” və “azad etməy”ə nail olur. O, bütün bu femininst epistemoloji qaydaları klassik feminist nəzəriyyədə “gender iyerarxiyası effektləri” adlandırır.

Batler öz performativ subyektivlik anlayışının şərhində Fukonun təyinatına (repressiv bədən praktikalarından çıxış edərək) yaxın mövqedə dayanır: performativlik ayrıca bir şəxsin seçim aktı deyil, cəmiyyətdə mövcud nizamlayıcı, hakim sosial-mədəni normaların təkrar istehsalının nəticəsidir. Cinsi “mənimsəmə” aktı individual-performativ akt deyil, o, “heteroseksual qanun”un hakim sosial-mədəni normalarının teatral formada təkrar istehsalı anlamında performativdir. Bundan başqa cins “əldəetmə” prosesi zamanı subyekt sosial həyatın nizamlayıcı praktikasında “atılmış”keyfiyyətlərin istisnası praktikasından keçməklə formalaşır. Sosial həyatın nizamlayıcı praktikası bu keyfiyyətləri “subyekt” xüsusiyyətləri olaraq tanımır, yəni subyekt istisna və inkar mexanizmlərindən keçməklə formalaşır. Bu zaman qəbul olunmayan “xarici” ən intim və gizli “daxili” olana çevrilir. Batler kvir-identiklik konsepsiyasında hakimiyyətin müasir siyasətinin doğurduğu məhz bu cür

“qəribə”, “atılmış”, “ekssentrik” fenomenlərinin formalaşma mexanizmlərini araşdırır və bu yolla ənənəvi subyektivliyi plyurallaşdırır.

Cudit Batlerin performativ subyektivlik konsepsiyasının əhəmiyyəti ilk növbədə klassik feminist nəzəriyyəyə xas mədəniyyətdə qadın subyektivasiyası üsullarını sual altına alması və qadına xas *fərqlini* mədəniyyətdəki başqa *fərqlilərlə* müqayisə etməsindədir. Bu yolla o, ənənəvi diskursa xas “eyni”-“fərqli” ayırmasını sorğulayır, qlobal diskursa aid ediləbiləcək qadın diskursiv representasiyalarının məntiqi arayış səviyyəsinin “istisnası” məsələsini qabardır. Batler feminizmin cəmiyyətdə hər cür diskriminasiyanı aradan qaldırma yönündə siyasi arqumentlərini dəstəkləməklə qalmır, əksinə bu mübarizəni mədəniyyətdə hər cür gizli simvolik, məntiqi, diskursiv repressiyalara doğru genişləndirir.

Kvir-identiklik ideyasının sonrakı inkişafı Tereza de Lauretis, Elizabet Qross, İv Kosovski Sedjvikin konsepsiyalarında öz əksini tapır.

Müasir feminist nəzəriyyələrdə kvir-identiklik konsepsiyalarının meydana çıxması, bir tərəfdən, postfeminizmin meydana çıxması, digər tərəfdən, genderin dekonstruksiyası və ənənəvi gender identikliklərinin sərhədlərinin aradan qalxması ilə bağlıdır. Yəni söhbət müasir mədəniyyətdə neoseksuallıq (homoseksual, transseksual) fenomenindən gedir.

Amerikan feminist nəzəriyyəçi Tereza de Lauretis ilk olaraq kvir-identiklik (queer – qəribə, ekssentrik deməkdir) anlayışını qadın homoseksuallığını sosial və subyektiv fanatizm formaları, arzu və identifikasiyaların kəsişməsini anlatmaq üçün işlədir. Daha sonra bu anlayışdan homoseksual identiklik strukturunu anlatmaqdan savayı ənənəvi gender dixotomiyası çərçivəsinə sığmayan müasir identiklik formalarını təsvir üçün istifadə edilməyə başlandı. Beləliklə, kvir termini feminist nəzəriyyələrdən (o, qadın və qadın homoseksual subyektivliyi anlayışını aktuallaşdırmış və müzakirə predmetinə çevirmişdi) gender nəzəriyyələrinə (başqa identiklik növləri – kişi, kişi homoseksual və transseksual identiklik növlərini aktuallaşdırır) keçidin ifadəsidir. Kvir-identiklik epistemologiyası feminist nəzəriyyə üçün də aktualdır. Belə ki, hələ XX əsrin sonlarından etibarən subyektivliyin strukturu son dərəcə mürəkkəbləşir, plyurallaşır və gender representasiyasının yeni strategiyalarını formalaşdırır. Gender marjinalaşması və subyektivliyin sıxışdırılması isə yox olmağ əvəzinə daha dərinləşir və fərqli şəkillər alır.

Postfeminizmdə ən populyar kvir-identiklik konsepsiyaları Tereza de Lauretis, İv Kosovski Sedjvik və Elizabet Grossa aiddir.

De Lauretisə görə, homoseksual kvir-subyektivlik ən az eqo-müəyyənlik qədər dəyişkənlik və neqativlikdən keçməklə formalaşır. Bu səbəbdən feminist lesbiy nəzəriyyənin subyektı ekssentrik subyektıdır. Ekssentrik subyekt fiquru eksses, perversiya (iyrənmə) və dezidentifikasiya kimi sosial və psixoloji sıxışdırma terminləri ilə təyin olunur. Mişel Fuko bu cür subyektı diskurs və praktikanın marjinal subyektı adlandırır. Onun həyata keçməsi şəxsi və siyasi olanın sosio-seksual identiklik və ümumilikləri ayıran, bədən və diskursları ayıran sərhədlərin yerdəyişməsi sayəsində mümkün olur. Marjinal, ekssentrik, perversiv subyektin mümkün modellərindən biri de Lauretisə görə, lesbiyan qadındır. Qadın -lesbiy subyektivliyini kvir-subyektivlik kimi şərh lesbiy seksuallığın esensialist konsepsiyasının tənqidi və ona müxtəliflik kriteriyasını tətbiq imkanı verir. Bu da feminist epistemologiyada anti-esensialist qadın subyektivliyi konsepsiyalarına keçidin xəbərçisidir.

Elizabet Grossun konsepsiyasında kvir-identiklik “eksperimental arzu” olaraq çıxış edir. Grossa görə, kvir – sadəcə marjinal seksuallığın deyil, həm heteroseksual, həm də homoseksual subyektivlik strukturuna aid müxtəlif praktikaların analizindən doğan marjinal transqressiv seksuallığın təyiniyidir. Bu səbəbdən transqressiv seksual davranışda bulunan gey-lesbiy və eləcə də heteroseksual subyektivlik kvir xarakteristikasına sahib ola bilər. Grossa görə, kvir-identikliyin əsasında dayanıb, onun transqressiv xarakterini təmin edən əsas konstruksiya “eksperimental arzu”dur. Delezə görə, bu ifadə subyektin “formalaşma” mövqeyinə uyğun gəlir. Kvir-subyektivlik konstruksiyasının əsas parametri subyektivlik parametrinin istənilən köhnəlmiş, donmuş model – istər gey-lesbiy, istərsə də heteroseksual identiklik modellərinə reduksiya oluna bilməməsidir. Müasir feminist nəzəriyyələrdə kvir anlayışı o zaman meydana çıxır ki, təfəkkürün ənənəvi binar qarşıqoyma və anlayışlarından qurtulmaq gərəkdir.

İv Kosovski Sedjvikin kvir-identiklik konsepsiyası (14) anti-homofobik proyekt kimi mədəniyyətdə minoritar/homoseksual diskursun legitimləşməsinə hədəfləyir. Digər tərəfdən, bu konsepsiya mədəniyyətdə subyektivliyin alternativ formalarını əsaslandırmağa çalışan gey-lesbiy konsepsiyalarının esensializmini də tənqid edir. Onun metodologiyasının əsas məqsədi müasir feminist nəzəriyyə içində lesbiy/qeyri-lesbiy

haçalanmanın, diskursiv binar normativ/deviant bölünmənin qarşısını almaqdır. Müəllifin fikrincə, bu ayırım XX əsrin sonlarından sadəcə klassik feminizmə deyil, həm də gey-lesbiy konsepsiyalarına aiddir. Bu səbəbdən Kosovskinin konsepsiyası 2 məqsəd güdür:

1. Mədəniyyətdə homoseksual diskursu vurğulamaqla, digər tərəfdən, onun diskursiv müstəqilliyini o əsasda mümkünsüz sayır ki, o, öz binar opponenti – heteroseksual diskurs olmadan mövcud ola bilməz, ona nisbətə mövcuddur.

2. Bu səbəbdən Sedjvik subyektivliyin alternativ topologiyası olaraq subyektivliyin homoseksual növlərini yox, məhz kvir-subyektivliyi təklif edir. Bu modelin nəzəri perspektivi kişi və ya qadının seksual təcrübəsi və ya seksual identikliyindən asılı olmayaraq hamı üçün açıqdır.

Beləliklə, müasir dünyada qadının rolunun yenidən nəzərdən keçirilməsi cəmiyyət və mədəniyyətdə cinsi assimetriya və iyerarxiyanın mövcudluğunu bir daha təsdiqləyir. XX əsrin ikinci yarısından bugünədək feminist fikir qadının mədəniyyət və cəmiyyətdə rolunu təkrar araşdıraraq, onun “zəif cins”dən “əks cins”ə çevrilməsini nümayiş etdirir. XX əsrin sonlarından feminist diskursun əsas məsələləri klassik feminizmin qadın subyektivliyi strukturu ilə bağlı təsəvvürlərinin tənqidi ilə əlaqədirdir. Feminist nəzəriyyələrdə “qadın”ın vurğulanması tədqiqatçılara subyektivliyin yeni fəlsəfi konstruksiyasını - mövcud “cinsiz” klassik modeldən fərqlənən gender-pərdəli konstruksiyanı ayırd etməyə imkan verib. Subyektivliyin maskulin növünə münasibətdə “başqası” kimi təyin olunan bu növ xüsusi və rəngarəng qadın təcrübəsi konsepsiyalarına əsaslanır və humanitar biliyin, demək olar ki, bütün sahələri - fəlsəfə, kulturologiya, tarix, psixologiya, sosiologiya və başqa sahələrin nəzəri polemikasında üzə çıxır. Tədqiqatçıların çoxu seksuallığı mədəniyyətdə qadın subyektivliyinin ilkin parametri olaraq qəbul etməklə onun patriarxal mədəniyyət normalarına sığmadığını, ondan böyük olduğunu və dünyanı intuitiv-şüursuz qadın dərkətmə üsuluna əsaslandığını iddia edirlər. Müasir feminizm qarşısında duran məsələlərin spesifikliyi patriarxatın tənqidi və esensialist yönümlü qadın təcrübəsini öyrənməkdən sosial struktur və şəxslərarası münasibətlər səviyyəsində gender simvollarının formalaşması və fəaliyyət göstərməsi nöqtəyindən dünyanın ənənəvi mənzərəsini dəyişən gender yanaşmaya yönəlməklə bağlıdır.

XX əsrin 80-ci illərindən qadın subyektivliyi və qadın seksuallığının psixoanaliz terminlərində şərhindən qadın subyektivliyinin mədəniyyətdə

representasiya imkanı və üsullarının arayışına doğru yönlənmə baş verdi. Diskursun, məktub və tekstin qadın növlərinin meydana çıxması (qadın dili, qadın məktubu, feminist tekst) humanitar bilik sahəsinə postmodernist baxışların nüfuzu ilə əlaqəlidir. Bu dövrdən etibarən feminizmin əsas məsələsi qadın representasiyasıdır (özünürepresentasiya) və o, qadın subyektivliyi fəlsəfi konsepsiyasına əsaslanır.

Ədəbiyyat:

1. Irigaray, Luce. The Forgetting of Air in Martin Heidegger. Trans. Mary Bath Mader. Austin: University of Texas Press, 1999, p. 165;
2. Zizek, Slavoj. The sublime object of ideology. New York: Verso, 1989, p. 49;
3. Donna J. Haraway. Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature, New York: Routledge, 1991, p. 72;
4. Chanter T. Ethics of eros. London: Routledge, 1985, p. 122;
5. Felski R. The doxa of difference // Signs: Journal of Women in Culture and Society. 1997. Vol. 23. No. 1. P. 1-21;
6. Irigaray, Luce. An Ethics of Sexual Difference. Trans. Carolyn Burke and Gillian C. Gill. Ithaca: Cornell, UP, 1993, p. 266;
7. Christian B. The race for theory // Gender & theory: dialogues on feminist criticism / Ed. by L. Kauffman. Oxford: Basil Blackwell, 1989;
8. Irigaray, Luce. Speculum of the Other Woman. Trans. Gillian C. Gill, Ithaca: Cornell University Press, 1985, p.106;
9. Irigaray, Luce. Marine Lover of Friedrich Nietzsche . Trans. Gillian C. Gill, New York: Columbia University Press, 1991, p. 562;
10. Irigaray L. The Irigaray reader / Ed. By M. Whitford. Cambridge MA: Basil Blackwell, 1991, p. 130;
11. Rosi Braidotti, Patterns of Dissonance: A Study of Women in Contemporary Philosophy (New York: Routledge, 1991).
12. Rosi Braidotti, Nomadic subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory (New York: Columbia University Press, 1994);
13. Judith Butler, Bodies that matter: On the Discursive Limits of "Sex", New York and London: Routledge, 1993, p. 7.
14. Eve Kosofsky Sedgwick, Epistemology of the Closet (Berkley, Los Angeles: University of California Press, 1990).

IV

Habil Qurbanov

**Fəlsəfi nəzəriyyələrdə cinayətkarlıq haqqında təlimlərin
yaranması və müasir dövrdə inkişafı**

Uzaq və yaxın keçmişin bir çox məşhur mütəfəkkirləri insan cəmiyyətini, onun təşkilini, insanlar arasındakı qarşılıqlı münasibətləri və insan davranışını xarakterizə edən problemləri öyrənərkən, təhlil edərkən «cinayətkarlıq» hadisəsinə də diqqət yetirmişlər. Belə təhlillər gedişində cinayətkarlığın mənşəyi, onun səbəbləri və müxtəlif təzahürləri, onunla mübarizənin yolları və vasitələri haqqında bəzən son dərəcə dərin mülahizələr söylənilmiş və müxtəlif fikirlər irəli sürülmüşdür. Antik yunan filosofu Aristotelin özünün «Politika» kitabında cinayətkarlıqla bağlı dediklərini buna misal göstərmək olar. Qədim dünyanın dahi mütəfəkkiri yazırdı: «Ən böyük cinayətlər insanlar tərəfindən zəruri olan ilkin predmetlərə deyil, varlanmağa cəhd göstərilməsi nəticəsində törədilir» (1). Bu mülahizələrdən aydın olur ki, cinayətkarlıq ən qədim zamanlardan müxtəlif sosial təbəqələrə mənsub olan insanların mənəviyyəti və etik xassələri ilə sıx bağlılıqda olan mürəkkəb hadisə olmuşdur.

Göstərmək zəruridir ki, cinayətkarlıq və onun səbəbləri haqqında təsəvvürlər həmişə öz dövrünün ümumi dünyagörüşünü, sosial-siyasi ideyalarını əks etdirmiş və indi də etdirməkdədir. Həmin təsəvvürlər sosial-iqtisadi formasiyaların bir-birini əvəz etməsi nəticəsində müvafiq dəyişikliklərə uğramışlar, yaxud onların məzmunu təbii olaraq dəyişmişdir. Məsələn, teoloji (dini) dünyagörüşün hökmranlıq etdiyi feodalizm dövründə cinayətkarlığa «şər ruh» kimi baxılmış, yaxud o, «şeytan əməli», «natəmiz qüvvənin» hərəkətlərinin nəticəsi qismində dəyərləndirilmişdir.

Cinayətkarlığın dini (teoloji) modeli xeyir və şərin barışmaz mübarizəsi haqqında çox qədim zamanlardan mövcud olan təsəvvürlərin təzahürüdür. Bu mübarizədə xeyir haqqın və ədalətin, müqəddəs qanunun, işığın və əbədi həqiqətlərin, şər isə qaranlığın və haqsızlıqların, iblisin əməllərinin daşıyıcısıdır. Bu nəzəriyyə böyük cəzbedici qüvvəyə malik idi. O, ən sadə formada və aydın şəkildə maddi aləmdə şərin (müasir

hüquqi mənada cinayətkarlığın) mənşəyi haqqında suala bir növ cavab verirdi. Çünki «*cinayət*» anlayışı şərin təzahürünün ifrat formaları ilə əlaqələndirilir, ali dəyərlərə qarşı edilən hər cür qəsdlər cinayətkar əməllər hesab olunurdu. Digər tərəfdən, din və məscid, yaxud kilsə həmişə yer üzündə Allahın təcəssümü kimi təsəvvür edilmişdir. Cinayətin şərq qüvvələrindən ilkin müdafiəçisi də məhz Allah hesab olunmuşdur.

Bəşər cəmiyyətinin yeni inkişaf pilləsi olan burjuaziya təbiətin, cəmiyyətin və insanın *rasional-humanist konsepsiyasını* orta əsr feodal özbaşınalıqlarının teoloji dünyagörüşünə qarşı qoymuşdur. XVIII əsrin Monteskye, Russo, Bekkaria və başqaları kimi filosof-maarifçiləri insana ağıllı, azad və möhkəm iradəyə malik varlıq kimi baxaraq, cinayətkarlığı fərdlərin iradəsi əleyhinə olan son dərəcə daxili şərq qüvvə kimi izah etmiş və qanunun pozulmasına yönələn təhlükəli hərəkət qismində təsəvvür etmişlər.

Cinayətkarlıq haqqında yeni təsəvvürlərin yaranması feodal ictimai münasibətlərinin burjua münasibətləri ilə əvəz olunması zəminində baş vermiş, bu da öz növbəsində fəlsəfədə cinayətkarlıqla bağlı dini dünyagörüşün tədricən humanizm və maarifçilik kimi dünyagörüşü ilə əvəz olunması ilə müşayiət olunmuşdur. Müvafiq surətdə «cinayətkar fərd» dövrə uyğun yeni sima əldə etmiş, öz bədxah niyyətlərinə qanunları pozmaq hesabına nail olmaq yoluna qədəm qoymuşdur.

Maarifçilik dövrünün cinayətkarlığa və onunla mübarizəyə dair ideyaları öz parlaq ifadəsini böyük italyan maarifçisi və humanisti *Çezare Bekkarianın* (1738-1794) məşhur «Cinayətlər və cəzalar haqqında» əsərində tapmışdır. Əsər 1764-cü ildə işıq üzü görmüşdür. Bekkarianın siyasi-hüquqi görüşləri cinayət hüququnun burjua-demokratik prinsiplərinin formalaşmasında müstəsna rol oynamışdır. Bekkarianın əsərinin səciyyəvi xüsusiyyəti ondan ibarətdir ki, kitabda cinayət hüququnun iki əsas və mərkəzi institutu, yəni cinayət və cəza problemi bir-birindən təcrid edilmiş halda deyil, sıx qarşılıqlı əlaqədə, vəhdətdə nəzərdən keçirilir.

Ç. Bekkaria cinayət anlayışına özünəməxsus spesifik mənada yanaşır. Əvvəlcə, insanların düşüncələri deyil, ancaq hərəkətləri cinayət təqibinə məruz qalmalıdır. İkincisi, «cinayətlərin yeganə və həqiqi meyarını» şəxsin cinayətkar niyyəti, zərər çəkənin ləyaqəti və günahın ağırlığı deyil, onların millətə, yaxud «ictimai rifahə» vurduqları zərər təşkil edir (3). Deməli, Bekkarianın fikrincə, cinayət qanunu ilə təqib edilən və sosial dəyərlərə zərər vuran təhlükəli hərəkətlər cinayət hesab

olunur. Elə buna görə də mütəfəkkir qeyd edirdi ki, «...cinayətləri törədən şəxslərin *niyyətlərini* bu əməllərin meyarları hesab edənlər möhkəm yanılırlar...» (3). Bekkaria məhz təhlükəli hərəkətləri cinayətlərin meyarı hesab edirdi. Onun fikrincə, əhvali-ruhiyyənin, ehtirasların və müxtəlif halların dərhal dəyişməsindən asılı olan niyyət deyil, məhz hərəkətlər nəticəsində vurulan zərər cinayətlərin meyarlarını təşkil edirlər (7,s.61).

Məlum olduğu kimi, J.J.Russonun (1712-1778) sosial fəlsəfəsində mərkəzi məsələ hakimiyyət problemidir. Russo özünün maarifçilik mövqeyini problemin məhz bu sahəsində nümayiş etdirir. M.A. Mojeiko yazır ki, bu kontekstdə Russonun sosial fəlsəfəsinin yeni məzmununu görmək mümkün deyil. Bu hər şeydən əvvəl, onun ictimai tərəqqini tənqid etməsində təzahür edir. Russoya görə, sənayenin və kənd təsərrüfatının inkişafı sivil insanların rahat və xoşbəxt həyatını pozmuş, insan nəslini məhv etmişdir (6). Bu zahiri cəhətdən bərabərsizliyin yaranmasında təzahür etmiş, meydana çıxan əmlak bərabərsizliyi siyasi qeyri-bərabərliyin və son nəticədə despotizmin yaranmasında ifadə olunmuşdur. Despotizm isə bütün qeyri-demokratik hakimiyyət üsul-idarəsi kimi, cinayətlər törətməyə bilməz.

Deyilənlərdən belə nəticəyə gəlmək olur ki, Russonun sosial-fəlsəfəsində başlıca məsələlərdən biri cinayətkarlığın səbəbləri problemidir. Mütəfəkkir sübut etməyə çalışır ki, tərəqqi ilə «əl-ələ tutmaq» cəmiyyətdə insan mənəviyyətinin tənəzzülünə aparır. Həqiqətən, müasir yurisprudensiya baxımından da elmi-texniki tərəqqi adətən, cinayətlərin yeni təzahür formalarını doğurur. Məsələn, nə qədər ki, təyyarə ixtira edilməmişdi, hava gəmisinin qaçırılması, yaxud ələ keçirilməsi haqqında cinayətlər təsəvvürə belə gəlməzdi.

J.-J.Russonun sosial fəlsəfəsinə uyğun olaraq təkmilləşmə sosial şərtlərə nə qədər çox nüfuz edərsə, cinayətkarın şəxsiyyəti bir o qədər pozğun görünür. O yazırdı: «İctimai vəziyyət qanunlarına qəsd edən hər cür cinayətkar öz cinayətləri səbəbindən qiyamçı və vətən satqını olur» (7,s.175). Russo belə hesab edirdi ki, qanunların labüdlüyü qəzəb qüvvəsinin şiddətinə uyğun olmalıdır. «Ehtiraslar nə qədər çox qəzəbli olarsa, bunun qarşısını alan qanunlar bir o qədər zəruri olar» (7,s.67).

XIX əsrin ikinci yarısında Qərb cəmiyyətinin inkişafı prosesində kəskin ziddiyyətlərin meydana çıxdığı şəraitdə ilk növbədə cinayətkarlığın aid olduğu sosial problemlərin daha dərinə və konkret öyrənilməsinə tələbat yarandı.

Bu dövrdə Qərbi Avropada kriminoloji fikir aşağıdakı iki istiqamətdə inkişaf edirdi:

1. Cinayətkarlığın şəxsiyyətin özündə təşəkkül tapmış bioloji xarakterli səbəblərinin izah edilməsi yolu (xalis sosioloji, sosial istiqamət);

2. Cinayətkarlığın ictimai münasibətlərin qeyri-mükəmməlliyi ilə və sosial kataklizmlərlə (yoxsulluq, aclıq, işsizlik, müharibələr və s.) bağlı səbəblərinin aydınlaşdırılması.

Kriminologiyada bioloji istiqamətin yaranması italyan məhkəmə təbabəti professoru (psixiatr) *Çezare Lombrozonun* (1835-1909) adı ilə bağlıdır. Kriminologiyada onu *antropoloji məktəbin* banisi hesab edirlər. Lombrozo özünün 1876-cı ildə yazdığı ilk əsəri olan «Cinayətkar insan» kitabında belə bir hipoteza irəli sürmüşdür ki, cinayətkar zahiri görkəminə, yəni fiziki əlamətlərinə görə tanına bilər. Həmin nəticənin əsasında əsgər üzərində aparılmış tədqiqatların yekunları xidmət etmişdir.

Ç. Lombrozonun kriminoloji konsepsiyasının əsas müddəaları, irəli sürdüyü ideyalar onun «Cinayət, onun səbəbləri və müalicə vasitələri» adlı əsərində ifadə edilmişdir. Onun fikrincə, «...cinayətlərin səbəbləri müalicəyə ehtiyacı olan şəxsiyyətin özündə ehtiva olunmuşdur» (5). O, təsdiq edirdi ki, heç kəs «...cinayətkar olmuş, cinayətkar doğulur. Anadangəlmə fərdi amillər cinayətkar davranışının əsas səbəbləri qismində çıxış edirlər» (5).

Ç.Lombrozo bununla əlaqədar aşağıdakı üç mümkün mənbəni bir-birindən fərqləndirirdi:

1. «anadangəlmə cinayətkarlıq», yəni fərdin xüsusi atomik, fizioloji və psixoloji xassələri;

2) fərddə ibtidai insan-vəhşiyyə xas olan atavistik cəhətlərin olması;

3) epilepsiya və «mənəvi müdaxilə».

Ç.Lombrozonun mövqeyinə uyğun olaraq yuxarıda göstərilən hər üç halda insanın cinayətkar davranışı doğulma, xəstəlik və ölüm kimi bioloji cəhətdən şərtlənir.

Beləliklə, cinayətkarlığa (cinayətkarlığın mənşəyinə) dair bioloji nəzəriyyə artıq Lombrozonun ilk əsərlərində biososial nəzəriyyəyə transformasiya olunmağa başlamışdır. Tədqiqatçı alim hələ sağlığında kəskin tənqidlərə məruz qalmışdır. Lakin onun kriminoloji konsepsiyasının özünü elmi cəhətdən doğrultmuş müddəaları da az deyildir.

Son illərdə kriminologiya elmində bioloji və biososial nəzəriyyələr özünün yeni şərhini əldə etmiş, elə buna görə də neolombrozoçular adını almışdır. Bu nəzəriyyələr əsasında «anadangəlmə cinayətkar» haqqında öz təsdiqini tapmamış mülahizələr başqa nəzəri konstruksiyalarla əvəz edilmiş, cinayətkarlığın biososial şərtliliyi qorunub saxlanmışdır. Bu heç də təsadüfi deyildir, çünki mənşəyindən, öz səbəblərindən asılı olmayaraq, cinayətkarlıq həmişə sosial hadisə kimi qiymətləndirilmişdir. Müasir dövrün bioloji və biososial nəzəriyyələrinə adətən, aşağıdakı nəzəri konsepsiyalar aid edilir:

- a) cinayətə konstitusional meyllilik;
- b) cinayətə endokrin meyllilik;
- c) cinayətə irqi meyllilik;
- ç) cinayətə irsi meyllilik.

Kriminologiyada cinayətkarlığa dair bioloji və biososioloji nəzəriyyələrlə yanaşı Qərbi Avropada sosioloji istiqamət, yəni kriminologiya elmində cinayətkarlıqla bağlı sosioloji nəzəriyyələr də inkişaf etdirilmişdir. Doğrudur, bu istiqamətin bir çox nümayəndələri cinayətkarlığa psixoloji amillərin təsirini tamamilə inkar etməsələr də, onlar həlledici rolu yenə də sosioloji amillərə vermişlər.

Kriminologiyada sosioloji istiqamətin böyük nümayəndəsi kimi tanınmış fransız kriminoloqu *Emil Dürkheymin* (1858-1917) adı çəkilir. Dürkheymin qeyd edirdi ki, «cinayətkarlıq – bu, sosial inkişafın və sosial tərəqqinin labüd peykidir» (4). Onun fikrincə, cinayətkarlıq bütün dövrlərdə və sivilizasiyanın bütün növlərində mövcuddur və hər bir ictimai quruluşun zəruri elementidir. İctimai həyatın inkişafı və dəyişməsi cinayətkarlıqsız qeyri-mümkündür.

E. Dürkheymin müasiri olduğu dövrün cinayətkarlığının bilavasitə izahını yaşadığı ictimai quruluşa xas olan *anomiya* müstəvisi üzərində çıxarırdı. Kriminoloq anomiya dedikdə, normativsizliyi, yəni davranışın hamılıqla qəbul olunmuş normalarının zəifləməsini və dağılmasını, bu normaların natamamlığını və ziddiyyətli olmasını, insanların sosial pərakəndəliyinə, sosial qeyri- mütəşəkkilliyinə səbəb olmasını başa düşürdü. Dürkheymin belə anomiya vəziyyətini sənaye cəmiyyəti üçün səciyyəvi və təbii hesab edirdi. Həmin anomiya mövcud ictimai quruluşun (sənaye cəmiyyətinin) bilavasitə öz təbiətindən irəli gəlirdi.

E. Dürkheymin kriminoloji nəzəriyyəsinin tənqidi və ifşaedici aspektləri hakimiyyəti sosial islahatlar aparmağa sövq edirdi. Həmin nəzəriyyəyə uyğun olaraq məhz sosial islahatların köməyi ilə cəmiyyətdə

mövcud olan pərakəndəliyi aradan qaldırmaq, «sosial həmrəyliyi» möhkəmləndirmək olar ki, bunu müasir Qərb cəmiyyətində bu gün də müşahidə etmək mümkündür. Sosial islahatlar böyük və mürəkkəb sosial hadisə olan cinayətkarlığın kökünü tamamilə kəsmək (bu, ümumiyyətlə, qeyri-mümkündür) iqtidarında olması da, hər bir halda və konkret şəraitdə onun qarşısını almağa və səbəblərini aradan qaldırmağa kömək edir. Təsadüfi deyildir ki, Dürkheymin kriminoloji nəzəriyyəsi ABŞ-da xüsusilə geniş yayılmışdır.

«Cinayətkarlıq» termini müasir dövrdə insan şüuruna o dərəcədə nüfuz etmişdir ki, bu anlayışı gündəlik həyatın gedişindən ayırmaq mümkün deyildir. Kütləvi informasiya vasitələrinin, radio və televiziyanın yaydığı məlumatlar içərisində törədilən cinayətlər haqqında informasiyasız olan bir gün belə tapmaq çətindir. Bir sözlə, cinayət və xətlər həmişə törədilmiş və onların hamısı olmasa da, böyük əksəriyyəti mövcud sosial normaların pozulması ilə müşayiət olunmuşdur.

Müasir dövr nə qədər yüksək inkişaf səviyyəsində olsa da, o, keçmişin bir sıra pozitiv və neqativ adət və ənənələrini hələ də özündə yaşadır, ehtimal ki, yaşamaqda davam edəcəkdir. Dövlətin və hüququn təşəkkülü hələ cinayətkarlığın mənşəyini və onun səbəblərini izah edən yeni kriminoloji nəzəriyyələrin (kriminologiya elminin) yaranması demək deyildi. «Cinayətkarlıq» termini isə özünün hüquq ədəbiyyatında meydana çıxmasına görə ancaq cinayət statistikasına borcludur.

Cinayət hüququ nəzəriyyəsində klassik istiqamət ictimai hadisələrin, o cümlədən cinayətlərin səbəbli əlaqəsini (səbəbli şərtliliyini) inkar edən mövqedə dayanırdı. Həmin mövqə *indeterminizmdən* ibarət idi. Belə ki, şəxsiyyətin davranışı təbiətin obyektiv qanunları (obyektiv səbəbli asılılıqla) ilə müəyyənləşdirilmirdi, çünki fərdin öz davranışı ilə bağlı olan əxlaqi cəhəti onun azad iradəsilə şərtləşirdi. Bu, *indeterminizm*ə xas olan cəhətdir. Məhz *determinizm* cinayət törətmiş fərdin şəxsiyyətinin tədqiqi predmetindən bunu sıxışdırıb çıxararaq, yeni dövrün kriminoloqlarını cinayətkarlığı cinayət statistikasına cəhətdən qeyri-iradi olaraq izah etmək məcburiyyətində qoymuşdur. Burada cinayət statistikasına törədilmiş şəxslərin riyazi rəqəmlərlə ifadə olunmasında təzahür edir ki, müasir kriminologiya elmini belə riyazi rəqəmlərsiz təsəvvür etmək qeyri-mümkündür. Statistik məcmu, cinayətlər haqqında riyazi rəqəmlərin cəmi cinayətlərin sosial səbəblərin mövcudluğundan ibarət həqiqi parametrlərini hətta təqribi əks etdirmək iqtidarında deyildir. Lakin bununla belə, cinayətkarlığı rəqəmlərsiz təsəvvür etmək çətindir. Sosial

səbəblər isə ancaq sosial hadisələr doğura bilərlər. Artıq qeyd etdiyimiz kimi, cinayətkarlığın ilk növbədə sosial hadisə olması da məhz buradan irəli gəlir.

Hər bir sivil cəmiyyətdə sosial proses daxili və xarici şərtlərin təsiri altında baş verir və onu təşkil edən komponentlərin qarşılıqlı təsiri baxımından sabit qaydada davam edir. Sosial prosesin əsas mənbəyini, yaxud bu prosesin əsas inkişaf rüşeymini sosial sistemlər daxilində mövcud olan ziddiyyətlər təşkil edir.

Müasir sosiologiya elmində *sosial sistem* dedikdə, əsas elementləri insanlardan, onların norma və əlaqələrindən ibarət olan müəyyən bütöv təsisat başa düşülür. Bütün digər sistemlər kimi, sosial sistem də öz elementlərinin keyfiyyət cəminə müncər edilməyən yeni keyfiyyət yaradır. İnsanların mütəşəkkilliyi üçün *məqsəd, iyerarhiya və idarəetmə* kimi sistemyaradıcı keyfiyyətlər xarakterikdir.

Əgər cinayətkarlıq sosial sistemdirsə, deməli, yuxarıda göstərilən keyfiyyətlər (məqsəd, iyerarhiya və idarəetmə) zəruri əlamətlər olmaq etibarilə ona da xasdır. Məsələn, cinayətkar birlik (təşkilat) belə keyfiyyətlərə malik olması ilə səciyyələndirilir.

Son illərin yeniliklər və orijinallıqla iddialı kriminologiya ədəbiyyatında kriminogen «məktəbi» adlı müddəə irəli sürülmüşdür. Bu «məktəb»ə aşağıdakı kriminogen altsistemlər daxil edilir:

- 1) iqtisadi kriminologiya;
- 2) ailə kriminologiyası;
- 3) siyasi kriminologiya;
- 4) kriminologiya;
- 5) qanunun kriminologiyası (8).

Yuxarıda göstərilən altsistemlər sırasına bəzən «ilahiyyat kriminologiyası»nın daxil edildiyini də qeyd etmək lazımdır. «Kriminologiya»nın ümumi sisteminə daxil edilən həmin altsistemlərdən bəziləri ilə əlaqədar göstərmək zəruridir ki, ilk növbədə adlar özünü doğrultmur. Məsələn, «iqtisadi kriminologiya», «ailə kriminologiyası», «siyasi kriminologiya», «ilahiyyat kriminologiyası» adları, yaxud ifadələri prinsip etibarı ilə düzgün deyildir. Çünki, «iqtisadi kriminologiya» cinayətkarlıq haqqında iqtisadi təlim, yaxud «ilahiyyat kriminologiyası» cinayətkarlıq haqqında dini təlim kimi anlaşılır.

Digər cəhət, adları sadalanan altsistemlərin mahiyyətini nəzərə almadan, qeyd edilən adlarda sözlərin yerini dəyişdirmək də düzgün olmayacaqdır. Həmin halda «iqtisadiyyatın kriminologiyası» iqtisadi

sahədə cinayətkarlıq haqqında təlim, «ailənin kriminologiyası» isə ailə münasibətləri sahəsində cinayətkarlıq haqqında təlim kimi səslənəcəkdir.

İlahiyyat kriminologiyası ilə bağlı isə qeyd etmək lazımdır ki, görünür bu altsistem müxtəlif dini təriqətlər daxilində törədilən cinayətlərin öyrənilməsinə yönəldilmişdir. Belə təriqətlərə əsasən, xüsusilə də yeniyetmələri və gəncləri öz tərəfinə cəlb edən, habelə müxtəlif ayinlərin icrası ilə məşğul olan ayrı-ayrı təriqətlər (məsələn, vəhhabilik, krişnaçılıq və s.) aiddir. Lakin belə təriqətlər ilahiyyatla (teologiya ilə, yəni Allah haqqında təlimlə) ümumi heç nəyə malik deyillər. Deməli, həmin təriqətlərin xristianlıq, yəhudilik və islam kimi monoteist dünya dinləri ilə heç bir əlaqəsi yoxdur.

Beləliklə, cinayətkarlıq haqqında təlimin inkişafını təhlil edərkən bu nəticəyə gəlmək olar ki, son illərdə kriminologiya elminin inkişaf etdirilməsi bəhanəsi altında irəli sürülmüş altsistemlər, yaxud bir sıra sistem daxili nəzəri istiqamətlər elmi əsasa malik deyillər. Belə altsistemlərin müəlliflərinin guya kriminoloji nəzəriyyənin inkişafına yönəldən müddəalarını uğurlu hesab etmək olmazdı.

Hüquq elminin müasir nailiyyətləri sübut edir ki, ümumi kriminoloji nəzəriyyə sarsılmaz bir elmdir və hazırda kriminologiya fəlsəfəsi, kriminologiya fəlsəfəsinin əsasları kimi mükəmməl elm sahəsi təşəkkül tapmışdır. Bu baxımdan, fikrimizcə, Bakı Dövlət Universitetinin hüquq fakültəsində müstəqil tədris fənni kimi kriminologiyayı aşağıdakı iki hissəyə bölməklə tədris etmək məqsədəuyğun olardı:

1) «Kriminologiya fəlsəfəsi», yəni kriminoloji baxışların və nəzəriyyələrin inkişaf mərhələlərini aşkar edən və öyrənən *birinci hissə*. Bu predmetin ali məktəblərin (hərçənd ki, hələlik respublikamızda hüquq fakültəsi ancaq BDU-da mövcuddur) hüquq fakültələrində məcburi qaydada tədrisini zəruri hesab edirik;

2) «Cinayətlərin sosiologiyası və onların qarşısının alınmasının nəzəri əsasları» - *ikinci hissə*. Bu, cinayət statistikasına və empirik tədqiqatlara arxalanan tətbiqi hissədir. Kriminologiya elminin məhz bu hissəsində cinayətlərin və cinayətkar qrupların ayrı-ayrı növlərinin kriminoloji xarakteristikası aşkar olunur. Bu tətbiqi hissənin bütün hüquqşünaslara tədris edilməsi məcburi deyil. O, hər şeydən əvvəl, bilavasitə hüquqşünas-kriminoloq peşəsinə yiyələnmək istəyənlər üçün məcburidir.

Ədəbiyyat:

1. Аристотел. Политика. Баку. БДУ, 1997. S. 76.
2. Беккариа Ч. О преступлениях и наказаниях. М.: ИНФРА-М, 2004.
3. Дрюкгейм Э. Норма и психология // Социология преступности. М., Прогресс, 1996.
4. Ломброзо Ч. Преступление. Новейшие успехи науки о преступнике. s.39.
5. Можейко М.А. Руссо // История философии: Энциклопедия. М., 2002. S. 5.
6. Решетников Ф.М. Беккариа. М., Юрид.лит., 1987. S. 918.
7. Руссо Ж.-Ж.Трактаты. М., Наука, 1969.
8. Шестаков Д.А. Школа преступных подсистем: (парадигма, отрасли, влияние вовне) /
/Российский криминологический взгляд, 2005, №1, С.50;
Шестаков Д.А. Криминология.
Преступность как свойство общества. СПб., 2001; йеня онун.
Мой учебник: опыт критической
криминологии // Криминология: вчера, сегодня и завтра.
Труды Санкт-Петербургского
криминологического клуба. 2002, №5 /5/.

Aqşın Quliyev

Fəlsəfi-hüquqi ontologiya

Fəlsəfi-hüquqi ontologiya müasir hüquq fəlsəfəsinin mühüm bir bölməsini təşkil edir. Hüquq, bu sözün əsl mənasında nə deməkdir; hüququn mahiyyəti nədən ibarətdir; hüququn hansı ümumi əlamətləri və xassələri vardır; hüququn insan varlığına və cəmiyyətə münasibəti necədir suallarına cavabları məhz fəlsəfi-hüquqi ontologiyada axtarmaq lazımdır.

“Hüquq” anlayışı tərifinin müəyyən edilməsi hüquq fəlsəfəsinin problemləri içərisində əhəmiyyətli yer tutur. Müxtəlif fəlsəfi-hüquqi, nəzəri-hüquqi və xüsusi-hüquqi konsepsiyalarda hüququn tərfi bəzən müxtəlif mövqelərdən müəyyən edilir. Bu da ondan irəli gəlir ki, hər bir nəzəriyyə öz anlayışlarını adi dildə işlənən sözlər vasitəsilə qabaqcadan müəyyənləşdirir. “Hüquq” sözü praktikada adi linqvistik ünsiyyət

qismində müəyyən edildiyinə görə “hüquq” anlayışına elmi anlayış kimi baxılır, çünki məhz bu anlayış hüququn mahiyyətini, onun sağlam düşüncədə ehtiva olunmuş dərin aspektlərini açmağa iddia edir.

Azərbaycanın linqvistik praktikasında “hüquq” sözündən istifadənin təyinatı elmi traktatlarda deyil, izahlı lüğətlərdə sistemləşdirilir. Məsələn, Azərbaycan dilinin izahlı lüğətində “hüquq” sözünün aşağıdakı əsas mənaları ifadə olunur:

1) hüquq – haqq (yəni kiməsə verilmiş haqq);

2) hüquq – ixtiyar (yəni kiminsə nəyi isə etməyə, yaxud etməməyə ixtiyarı vardır);

3) hüquq - ədalət.

Müxtəlif ölkələrin izahlı lüğətlərində, eləcə də, müasir izahlı lüğətlərdə aşağıdakı mənalar da “hüquq” sözü ilə əlaqələndirilir:

- hüquq, yəni kiməsə verilən, yaxud adətlə qəbul edilən hakimiyyət, qüvvə, iradə və hərəkət azadlığı;

- hüquq, yəni məlum hədlərdə (çərçivədə) hakimiyyət və iradə;

- hüquq, yəni nəyə isə malik olmaq iddiası;

- hüquq, yəni dövlət tərəfindən müəyyən və mühafizə edilən davranış norması;

- hüquq, yəni kiməsə verilən azadlıq, hərəkət etmək və ya nədənsə istifadə etmək imkanı və s.

“Hüquq” sözünün praktiki mənasına tərif vermək o qədər də çətin deyildir. Lakin bu sözün elmi və fəlsəfi mənada tərifini müəyyən etmək müasir dövrdə də problemə çevrilmişdir. Hələ XVIII yüzillikdə görkəmli alman mütəfəkkiri İ.Kant öz fikrini belə ifadə etmişdir: “Tərif vermək məqamınadək gəlib çıxmaq çox yaxşıdır, lakin bəzən çox çətinidir. Hüquqşünaslar özünün hüquq anlayışı üçün indiyədək tərif axtarırlar” (3,c.408). Kantın fikrincə, hüquq anlayışına tərif vermək ona görə bu qədər çətin ki, o, müəyyən edilə bilməyən fəlsəfi anlayışlara məxsusdur. Mütəfəkkir yazırdı: “Əslində, məsələn, substansiya, səbəb, hüquq və s. bu kimi anlayışlara... tərif verilə bilməz” (3, c.431).

Lakin bununla belə, Kant özünün “Əxlaqların metafizikası” əsərində hüquq anlayışına öz tərifini vermişdir. Həmin tərif müasir terminlərlə adi və belə bir formula ilə ifadə edilmişdir: hüquq şəxslərin azadlığını müəyyən edən və fərqləndirən normaların məcmusudur. Kant verdiyi tərifin empirik deyil, fəlsəfi mənə daşdığını da qeyd etmişdir. Əgər hüququn Kant tərəfindən verilmiş fəlsəfi tərifinin əsasında azadlıq prinsipi durursa, hüquq elmində hüququn realizəsi mexanizminin əsas eyniləşdirici

əlaməti qismində ənənəvi olaraq *məcburiyyət* prinsipi daha geniş yayılmışdır. Hüququ digər sosial normalardan fərqləndirən başlıca cəhət də məhz onun dövlətin gücünə və nüfuzuna, eləcə də məcburiyyət qüvvəsinə arxalanmasıdır. Hüquq özbaşınalıqdan bununla fərqlənir ki, onun gerçəkləşdirdiyi məcburiyyət *legitim* xarakter daşıyır. Hüquq bütün digər sosial normalardan öz tələblərinin *ümumməcburi qüvvəyə* malik olması ilə fərqlənir. Məsələn, nə etnik, nə dini normalar, nə də əxlaq normaları və ya estetik normalar belə ümumməcburi qüvvəyə malik deyillər.

Hüquq müxtəlif forma və növlərdə mövcud olan çoxşaxəli, *polifonik* hadisədir. O, cəmiyyətin həyatı fəaliyyətinin bütün sferalarını özündə təcəssüm etdirir. Cəmiyyət həyatının yalnız az bir hissəsi dövlətin diqqətindədir və həmin hissəyə dövlət tərəfindən fəal nəzarət edilir. Bir sıra filosoflar hüququ nəinki normativ-dövlət iradə ifadəsi ilə, eləcə də dövlət tərəfindən qəbul edilmiş aktların sosial cəhətdən qəbul olunması zərurəti ilə əlaqələndirməyə səy göstərirlər.

Müasir fəlsəfə hüququn *fəlsəfi-nəzəri modelini* elə səviyyədə qurmağa səy göstərir ki, bu model onu hüquqi reallığa maksimum dərəcədə adekvat şamil edə və onun əsl hüququn nədən ibarət olması haqqında suala cavab verə bilsin. Hazırda hüquq fəlsəfəsinin çoxsaylı müxtəlif istiqamətləri, məktəb və şəxsi konsepsiyaları mövcuddur. Bu konsepsiyaların əksəriyyəti öz tarixini antik dövrdən götürür. Belə çoxşaxəliliyə baxmayaraq, həmin təlimlərin ehtiva olunduğu aşağıdakı əsas paradigmaları fərqləndirmək olar:

- 1) təbii-hüquqi paradigma;
- 2) hüquqi-pozitivist paradigma;
- 3) sosiomədəni paradigma;
- 4) integrativ paradigma.

İki birinci paradigmanın rəqabəti hüquq fəlsəfəsinin bütün tarixi boyu davam etdiyinə görə, onlar klassik paradigmalar hesab olunurlar. Hüququ dərkətmənin sosiomədəni paradigmasında hüququn sosial varlıq cəhətdən başa düşülməsinə, integrativ paradigmada isə hüququ üç əvvəlki paradigmanın prinsipləri ilə əlaqələndirməyə cəhdlər göstərilmişdir.

Xüsusi mühitin reallığı paradigmaların hamısında müxtəlif nöqteyi-nəzərdən fərqləndirilir. Xüsusi mühit hüququn varlığı ilə sıx bağlıdır. Təbii-hüquqi paradigmalara dair nəzəriyyələrdə belə güman edilir ki, əsl hüquq təbiətin obyektiv qaydasının elementidir. Hüquqi pozitivist məktəbin nəzəriyyəsində dövlət məcburiyyəti ilə sanksiyalaşdırılmış

hüquq normaları hüququn başlıca komponenti hesab olunur. Sosiomədəni paradigma özündə psixoloji, sosioloji və kommunikativ nəzəriyyələri ehtiva edir. Həmin nəzəriyyələrə uyğun olaraq hüququn varlığı və mahiyyəti gündəlik “həyati aləmin” gerçəkliyi ilə müəyyən edilir. Maddi aləm (bu dünya) reallıq sahəsidir. İnsan həmin reallıq sahəsində labüd və müntəzəm təkrarlıqla birgə iştirak edir. Deməli, həyati aləm (həyat aləmi) xüsusi antropogen reallıqdan ibarətdir. Hüququ bir fenomen kimi məhz həmin reallıq yaradır və bu reallıq yalnız insana xasdır. İntegrativ paradigma hüququn özündən əvvəlki paradigmalarda mütləqləşdirilmiş əsas aspektlərini vahid tamda birləşdirməyə səy göstərir.

Gənc müstəqil Azərbaycanda hazırda hüquq fəlsəfəsi tədris olunmur. Məsələnin çətinliyi ondadır ki, yaxın gələcək üçün perspektivdə də heç nə görünür. Məlumdur ki, belə bir vəziyyətdə hüquq fəlsəfəsinə dair hər hansı tədqiqat yaxud monoqrafik əsər haqqında da söhbət gedə bilməz. Bu da mövcud xüsusi mühiti reallıqlarından biridir və bunu nəzərdən qaçıрмаq olmaz.

Problemin diqqəti özünə cəlb edən daha bir təəssüf doğuran cəhəti vardır. Yeni yüzilliyin başlanğıcından bəri hüququn ümumi nəzəriyyəsi sahəsində elmi tədqiqatların aparılmaması (daha dəqiq desək, belə tədqiqatlara bilə-bilə və qəsdən maneələr törədilməsi; dövlət və hüquq nəzəriyyəsi, siyasi və hüquqi təlimlər tarixi sahəsində elmlər doktorlarının hazırlanmasının məsuliyyətsizcəsinə qarşısının alınması və belə hallara görə yüksək elmi rütbəli şəxslərin cəzalandırılmaması) hüquqi dərkətmənin yeni tipinin axtarışı prosesini ifrat dərəcədə mürəkkəbləşdirmişdir. Əgər vəziyyət belə davam edərsə, ölkə yurisprudensiyası üçün ən yaxın gələcəkdə qarşısı çətin alına bilən ağır nəticələr meydana çıxa bilər. İndiki vəziyyət isə tam düşünülmüş hüquqi doktrinanın olmaması ilə müşayiət olunur ki, bu da bütövlükdə ölkə yurisprudensiyasını nüfuzdan salır. Azərbaycan kimi elm və böyük alimlər məmləkətində hüquqşünaslıq sahəsində elmi dərəcə verilməsindən ötrü xarici ölkələrdən mütəxəssislər dəvət olunması ehtiyacını yaradır. Bunun özü də “həyati aləmin” daha bir hüquqi reallığıdır.

İndiki mərhələdə hüququn reallığı haqqında ontoloji məsələ açıq olaraq qalmaqdadır. Tanınmış fransız antropoloqu Herbert Rulan yazır: “Pozitiv hüquq ənənələri zəminində təhsil alanlar ehtimalı olaraq elə düşünürlər ki, hüququn bütün əvvəlki inkişafı özündə spekulativ yanaşma möhürünü ehtiva edir və hüquqi ciddilikdən məhrum edilmişdir. Buna asanlıqla belə cavab vermək olar ki, bəzən istinad edilən hüquqi

ciddilik illüziyalasdırılmış ciddilikdir. ...Fikrimizcə, həqiqi ciddilik sanki pərdələnmiş real faktın nəzərə alınmasından ibarətdir ki, bu da bizdən həmin real faktı cilovlamaqdan ötrü çoxlu cəhdlər göstərilməsini tələb edir” (7, s.49-50).

Dünya fəlsəfi-hüquqi fikrinin mühüm axınlarından birini *təbii hüquq doktrinası* təşkil edir. Təbii hüquq doktrinasında çox mühüm olan belə bir fikir ifadə edilmişdir: həyatı münasibətlər insani qarşılıqlı münasibətlərə dair normaların işlənilib hazırlanmasına əməl edilməsi yönümü götürmüş yüksək başlanğıca əsaslanır. Müəyyən dövlətin hüquqi məkanında qüvvədə olan hüquq normaları adətən, qeyri-mükəmməl olmamalarına görə tənqid edirlər. Belə bir tənqidin əsasına isə “ideal” hüquq qaydasının mövcudluğuna inamın olması xidmət edir. Mülahizələrə görə, tənqid edilən hüquq normaları məhz “ideal” hüquq qaydası ilə razılaşdırılmayan normalardır. Elə bu “ideal” hüquq *təbii hüquq* adı ilə adlandırılmışdır.

Təbii hüquq birpilləli deyildir. Belə ki, o, aşağıdakı müxtəlif instansiyalarda qərarlaşır:

- 1) ilahi dünya qaydası instansiyasında (kosmoloji təbii hüquq);
- 2) insanın mahiyyətində (antropoloji təbii hüquq);
- 3) ağıl (əqli pillə) pilləsində (rasional təbii hüquq).

Göstərmək lazımdır ki, XIX yüzilliyin sonuna doğru təbii hüquq ideyası bir növ unudulmuşdur. Tarixi hüquq məktəbinin tənqidindən sonra təbii hüquq doktrinası haqqında danışmaq, eləcə də onun daimi və dəyişməz olmasına dair fikir söyləmək qeyri-mümkün xarakter almışdı. Əgər tarixi hüquq məktəbi istənilən hüquq sahəsinin dəyişkənliyini, sosiomədəni şərtliliyini və nisbiliyini təsdiqləyirdisə, pozitivizm əsas diqqəti hüququn reallığına, empirikliyinə, formal müəyyənliyinə və məcburiyyətliyinə verirdi. Buna görə də XIX yüzilliyin sonu və XX yüzilliyin başlanğıcında təbii hüquq ideyası özünün dirçəliş dövrünü yaşamışdır. Belə dirçəlişə Almaniya, Fransa və Rusiyada təsadüf olunmuşdur. Hazırkı mərhələdə isə təbii hüquq müasir hüquqi fikrin doktrinalarından biri qismində mövcuddur.

Dirçəldilmiş təbii hüquq doktrinasının inkişafına tanınmış alman mütəfəkkiri *Q.Radburx* (1878-1949) böyük töhfə vermişdir. O öz əsərlərində yazırdı ki, hüquq gerçəklikdir. Onun mənası hüquqi dəyərə hüquqi ideyaya xidmət etməkdən ibarətdir (6,s.39). Mütəfəkkirin fikrincə təbii hüquq ideyasının böhranı dövründə (XIX yüzilliyin ikinci yarısında) formalaşmış hüquqşünaslara qanunun qüvvəsindən istisnalar məlum deyil.

Qanun qanun olduğu üçün qüvvədə olur. Qanunun və onun qüvvəsinin belə başa düşülməsi hüquqşünaslar da daxil olmaqla hamını özbaşınalığlara haqq qazandıran qanunlar, yəni cinayətkar qanunlar qarşısında müdafiəsiz vəziyyətə salmışdı. Bu isə son nəticədə hüququn və gücün eyniləşdirilməsinə gətirib çıxarmışdı: “hüquq yalnız güc olan yerdə mövcuddur”.

“*Hüquq məcburiyyət normasıdır*” düsturu *hüquqi pozitivizmin* əsas tezislərindən biridir. Hüququn düşünülməsinin fəlsəfi üsulu kimi, hüquqi pozitivizmin fərqləndirici cəhətini hüququn və pozitiv hüququn, yaxud müəyyən edilmiş normaların tarixən təşəkkül tapmış institutların sistemi kimi başa düşülən hüquq qaydasının eyniləşdirilməsi təşkil edir. Ona görə də belə düşüncənin obyekt qismində müstəsna dərəcədə pozitiv hüquq fenomenləri, yəni hüquq institutları, hüquqi dəyərlər və müxtəlif qanunlarda ifadə edilən hüquq normaları çıxış edirlər. Pozitiv plandan kənarda mövcud olan istənilən fenomen hüquqi pozitivizm tərəfindən hüquqi fenomenlər qismində tanınmır və inkar olunur.

Hüquqi fikrin ənənəsi olmaq etibarilə hüquqi pozitivizm öz başlanğıcını ən qədim dövrlərdən götürür. Qədim Çində təşəkkül tapmış *legizm*, *sofistlərin təlimi*, U.Okkanın *nominalizmi*, T.Hobbsın *mütləqiyyət dövləti* konsepsiyası və s. hüquqi pozitivizmin təzahür formaları olmuşdur. Hobbs hüquqi pozitivizmin banilərindən biri hesab olunur. Onun belə bir ibarəsi diqqəti özünə cəlb edir: “Qanunu həqiqət deyil, nüfuz yaradır”.

Lakin hüquqi pozitivizm fəlsəfi-hüquqi fikir cərəyanı, müstəqil ideya istiqaməti qismində 1830-1840-cı illərdə formal-doqmatik yurisprudensiyanın nəzəri cəhətdən əsaslandırılması ilə əlaqədar yaranmışdır. Bu müstəqil fəlsəfi-hüquqi fikir istiqamətinə ən yaxın *İyeremeyə Bentam* (1748-1832) olmuşdur. Hüquqi pozitivizmin inkişafında aşağıdakı üç əsas mərhələni fərqləndirmək olar:

1) klassik hüquqi pozitivizm. Əsas nümayəndəsi C.Ostin (1790-1859) hesab olunur. Ostin hüququ suverenin (dövlət başçısının) əmrləri ilə eyniləşdirirdi;

2) “hüququn xalis nəzəriyyəsi”. Əsas nümayəndəsi H.Kelzen (1881-1973) hesab olunur. Kelzen hüququ məcbur etmək səlahiyyəti ilə əlaqələndirirdi;

3) analitik yurisprudensiya. Əsas nümayəndəsi H.Xart (1907-1993) hesab olunur. “Tanıma qaydası” hüquqi pozitivizmin bu mərhələsində başlıca anlayış olmuşdur.

Hüquqi pozitivizm pozitivist fəlsəfə ilə sıx surətdə bağlıdır. Hüquqi pozitivizm özünün metodoloji cəhətdən əsaslandırılmasını pozitivist fəlsəfə çərçivəsində əldə etmişdir. Fəlsəfi pozitivizmin başlıca ideyası ondan ibarətdir ki, hər bir elm hər hansı metafizik əsaslardan asılı olmayan empirik, “pozitiv” bilik sistemini təşkil etməlidir. Hüquqda pozitivizm metafizik hüquq fəlsəfəsinə cavab reaksiyası kimi XVII-XVIII yüzilliklərdə təşəkkül tapmışdır.

XX yüzillikdə hüququn ən nüfuzlu nəzəriyyəçilərindən biri hesab edilən *Hans Kelzen* hüquqi pozitivizmin banisi sayılır. Kelzen məntiqi-analitik yurisprudensiya mövqelərindən “hüquq haqqında xalis təlim” işləyib hazırlanmışdır. Normativizmin əsas ideyaları öz əksini məhz həmin təlimdə tapmışdır.

H.Kelzen həmişə qeyd edirdi ki, hüquq haqqında xalis təlim pozitiv hüququn interpretasiyası nəzəriyyəsidir. Bu nəzəriyyə hüququn necə olmalı olması deyil, hüququn nə olması haqqında əsas ontoloji suala cavab verməyə xidmət edir. Buna görə də mütəfəkkir idrak və iradə ifadəsi sferalarını bir-birindən fərqləndirir. Kelzenin fikrincə, XIX-XX yüzilliklərdə hüquqşünaslıq psixologiya və sosiologiya, etika və siyasi nəzəriyyə hesabına tam qeyri-tənqidi şəkildə genişləndirilmişdir. O bu elmlərlə hüquqşünaslıq arasında sıx əlaqənin mövcud olduğunu inkar etmir. Lakin belə güman edir ki, hüquqşünaslığın predmetinin adları çəkilən elmlər hesabına genişləndirilməsi labüd surətdə hüquqşünaslığın mahiyyətinin üzərinə kölgə salınmasına gətirib çıxarır.

H.Kelzen hüquqa aid olan hər hansı fenomendə aşağıdakı iki elementi fərqləndirir:

a) hissi qavranılan aktların (insan davranışının zahiri gedişi) zamana və məkana görə baş verməsi;

b) bu aktların hüquqi əhəmiyyəti (mənası).

H.Kelzenin nəzəriyyəsinə görə, konkret hərəkət özünün spesifik hüquqi mənasını öz məzmunu ilə bu hərəkətə aid olan bəzi normaların mövcudluğu sayəsində əldə edir. “Norma toqquşma sxemləri qismində fəaliyyət göstərir” (8,s.10). Mütəfəkkir belə bir zəminə əsaslanırdı ki, hüquqi akt mənası əldə edən istənilən akt spesifik normativ təfsirin (interpretasiyanın) nəticəsi kimi təzahür edir.

Hüquq sosiomədəni fenomen qismində təzahür edir. Sosiomədəni paradigmadə hüquqa subyektiv və obyektiv cəhətlərə malik olan intersubyektiv fenomen qismində baxılır. *İntersubyektiv* sosial hadisə, hüquqi kommunikasiya kimi formalaşan hüquq, əvvələn,

obyektivləşdirilmiş ideyadan, ikincisi isə sosial hüquq düşüncəsinin müəyyən sferasından ibarətdir. A.V.Polyakov və Y.V.Timoşina yazır: “Hüququn ontoloji statusu, onun mahiyyəti və anlayışı onun strukturunun təsvir edilməsi vasitəsilə açılır. Yalnız hüquqi strukturun sosial kommunikasiyasının mövcud olduğu halda hüququn burada və indi mövcud olması haqqında danışmaq mümkündür” (5, s.114-115).

Hüququ dərkətmənin sosiomədəni paradigması hazırda özünün formalaşma prosesini yaşayır. Həmin proses özündə hüququn müxtəlif konsepsiyalarını ehtiva edir ki, onlara da psixoloji, fenomenoloji və sosioloji konsepsiya daxildir.

Sosiomədəni paradigmanın tərəfdarları hüquqi pozitivizm üçün əsas olan hüququn anlayışına məcburiyyət norması vasitəsilə tərif verilməsi prinsipini rədd edirlər. Hətta hüquqi pozitivizmə aid olmayan bir çox müasir hüquqşünaslar *məcburiyyəti* hüququn mühüm əlaməti hesab edirlər. Məcburiyyət, yaxud məcburiyyət qüvvəsi xassəsi digər sosial normalardan fərqli olaraq ancaq hüquqa aid edilir. Başqa sözlə, hüquqa aşağıdakı elementlərdən ibarət olan hadisə qismində baxılır:

- a) hüquq – bu, normaların məcmusundan ibarət olan hadisədir;
- b) hüquq – bu, özündə məcburiyyəti ehtiva edən hadisədir.

Hüquq və dövlət məcburiyyəti probleminə tənqidi mövqelərdən yanaşan M.İ.Baytin yazır ki, hüququn məcburiyyət tədbiri kimi Vişnskinin adı ilə bağlı olan formuləsinin keçmişin səhvlərindən biri qismində tənqidi ədltəlidir. Vişninskiyə görə, hüququn tətbiqi “dövlətin məcburiyyət qüvvəsi ilə təmin edilir” (1, s.65).

Müasir dövrün tələbatları nöqtəyi-nəzərindən yuxarıdakı mülahizə qəbul edilməzdir, çünki bu gün vətəndaşların böyük əksəriyyəti öz davranışını şüurlu olaraq hüquq normalarına uyğun qururlar. Lakin bununla belə, həmin müddəa (dövlət məcburiyyəti) nəzəri-hüquqi cəhətdən hələ də saxlanılır, çünki ondan əxlaq anlayışından fərqli olaraq, hüquq anlayışına tərif verilməsində istifadə olunur.

Nəzərə almaq lazımdır ki, əxlaq normalarından, korporativ normalardan və digər sosial normalardan fərqli olaraq, hüququn arxasında həmişə dövlət aparatı “dayanır”. Məhz dövlət aparatı hüquq normalarının pozulduğu halda onlara əməl olunmasına məcbur etmək iqtidarındadır. Deməli, hüququn tətbiqinin “dövlətin məcburiyyət qüvvəsi ilə təmin edilməsi” deyil, hüququn realizəsinin təminatı, hüquq normalarının pozuntulardan mühafizə edilməsi kimi “dövlət məcburiyyətinin mümkünlüyü” haqqında danışmaq, fikrimizcə, daha məqsəduyğun olardı.

Hələ təqribən bir əsr bundan əvvəl görkəmli rus hüquqşünası və hüquq nəzəriyyəçisi N.M.Korkunov yazırdı ki, məcburiyyət hüququn formal deyil, uzun mədəni ənənəyə malik olan metafizik əlamətidir. Orta əsrlərdə məcburiyyəti hüququn mühüm, fərqləndirici əlaməti hesab edən görüşlər geniş yayılmışdı. Lakin o özünün xüsusi inkişafını XIX yüzillikdə, yəni hüququn hüquq normalarının məcmusu hesab edildiyi vaxt əldə etmişdi, çünki hüququn həyata keçirilməsi məcburiyyət vasitəsilə dəstəklənirdi... (4, s.21).

XX yüzilliyin həm başlanğıcında, həm də 30-40-cı illərində hüquq normalarının məcmusu kimi tanınan hüquq əxlaqa qarşı qoyulurdu və bu ondan irəli gəlirdi ki, əxlaq ümumiyyətlə, məcburiyyətə yol vermir və o, yalnız azad, sərbəst tabeliyi tələb edən sosial normadır.

İnsanın zahiri və daxili həyat qaydaları kimi, hüquq və əxlaq arasındakı həmin fərq düzünə əkslik dərəcəsinədək Kant və Fixte tərəfindən qaldırılmışdır. Sosial normalar sistemində özünəməxsus yeri olan əxlaqın və hüququn belə əksliyinin müəyyən edilməsi ilk növbədə hüququn məcburiyyət qüvvəsi ilə, əxlaqın isə yalnız *məzəmmət*, yaxud *danlaqla* bağlı olması ilə əlaqələndirilmişdir.

N.M.Korkunovun fikrincə, bu əksliyin əsasına *kartezian dualizmi* xidmət etmişdir. Həmin dualizmə uyğun olaraq, əgər ruh və materiya iki müstəqil substansiya hesab olunursa, xarici və daxili aləm isə tamamilə iki müxtəlif cinsli sferalar qismində dəyərləndirilir. Bunların arasında qarşılıqlı əlaqə və ya vəhdət, qarşılıqlı təsir mövcud deyil. Onların hər biri öz-özlüyündə mövcuddur və hər birinin öz xüsusi qanunları vardır. Onların hər birində xüsusi qüvvələr hərəkət edir. Korkunov belə fərqləri rədd edərək təsdiqləyirdi ki, “məcburiyyət və mənəvi stimullar bir-birini şərtləşdirərək, həmişə yanaşı addımlayırlar” (4, s.20).

Müasir hüquq elmində, eləcə də hüququn ümumi nəzəriyyəsində hüquq qarşılıqlı razılaşdırılmış elementlərin mürəkkəb sistemindən ibarətdir. Hüquq daxil olduğu sistemin elementlərindən hər hansı birinə ayrılıqda müncər edilə bilməz. Hüququn mahiyyətinə və strukturuna müasir yanaşmanın da məzmunu məhz bundan ibarətdir.

Beləliklə, qeyd edilənlərə müvafiq surətdə hüququn strukturunu əks etdirən əsas əlamətlər aşağıdakılardan ibarətdir:

1) subyektlərdə hüquq və vəzifələrin qarşılıqlı razılaşdırılmış (korrelyativ) kommunikasiyasının olması;

2) subyektlərin hüquqlarını və hüquqi vəzifələrini müəyyən edən hamılıqla qəbul edilmiş və ümumməcburi davranış qaydalarının (hüquq normalarının) olması.

Ədəbiyyat:

1. Вайтин М.И. Сущность права. Саратов, 2001.
2. Кант И. Критика чистого разума. М., Мысль, 1994.
3. Теория государства и права. Хрестоматия в 2-х томах. М., 2004.
4. Поляков А.В., Тимошина Е.В. Общая теория права. СПб., 2005.
5. Радбурх Г. Философия права. М, 2004.
6. Рулан Н. Юридическая антропология. М., 1999.
7. Чистое учение о праве Ганса Кельзена: В 2-х вып. Вып. I. М., 1987.

Мир-Фарадж Абасов

Мировоззрение, философия и методология современных международных отношений

Международные отношения, как и любая другая общественная дисциплина, характеризуется рядом мировоззренческих подходов, методологических концепций, философских принципов, составляющих основу теоретических и практических исследований в этой области. Исторически можно наблюдать самые различные воззрения, связанные с определением предмета международных отношений и объекта их исследования.

На современном этапе с учетом качественного изменения самого процесса познания в области социальных и гуманитарных наук, связанного с постнеклассической парадигмой, можно отметить трансформацию всех трех составляющих теории международных

отношений – мировоззрения, философии, методологии. В этой связи отмечается, что: «Рассмотрение гуманитарного знания в меняющемся мире ведется через характеристику новых черт современного научного знания, в котором сильна тенденция перехода в область гуманитарных технологий и новых трактовок человеческого потенциала, а значит самих основ гуманизма. Из этого, в частности, следуют и новые процессы в различных гуманитарных науках, которые меняют и свою основную тематику, и исследовательские подходы, и критерии оценки достигнутого» (1).

Так, в мировоззренческом плане на смену представлениям мировой политической системы как совокупности отношений между ее различными субъектами приходит интеграционная картина мира, детерминируемая процессами глобализации.

Протекающие процессы обосновывают вывод о том, что глобализация – это революционный этап развития мирового сообщества, а потому базовые принципы культуры и цивилизации должны претерпеть радикальные изменения. Следовательно, для оперирования проблемами глобализации и их обсуждения необходимы новые философские идеи, способные продвинуть развитие социально-гуманитарных наук. Не в последнюю очередь данная проблема касается мировоззрения, составляющего ядро философии, и ряда других, не менее важных вопросов, например, методологии, логики познания, гносеологии и онтологии. Таким образом, данная проблема должна рассматриваться как наиболее принципиальная задача, решение которой затрагивает весь контекст современного гуманитарного познания. Касательно природы или же характера осуществляемой трансформации следует признать, что ее процессы выходят за рамки привычной для классического познания линейности и однонаправленности, что снижает вероятность точных прогнозов будущих событий, увеличивая роль нелинейных, скачкообразных и даже хаотических явлений.

В этих условиях масштабно меняется и методология анализа международных отношений, которая все больше опирается на методы междисциплинарных исследований, системного подхода, трактующих эти отношения как комплексный процесс. Если раньше исследователи в основном применяли общенаучные (исторический, логический, дедуктивный методы, классификацию и типологизацию и т.д.) и специально-исторические (системно-исторический, историко-

сравнительный) методы, то сейчас к ним добавляются синергетические методы, мир-системные подходы, нелинейные интерпретации мировых процессов, концепции сценарного описания, отрицающие классический причинно-следственный подход к предмету исследования, и многие другие методы.

В плане рассмотрения международных отношений конкретных государств, в нашем случае азербайджано-германских, отметим плодотворность следующих методологических подходов:

а) метод сравнительного анализа, также называемый компаративистским, позволяет проводить сравнительное исследование развития двух стран в политическом, государственном, экономическом и культурном контекстах;

б) метод контент-анализа открывает возможность исследовать текущую политику одной или сразу двух стран по избранному направлению, например, экономическому;

в) методы институционального и функционального анализа играют наиболее важную роль при рассмотрении основных направлений деятельности различных структур и институтов Азербайджанской Республики (АР) и Федеративной Республики Германии (ФРГ);

г) метод прогнозирования и моделирования исключительно полезен при анализе ближайших перспектив и оценки развития событий, касающихся в совокупности или же отдельно АР и ФРГ;

д) метод количественного анализа, связанный с математическим аппаратом, позволяет обрабатывать статистические данные, и формулировать на их основе определенные выводы;

е) комплексный анализ предназначен для выявления всей специфики азербайджано-германских связей вплоть до сегодняшнего дня с учетом особенностей двусторонних связей и современных тенденций международных отношений.

ж) системно-функциональный подход позволяет целостно охарактеризовать объект исследования, то есть азербайджано-германские международные отношения.

Конечно же, мы рассмотрели лишь часть современных и исторически обусловленных методов, которые могут найти свое применение в сегодняшней теории и практике международных отношений. Но сами по себе эти методы становятся необходимыми в зависимости от избранного фрагмента исследования этих отношений.

К примеру, метод количественного анализа очевидно весьма продуктивен в области экономических взаимоотношений стран. Он особо продуктивен в случае Азербайджана, поскольку среди государств Южного Кавказа наша страна связана отдельным соглашением - энергетической хартией – свидетельствующей о высокой степени интеграционных процессов между экономиками Азербайджана и Европейского Союза (ЕС), в частности, Германии. Последнее обстоятельство требует исследования актуальных задач, относящихся к внешнеэкономической деятельности АР, а также теоретического обоснования основных направлений совершенствования отношений в области энергетики и экономики двух стран в условиях глобализирующегося мира.

Надо отметить, что двусторонние международные связи и отношения стран Южного Кавказа в целом определяются так называемым стратегическим политическим выбором этих государств, определяющим их место в мире глобализации, создающем крупные интеграционные образования. В этой связи: «Процесс интеграции в Европу, а также формирование европейской внешней политики стран - бывших советских республик, без сомнения, являются одним из значительных явлений в международных отношениях последних лет. Выбор европейского направления странами Закавказья - Азербайджаном, Арменией и Грузией - в основном, был обусловлен опытом и традициями дипломатии этих стран, их географической и духовной близостью с европейским континентом» (2). Надо отметить, что путь этот достаточно сложный и не всегда последовательный. Так, в ходе реализации программы ассоциации шести постсоветских стран с ЕС выявились многие препятствия, в том числе и со стороны Российской Федерации (РФ), предлагающей постсоветским странам сформировать новый Евразийский Союз. Современные события, связанные с позицией Грузии, Армении и Украины в отношении ассоциации с ЕС, и болезненная реакция на них РФ, показывают, что в системе международных отношений складываются новые тенденции, определяемые борьбой против однополярного мира.

Многими исследователями подчеркивается возрастающее значение культурных связей в международных отношениях. «Проблемы глобализации, культурной интеграции и, как следствие, сохранения национальной самобытности придают вопросам культурного сотрудничества актуальность. Культурные связи

являются составной частью внешней политики любого государства. Место и авторитет государств на мировой арене определяется не только их политическим, экономическим весом, военной мощью, но и тем культурным, духовным, интеллектуальным потенциалом, который характеризует страну в мировом сообществе» (3).

Важнейшим аспектом любого гуманитарного исследования является соотношение в нем элементов прошлого, настоящего и будущего, особенно значимых в международных отношениях. Между тем в последнее время усилиями постмодернизма в социально-гуманитарных исследованиях приоритет отдается только фактору настоящего, а прошлое и будущее объявляются лишенными ценности или смысла эпифеноменами. «Некоторые современные мыслители отказываются от представления о прогрессе в истории, но делают это таким образом, что вместе с ним отказываются и от самой истории, поскольку перестают мыслить историю как процесс. Это делают постмодернисты, но не только они. В результате история «освобождается» от прошлого и будущего и тем самым увековечивается настоящее» (4).

В обсуждаемой проблеме осмысления современности есть и позитивный момент, влияющий на характер международных отношений в эпоху глобализации. Так, известный российский философ В. М. Межуев пишет: «...поскольку современность перестает быть в настоящее время чьей-то особой привилегией, становится проблемой для всех, постольку переход в современность (модернизация) оказывается общей судьбой, общим делом всех стран и народов. Но тогда такой переход лучше называть уже не модернизацией, а глобальным развитием. Последнее есть реальная альтернатива догоняющей модернизации. Политике, заставляющей одних жить под диктовку других, все больше противостоит политика, сочетающая собственный национальный интерес с интересами других, а в пределе - мира в целом. Жить в согласии с другими и есть, пожалуй, главная ценность такой политики» (5).

Если еще в середине XX в. существовали различные школы с собственной философией понимания природы международных отношений, то сегодня, мы можем отметить расширяющийся процесс синтеза различных политологических подходов, которые вовлечены в своеобразную конвергенцию, позволяющую выработать новые методологии исследований. В основе этих школ были заложены

различные идеологические установки, которые можно свести к четырем основным – либерализм, консерватизм, социализм (коммунизм), национализм (национал-социализм).

С конца XIX в. либерализм начал вырабатывать свое теоретическое отношение к проблемам международных отношений. Классический либерализм – последовательный противник военных интервенций, сторонник принципов нейтралитета, достаточно вспомнить с каким трудом были преодолена политика нейтралитета и изоляционизма США во времена Вильсона и Рузвельта. Сегодняшние либералы также являются противниками войны (за исключением ситуации самозащиты), что не мешает им поддерживать военные операции, проводимые под эгидой борьбы с терроризмом. В этой связи весьма популярным стало понятие «воинственного либерализма» (см. 6), отражающее реалии политического климата конца XX – начала XXI вв. Так, Э. Вильямс отмечает, что либеральные режимы нередко использовали войны и послевоенное устройство как средство распространения своей идеологии и сфер влияния, а война против Ирака в 2003 г. может рассматриваться или как высшая точка развития этой тенденции, или как низшая точка падения престижа либерализма.

Некоторые либеральные государства фактически навязывают другим странам свое понимание справедливости, что противоречит одному из базовых принципов либерализма о свободе, которая не может быть принудительной, а является результатом свободного выбора и развития как отдельного человека, так и целых наций (7).

Российский исследователь Репинецкий, в этой связи, пишет о двойственном отношении современного либерализма к войне: «Война, с позиций либеральной теории, крайне нежелательна из-за своей дороговизны и пагубного воздействия на экономику в целом и накопления в частности – по крайней мере, крупная конвенциональная фронтальная война. Мелкие и неопасные (для либерального государства) военные конфликты могут использоваться в качестве стимулов экономического развития, в частности притока инвестиций в военно-промышленный комплекс. На практике либеральные страны, как правило, ограничиваются экономическими и информационными («холодными») войнами или участием в локальных конфликтах вдали от своей территории» (8, с. 13).

В начале XX века в либерализме прослеживались три основные тенденции: правовое урегулирование международных отношений (например, посредством принятия различных международных конвенций); упорядочение международных отношений с помощью международных организаций (например, Лиги Наций); борьба за всемирное разоружение.

Идеи либерального идеализма нашли отражение в таких документах, как программа Вудро Вильсона о создании Лиги Наций (1917), пакт Бриана - Келлога (1928) об отказе от войны в качестве орудия национальной политики) и доктрина Стимсона (1932) о непризнании любых изменений, достигнутых при помощи силы. Надо отметить, что идеи либерализма были явно не в моде вплоть до исчезновения идеологического противника Запада – коммунизма. Новый подъём либерально-идеалистических идей приходится на окончание холодной войны, либеральное течение с учётом новых реалий преобразовалось в неолиберализм, основные положения которого гласят, что:

- урегулирование конфликтов возможно мирным путём, при помощи имеющихся международных организаций и норм международного права;

- создание действенной системы коллективной безопасности позволит отказаться от войны как инструмента международной политики;

- будущее международных отношений - создание общемирового сообщества, управляемого мировым правительством, что вообще исключит войны из международных отношений.

Пока же, по мнению неолибералов, идет процесс наращивания числа участников международных отношений: помимо государства, возрастает роль ТНК, международных и неправительственных организаций, также способных внести свой вклад в урегулирование многочисленных конфликтов на нашей планете.

В центре внимания неолиберализма находятся проблемы международной безопасности, условием достижения которой является развитие международного сотрудничества. Главными критериями моральности выдвигаются либеральная демократия и права человека, соблюдение которых позволит преодолеть анархичность международных отношений (отсутствие верховной власти), а значит и окончательно решить существующие конфликты.

Либерализм не является панацеей ни для мирового развития, ни для разрешения многочисленных конфликтов, однако он создает пространство для свободного выражения человеком своих чаяний, надежд и страхов.

Весь вопрос в том, что на постсоветском пространстве он очень плохо прививается, да и то в препарированном виде. Между тем, стратегические международные отношения постсоветские страны, в частности Азербайджан, выстраивают с государствами и организациями, для которых либерализм ли его трансформированные формы являются основополагающим ценностным положением.

Если же обратиться к теоретическим направлениям международных отношений, то следует отметить пять из них, в качестве наиболее распространенных: 1. «реализм», выступающий с начала 80-х гг. прошлого века в форме «неореализма»; 2. «структурализм», основанный на представлениях о «центре» и «периферии» мировой системы, введенных И. Валлерстайном, и идеях постепенной интеграции государств мира в единую систему; 3. «плюрализм», заменяющий межгосударственные отношения более важными, с его точки зрения, транснациональными отношениями; 4. либерализм, настаивающий на безальтернативности процессов глобализации; 5. неомарксизм, основанный на приоритете экономических отношений, которые перманентно усиливают роль транснациональных корпораций.

В этих непростых условиях государства, входящие в мировое сообщество, должны тщательно проанализировать и четко сформулировать основы своих международных отношений, выявив их приоритеты и стратегию развития. Между тем, «обретя статус независимости, Азербайджан, Армения и Грузия впервые за свою новейшую историю оказались лицом к лицу с мировым сообществом. Несмотря на богатый исторический опыт, для них это был незнакомый мир со сложной структурой, многообразными противоречиями и интересами, другими духовно-культурными ценностями. Странам Закавказья еще предстоит освоить этот мир, найти в нем свое место, создать условия для свободного развития и возрождения» (9). Вот почему освоение теории и применение на практике мировоззрения, философии и методологии современных международных отношений является насущной задачей государств, вставших на путь суверенного развития.

Литература:

1. Гуманитарное знание в XXI веке - http://otherreferats.allbest.ru/sociology/00032611_0.html.
2. Накашидзе Джемал Михайлович. Европейское направление внешнеполитической деятельности государств Закавказья: Азербайджан, Армения, Грузия в конце XX- начале XXI вв. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата политических наук по специальности 23.00.04 - политические проблемы международных отношений и глобального развития М., 2003, 24 с. - <http://www.dissercat.com/content/evropeiskoe-napravlenie-vneshnepoliticheskoi-deyatelnosti-gosudarstv-zakavkazya-azerbaidzhan#ixzz2vMtLbisw>.
3. Лисицкая Вероника Сергеевна. Политическая составляющая российско-германских культурных отношений на рубеже XX - XXI веков: : диссертация ... кандидата политических наук : 23.00.04. - Санкт-Петербург, 2010.- 185 с. - dslib.net/glob-razvitie/politichesk..
4. Алфёров А. А. Современность: два среза понятия. - http://zpu-journal.ru/e-zpu/2011/3/Alferov_Modernity/.
5. Межуев В.М. Ценности современности в контексте модернизации и глобализации. - <http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2009/1/Mezhuev/>.
6. Вильямс Э. Усомнившийся либерализм» в конфликтной теории - dlib.eastview.com/browse/doc/103727...
7. Там же.
8. Репинецкий.С.А. Либерализм как идеология европейского индивидуализма на русской почве/ С.А.Репинецкий. Самара – Тольятти: СГОО «Сообщество молодых ученых», 2009. – 40 с.
9. Накашидзе Джемал Михайлович. Европейское направление внешнеполитической деятельности государств Закавказья...

XÜLASƏ – PEZIOME – SUMMARY

Əli Abasov . İdrakın ən yeni istiqamətləri: konsepsiyaların qısa xülasəsi. Bu gün məlumdur ki, idrakın klassik, qeyri-klassik və postneoklassik növlərini birləşdirən, fəlsəfə və fərqli elmlərdə bu sistemin əsas müddəalarının tətbiqinə şərait yaradan metod və metodologiyaları hazırlayan vahid ziddiyyətsiz sistemin yaranması müasir elmin optimal senarilərin proqnozlaşdırılması funksiyasını qoruması ilə bağlıdır. Mədəniyyət və müxtəlif dəyərlər sistemini dəyişdirən müasir cəmiyyətin tədqiqat metodlarının və postneoklassik baxışların təcrübədə integrasiyası bu istiqamətdə ən vacib vəzifədir. Cəmiyyət, dövlət, iqtisadiyyat, mədəniyyət və intellektual resursların idarə olunması sahəsində postneoklassik paradigmanın formalaşması az əhəmiyyət kəsb etmir. Son dövrlərdə bu vəzifələrin yerinə yetirilməsi kontekstində elm və elmi qurumun gələcək transformasiyasının konvergensiya problemi fəal şəkildə müzakirə edilir. Bununla əlaqədar olaraq bəşəriyyətin təbiət elmlərini, sosial-humanitar və humanist baxışlarını birləşdirən yeni konseptual idrak modelinin qurulması imkanı ortaya çıxır. Bu yolda güründüyü kimi başqa bir imkanın ortaya çıxmasına ehtiyac vardır: idraka ifrat relyativizm aşılaraq postmodernizmin idrak çıxılmazlığını aradan qaldırmaq.

Али Абасов. Новейшие направления познания: краткий обзор концепций. Сохранение за современной наукой функции прогнозирования оптимальных сценариев развития человечества сегодня связано с созданием единой непротиворечивой системы, синтезирующей классический, неклассический и постнеклассический типы познания, выработкой методологии, способствующей применению ключевых положений этой системы в философии и отдельных науках. Важнейшей задачей на этом пути является интеграция постнеклассических воззрений и методов в практику исследования современного общества, трансформирующейся культуры и разнообразные системы ценностей. Не меньшее значение представляет собой формирование постнеклассической парадигмы управления обществом, государством, экономикой, культурой, интеллектуальными ресурсами. В контексте решения этих задач в последнее время активно дискутируется проблемы конвергенции наук и будущей трансформации института науки. В этой связи открывается возможность построения новой концептуальной модели познания, объединяющей естественнонаучные, социально-гуманитарные и гуманистические воззрения человечества. На этом пути может

открыться возможность: преодоление когнитивных тупиков постмодернизма, внедрившего в познание крайний релятивизм.

Əbülhəsən Abbasov. Mürəkkəblik fəlsəfəsi: təfəkkür, nəzəriyyə və praktika xüsusiyyətləri. Məqalədə müasir metanəzəri idrakda, koqnitiv müstəvilərin, yeni qnoseoloji zəminlərin və metodoloji yanaşmaların formalaşmasında müstəsna əhəmiyyətli yer tutan postneoklassik elmin səciyyəvi xüsusiyyətlərinə nəzər yetirilir. Özündə digər məhsuldar və müasir epistemoloji cərəyanları da ehtiva edən postneoklassik epistemoloji paradigma və onun inkişafının başlıca integrasion mənbəyi olan mürəkkəblik fəlsəfəsi xüsusi tədqiqat obyektı kimi öyrənilir. Mürəkkəblik fəlsəfəsinin müxtəlif elmlərin daxilində və onların müştərək fəaliyyəti, qarşılıqlı fayda verən fənlərarası mübadiləsi nəticəsində təşəkkül tapmış nəzəri rüşeymləri təhlil olunur, bu fəlsəfənin konvergensiya əsasları, təfəkkürdə, nəzəriyyə və praktikada əhəmiyyətli rolu işıqlandırılır. Qnoseoloji, ontoloji və metodoloji məqamlarla yanaşı, xüsusi diqqət aksioloji məzmunun, insani və ictimai dəyərlər səviyyəsinə yüksələn fenomenlərin tədqiqinə yetirilir. Bu zəmində bəşəri böhrandan çıxış naminə təklif və töfsiyələr irəli sürülür.

Абульгасан Аббасов. Философия сложности: особенности мышления, теории и практики. В статье рассматриваются специфические особенности постнеоклассической науки, занимающей исключительное место в современном метатеоретическом познании, в формировании новых когнитивных пространств, гносеологических основ и методологических подходов. Постнеоклассическая эпистемологическая парадигма, включающая в себя другие современные продуктивные эпистемологические течения, и философия сложности, как главный её интеграционный источник развития, изучаются в качестве специальных объектов исследования. Анализируются теоретические предпосылки и сущностные элементы философии сложности, сложившиеся внутри различных наук и в результате их смежной деятельности, междисциплинарного взаимовыгодного обмена. Освещаются конвергенционные основы этой философии, её роль в мышлении, теории и практике. Наряду с гносеологическими, онтологическими и методологическими аспектами, особое внимание обращается исследованию аксиологического содержания, возвышающегося на уровень феноменов человеческих и общественных ценностей. На этой основе

выдвигаются предложения и рекомендации с целью выхода из общемирового кризиса.

Arzu Hacıyeva. Hermenevtika Azərbaycan fəlsəfəsində: Retrospektivlər və perspektivlər. Məqalədə Azərbaycan fəlsəfəsinin, fəlsəfə tarixi elminin problemləri hermenevtikanın metodoloji məcrasında nəzərdən keçirilərək, onun özündə müxtəlif – tarixi və müasir – mətnlərin də daxil olmaqla anlam konsepsiyalarını ehtiva edən universal metod kimi əhəmiyyəti və rolu göstərilir. Müəllif tarixə ekskurs edərək, sovet və postsovet məkanlarında Azərbaycan mədəniyyətinin, fəlsəfəsinin vəziyyətini müqayisə edərək, pozitiv və neqativ meyilləri üzə çıxarır, onların səbəblərini təhlil edir. Milli fəlsəfəni anlamağın, onun özünəməxsus xüsusiyyətlərinin, orijinallığının saxlanılmasının və ümumilikdə gələcək inkişafının perspektivlərini tədqiqatlarda hermenevtikanın nəhəng potensialından istifadədə görünür.

Арзу Гаджиева. Герменевтика в азербайджанской философии: ретроспективы и перспективы. В статье проблемы философии, историко-философской науки Азербайджана рассматриваются в методологическом ключе герменевтики, отмечается ее значение и роль как универсального метода, имеющего в своем арсенале множество различных исторических и современных концепций интерпретации, в том числе текстов. Предпринимая экскурс в историю, автор сравнивает состояние азербайджанской культуры и философии в советском и постсоветском пространствах, выявляя в них позитивные и негативные тенденции, анализируя их причины. Выделяется перспектива понимания и сохранения самобытных черт, оригинальности, и в целом, дальнейшего развития национальной философии в исследованиях огромного потенциала герменевтики.

Arzu Hacıyeva. Hermeneutics in the Azerbaijani Philosophy: Retrospect and Prospect. In this article the problems of philosophy, of science of a history and philosophy in Azerbaijan are considered on key methodological approach of hermeneutics, showing its importance and role as a universal method which has in its arsenal a lot of different - historical and contemporary - concepts of understanding, and also texts. Taking excursion into history, the author compares the state of the Azerbaijani culture, including philosophy, in the Soviet and post-Soviet space, revealing in them the positive and negatives trends, analyze their causes. She sees the prospect of understanding, preserving the original features, originality, and

in general, further development of the national philosophy, to use in studies of the great potential of hermeneutics.

Məmmədov Əziz, Mustafayev Azər. İnsan problemi dini və əxlaqi dəyərlər müstəvisində. Adı çəkilən məqalədə islam dünyagörüşündə insan problemi əxlaqi və dini nöqteyi-nəzərdən şərh edilir. Tədqiqatda diqqəti cəlb edən məqamlardan biri də insan probleminə mürəkkəb və ziddiyyətli cəhətlərin araşdırılmasıdır. Müəlliflər Qurani-Kərimin ayələrində insanla bağlı mövcud olan fikirləri dərinlən təhlil etmiş, insan idrakı haqqında mülahizələri ümumiləşdirərək, konkret nəticələr əldə etmişdir.

Мамедов Азиз, Мустафаев Азер. Проблема человека в ракурсе религиозных и нравственных ценностей. В статье с нравственной и религиозной точек зрения анализируется проблема человека в исламском мировоззрении. Одним из моментов, привлекающих внимание исследователей, является раскрытие сложных и противоречивых особенностей проблемы человека.

Авторы приходят к конкретным результатам и обобщают исламские представления о человеческом познании посредством глубокого анализа аятов Корана, связанных с размышлениями о человеке.

Mammadov Aziz, Mustafayev Azer. The problem of man from the standpoint of religious and moral values. The paper analyzes a problem of man in Islamic worldview from moral and religious standpoints. The demonstration of complicated and contradictory peculiarities of the problem of man is in the focus of the researchers' attention. The authors obtain concrete results and generalize Islamic ideas concerning human cognition by means of a deep analysis of the Ayat from the Qur'an containing thoughts on man.

Rzayev Məmməd. Şəxsiyyətin sistemli-struktur təhlilinin metodoloji əsasları. Fəlsəfi fikirdə şəxsiyyət probleminin qoyuluşu və araşdırılmasının çox mühüm istiqaməti burada sistemli təhlil metodologiyasının geniş miqyaslı tədqiqi ilə bağlıdır. Bu baxımdan məqalədə şəxsiyyət probleminin öyrənilməsində hadisələrə sistemli yanaşmanı səciyyələndirən cəhətlər ətraflı şərh edilmiş, sistemli təhlil metodologiyasının əsas müddəaları açılib göstərilmişdir. Müəllif şəxsiyyət probleminin əsas istiqamətlərini tədqiq edərkən «fəaliyyət» və «ünsiyyət» kateqoriyalarını ətraflı izah etmiş, bu nəticəyə gəlmişdir ki, «fəaliyyət» bir

fəlsəfi kateqoriya kimi şəxsiyyət ilə cəmiyyət arasındakı çoxsəviyyəli və çoxtərəfli əlaqələrin elmi təhlilində əhəmiyyətli rol oynayır.

Рзаев Мамед. Методологические основы системно-структурного анализа личности. В статье постановка проблемы личности и ее главных направлений в философской мысли излагается в контексте масштабного исследования системного анализа методологии. В этой связи при изучении проблемы личности для подробного объяснения описываются и раскрываются основные положения методологии системного анализа. Автор, в деталях изучив проблему личности и подробно описав категории "действия" и "связи", приходит к выводу что они, выступая как философские категории, играют важную роль для анализа многоуровневых и многосторонних отношений между личностью и обществом.

Qurbanov Habil. Fəlsəfi nəzəriyyələrdə cinayətkarlıq haqqında təlimlərin yaranması və müasir dövrdə inkişafı. Məqalədə cinayət fəlsəfəsindən bəhs olunur. Əvvəlki dövrlərdə bir çox görkəmli mütəfəkkirlər cəmiyyətin üzvləşdiyi müxtəlif problemləri təhlil edərək, cinayətin mənşəyi probleminə diqqət yetirmişlər. Cinayət barədə təsəvvür və onun yaranma səbəbləri daima öz dövrünün ümumi dünyagörüşünü, sosial-siyasi ideyalarını əks etdirir. Sosial-iqtisadi formasiyaların dəyişməsi ilə bu ideyalar da dəyişikliyə məruz qalmışlar.

Курбанов Габиль. Зарождение в философских теориях учений о преступности и их развитие в современный период. Статья посвящена вопросам философии преступности. Многие выдающиеся мыслители прошлого, анализируя различные проблемы, характеризующие человеческое общество, уделяли соответствующее внимание и явлению происхождения преступности. Представления о преступности и ее причинах всегда отражали и отражают наиболее общие мировоззренческие, социальные, политические идеи своего времени. И эти идеи менялись в связи со сменой социально-экономических формаций.

Qurbanov Qabil. The origin in the philosophical doctrines of the theories of crime and its development of the modern period. The article focuses on the philosophy of crime. Many prominent thinkers of the past, analyzing the various problems faced by human society, to give appropriate attention and the origin of the phenomenon of crime. Perceptions of crime and its causes always reflected and reflect broader ideological, social, and

political ideas of his time. And these ideas have changed due to the change of socio-economic formations.

Arif Tağıyev. Antropologiyanın elmi statusu və tədqiqat istiqamətləri. Məqalədə insanın antropoloji tədqiqinin tarixi, bu elmin tarixi təkamülündə predmetinin formalaşması məsələləri araşdırılır. Antropologiya elminin predmetinin müəyyənləşdirilməsində yaranmış çətinliklərin onun obyektinin –insan varlığı və həyatının çoxaspektliliyi ilə bağlı olduğuna xüsusi diqqət yetirilir. Göstərilir ki, insanın antropoloji tədqiqində çoxsaylı və nisbi müstəqil sahələrin yaranması insan həyatı və fəaliyyətinin çoxaspektli olmasında irəli gəlir.

Məqalədə, həmçinin fəlsəfi-antropoloji konsepsiyaların oxşar və fərqli məqamları, insan təbiəti və mahiyyətinin müxtəlif istiqamətlərdə öyrənilməsinin nəticələrini özündə birləşdirən fundamental və integrativ elmin yaradılmasının metodoloji çətinlikləri işıqlandırılır.

Ариф Тагиев. Научный статус и направления исследования антропологии. В статье рассматриваются вопросы истории возникновения антропологического исследования человека, формирования предмета антропологии в ее историческом развитии. При этом уделяется особое внимание тому, что встречающиеся трудности при определении предмета антропологии связаны с многоаспектностью ее объекта – бытия и жизни человека. Показано, что возникновение многочисленных и относительно самостоятельных направлений или областей антропологического исследования связано с многосторонностью жизни и деятельности человека.

В статье также освещаются вопросы различия и тождественности философско-антропологических концепций, трудности создания фундаментальной и интегративной науки, изучающей, все стороны природы и сущности человека.

Xəliyəddin Xəlilli. Etnosun ilkin təşəkkül mərhələsi və terminologiyası. Məqalədə 28 aprel 1920-ci il işğalına qədər Azərbaycan ictimai fikrində folklardan başlanıb elmlə inkişaf etdirilən etnos haqqında təlimə ekskurs edilmişdir. Həmçinin, məqalədə aprel işğalı ilə başlanan və Sovet İKP-nin xüsusi direktivləri ilə davam etdirilən Azərbaycanın ictimai fikir tarixinin saxtalaşdırılması üsullarından bəhs olunmuşdur. Məqalədə arxeoloji material və tədqiqatlara istinad edilərək Azərbaycan ərazisində insanların sosiallaşması və mənəviləşməsi prosesi şərh olunuraraq dövrləşdirilir.

Халиеддин Халилли. Этап первоначального формирования этноса и его терминологии. В статье предпринят краткий экскурс исследований общественной мыслью Азербайджана учений об этносе, начиная с фольклора и до развивающейся науки в период до оккупации 27 апреля 1920-го года. В статье приводятся способы фальсификации истории общественной мысли Азербайджана, начатые апрельской оккупацией и продолжившиеся специальными директивами КПСС. Ссылаясь на археологические материалы и исследования, комментируются и классифицируются процессы социализации и формирования духовного мира людей, населявших территории Азербайджана.

Xalieddin Xalilli. Initial Stages of Formation and Terminology Ethnos. The article made a short excursion, in the teaching of ethnic groups started with folklore and developing science in the public mind to the occupation of Azerbaijan April 27, 1920-year. Also in the article, refers to the ways of falsifying the history of social thought in Azerbaijan started with the April and continued occupation of the directives of the CPSU. The article referring to the archaeological materials and research, and commented classified socialization processes and the formation of the spiritual world of the people who inhabited the territory of Azerbaijan.

Rauf Məmmədov. Mədəniyyət anlayışının terminoloji və etimoloji təhlili. Araşdırmalar göstərir ki, “cultura” və “sivilizasiya” və onların dilimizdə qarşılığı olan “mədəniyyət” anlayışları qərb ictimai fikir tarixinin məhsuludur. Bu anlayış XVIII əsrdən bu yana fəlsəfi təlimlərlə, ideoloji cərəyanlar vasitəsilə çox mücərrəd və ziddiyyətli bir məfhumla çevrilmişdir. Lakin qərbdə “cultura” anlayışının “cult” yəni “din” anlayışından törəməsi onu göstərir ki, bu anlayış ilkin dövrlərdə bu və ya digər şəkildə din anlayışı ilə bağlı olmuşdur. Orta əsrlərdə bu anlayışı din və dini kimlik əvəz etmişdir. Qərbin özünəməxsus inkişaf yolu, terminin sekulyar mənada formalaşmasına təsir göstərmişdir. Qərb müstəmləkəçiliyinin sivilizasiya yəni mədəniyyət adı altında şərqə ayaq açması, bu terminin universallaşmasına şərait yaratmışdır.

Рауф Мамедов. Терминологический и этимологический анализ понятия культуры. Согласно исследованиям, в ближневосточных языках понятия «культура» и «цивилизация», а также эквиваленты этих терминов, являются продуктом западной общественной мысли. Начиная с XVIII века в философско-идеологических учениях эти понятия приобрели более абстрактный и

противоречивый характер. Вначале эту концепцию связывали с понятием «религия», подтверждающим происхождение этого термина от корня слова "культ" - (религия). В средние века понятие культуры употреблялось в значении слов «религия» и «религиозная идентичность». Светский путь развития Запада изменил значения этих терминов. После вторжения на Восток западного колониализма понятие «цивилизация» приобрело универсальный характер.

Rauf Mammadov. Terminology and etymological analysis of the concept of culture. Studies have shown that "Cultura" and "civilization" and for their language, the "culture" of the history of the concepts of the product of the western public opinion. This understanding of the philosophy of the eighteenth century, since the training, through ideological trends have become more abstract and contradictory notion. But the west "Cultura" concept "CULT" new "religion" shows that the derivative of the concept, the initial stages of this concept has been associated with the concept of religion in this or that way. In the Middle Ages it was replaced by the concept of religion and religious identity. Its own way of development of the West, the term had an impact on the formation of a secular sense. Eighteenth century, Western colonialism in the name of civilization, a new culture opened up to the east, universal contributed to this term.

Mətləb Mahmudov. Milli intellektual ehtiyatların üfiqi idarəedilməsinin metodoloji aspektləri. Məqalədə Azərbaycanın intellektual ehtiyatlarının idarə edilməsində üfüqi təşkilatlanma proseslərinin bəzi metodoloji aspektlərinə nəzər salınmış, bu təşkilatlanmanın struktur-funksional təhlili aparılmışdır. Həmçinin, məqalədə müasir dövrün tələblərinə cavab verə biləcək idarəetmə sisteminin formalaşması və onun cəmiyyətin bütün fəaliyyət sahələrinə ekstrapolyasiyası kontekstində müvafiq struktur bölmələrinin yaradılması, hər bir segmentdə səmərəliliyin artırılması məsələlərinə də münasibət bildirilmiş, müəyyən təklif və tövsiyələr verilmişdir.

Матлаб Махмудов. Методологические аспекты горизонтального управления национальными интеллектуальными ресурсами. В статье освещены некоторые методологические аспекты исследования процессов горизонтального управления интеллектуальными ресурсами Азербайджана, проведен структурно-функциональный анализ этого организационного процесса. Кроме того, в статье выражено отношение к формированию системы управления в соответствии с требованиями современности,

становлению и развитию его структурных подразделений в контексте экстраполяции на все сферы деятельности общества, даны некоторые предложения и рекомендации по проблемам повышения эффективности в каждом сегменте управления.

Matlab Mhmudov. The Aspects of the Horizontal Manigement of National Intelligent Resources The article drew attention to some of the methodological aspects of the processes of horizontal organization in the management of intellectual resources of Azerbaijan, conducted structural and functional analysis of the organizational process. In addition, the article expressed attitude to the formation of a control system in accordance with the requirements of modernity, the establishment and development of its business units in the context of extrapolation to all spheres of society, are some of the suggestions and recommendations on improving the effectiveness of each of its segment.

Quliyev Aqşin. Fəlsəfi və hüquqi ontologiya. Fəlsəfi və hüquqi ontologiya hüquq fəlsəfəsinin anlayışı və mahiyyəti ilə bağlı əsas suallara cavab verən bir bölümdür. Müxtəlif fəlsəfi-hüquqi, nəzəri-hüquqi və xüsusi hüquqi konsepsiyalarda hüququn tərfi fərqlidir. Çünki hər hansı bir nəzəriyyənin anlayışları adi dildə işlənən sözlərə fərqli məna müəyyənləşdirir.

Гулиев Агшин. Философско-правовая онтология. Философско-правовая онтология представляет собой раздел философии права. Данный раздел отвечает на основные вопросы, связанные с понятием и сущностью права. В различных философско-правовых, теоретико-правовых и специально-юридических концепциях определения права зачастую различаются в силу того, что любая теория в своих понятиях переопределяет значения слов обычного языка, используемых в праве.

Quliev Akshin. Philosophical and legal ontology. Philosophical and legal ontology is a branch of philosophy of law. Section answers basic questions related to the concept and essence of the right. In various philosophical and legal, theoretical and legal and specialized legal definition of the concepts of rights will often be different due to the fact that any theory in terms of its value overrides the words of ordinary language.

Адыгезалова Светлана, Али Абасов. Культура в условиях глобализации. Глобализация – как социально-политический и экономический процесс трансформации мира – в своих наиболее радикальных последствиях обрушивается на культуру, преобразуя многообразие национальных культур в единый унифицированный

постмодернистский проект обслуживания духовных запросов человека постиндустриальной эпохи. Процессы перманентного ускорения темпов социальной жизни приводят к тому, что даже достаточно образованные люди утрачивают возможность ориентироваться в этнических и конфессиональных отличиях и специфике исторического развития различных стран. Сегодня можно с полным основанием сказать, что эти процессы угрожают самому человечеству, и поэтому их нужно изучать и уметь управлять ими.

Nəcəfli Məhrux Abbas qızı. Müasir feminist nəzəriyyələrdə qadın identikliyi məsələsi. Məqalədə göstərilir ki, XX əsrin sonlarından feminist diskursun əsas məsələləri klassik feminizmin qadın subyektivliyi strukturu ilə bağlı təsəvvürlərinin tənqidi ilə əlaqədirdir. Feminist nəzəriyyələrdə “qadıninki”nin vurğulanması tədqiqatçılara subyektivliyin yeni fəlsəfi konstruksiyasını - mövcud “cinsiz” klassik modeldən fərqlənən gender-pərdəli konstruksiyanı ayırd etməyə imkan verib. Subyektivliyin maskulin növünə münasibətdə “başqası” kimi təyin olunan bu növ xüsusi və rəngarəng qadın təcrübəsi konsepsiyalarına əsaslanır və humanitar biliyin, demək olar ki, bütün sahələri - fəlsəfə, kulturologiya, tarix, psixologiya, sosiologiya və başqa sahələrin nəzəri polemikasında üzə çıxır. Tədqiqatçıların çoxu seksuallığı mədəniyyətdə qadın subyektivliyinin ilkin parametri olaraq qəbul etməklə onun patriarxal mədəniyyət normalarına sığmadığını, ondan böyük olduğunu və dünyanı intuitiv-şüursuz qadın dərkətmə üsuluna əsaslandığını iddia edirlər. Müasir feminizm qarşısında duran məsələlərin spesifikliyi patriarxatın tənqidi və esensialist yönümlü qadın təcrübəsini öyrənməkdən sosial struktur və şəxslərarası münasibətlər səviyyəsində gender simvollarının formalaşması və fəaliyyət göstərməsi nöqtəyi-nəzərindən dünyanın ənənəvi mənzərəsini dəyişən gender yanaşmaya yönəlməklə bağlıdır.

Наджафли Махрух. Проблема женской идентичности в современных феминистских теориях. В статье отмечается, что основные вопросы феминистского дискурса конца XX в. были связаны с критикой представлений классического феминизма о структуре женской субъективности. Артикуляция «женского» в феминистской теории позволила исследователям выделить новую философскую конструкцию субъективности – гендерно-маркированную, в отличие от существующей «бесполрой» классической. Данный тип субъективности, определяемый как «другой» по отношению к маскулинному типу, базируется на концепциях специфического и

множественного женского опыта и представлен в теоретической полемике почти всех направлений гуманитарного знания философии, культурологии, истории, психологии, социологии и т.д. Выделяя сексуальность ключевым параметром женской субъективности в культуре, большинство исследователей утверждает, что она не укладывается в стандарты патриархатных культурных норм, превосходя их в своей избыточности, основанной на особой интуитивно-бессознательной природе женского способа осмысления мира. Специфика задач, стоящих перед современным феминизмом, смещается с критики патриархата и изучения эссенциалистически ориентированного женского опыта в сторону гендерного подхода, изменяющего традиционную картину мира с точки зрения формирования и функционирования гендерных символов на уровне социальных структур и в межличностных отношениях.

Najafli Mahruh. The issue of female identity in contemporary feminist theories. The main issue of feminist discourse at the end of XX century were associated with the classic feminist critique of ideas about the structure of female subjectivity. Articulation “female” in feminist theory has allowed researchers to identify a new design philosophy of subjectivity – a gender-marked, in contrast to the existing “sexless” classic. This type of subjectivity, defined as “other” in relation to the masculine type, based on the concepts of specific and multiple women’s experience and presented in the theoretical debates of virtually of all areas of human knowledge, such as philosophy, cultural studies, history, psychology, sociology, etc. Piking a sexuality as a key parameter of female subjectivity in culture, most scholars claim, that it does not fit the standards of patriarchal cultural norms, which are greater in its redundancy, based on the special specificity of the challenges facing modern feminism, shifting from criticism of the patriarchy and the study of women experience of essentialist oriented towards gender approach, which changes the traditional view of the world from the point of view of the formation and operation of the gender symbols on the level of social structures and interpersonal relationships.

Valentina Mirzayeva. İdrak, taxtsüür və öz bilməməkimizin təstiqi haqqında.

Мирзаева Валентина. О познании, подсознании и признании собственного незнания. По мнению автора, сегодняшняя картина мира отличается существенной неполнотой, и в этом кроются корни многих бед современной цивилизации.

Постижение мира во всей его многогранности возможно посредством усиления существующего инструментария познания дополнительными средствами. В частности, подчеркивается незаслуженно игнорируемая роль бессознательных процессов в познании: согласно сложившейся традиции, психической деятельности, не представленной в сознании, отказано в праве считаться полноценной участницей познавательного процесса. Анализируются причины, по которым научное сообщество предпочитает "не замечать" целого ряда важных феноменов, в том числе, связанных с правополушарной деятельностью, замалчивать накопленные массивы фактов, не укладывающихся в рамки общепринятых теорий. Подобный консерватизм, граничащий с ретроградством, по мнению автора, тормозит не только прогресс познания, но и развитие ряда практических областей, способных принести очевидную пользу людям. В этой связи аргументируется необходимость развития перспективного, на взгляд автора, направления терапии, основанного на активном использовании ментальных процессов. Упомянуты и некоторые другие области, которые могут представлять познавательный и практический интерес.

Anar Cəfərov. Yaşam dünyamız, dilimiz və fəlsəfə. Məqalədə E. Husserlin yaşam dünyası (Lebenswelt) ideyası əsasında Azərbaycanda fəlsəfə və dil məsələlərinə toxunulur. Fəlsəfi dilimiz burada yaşam dünyamızla korrelyasiyada nəzərdən keçirilir. Müəllif yaşam dünyamızı fəlsəfi dilimizdə olan problemləri aradan qaldırmaq üçün müraciət ediləcək ünvan kimi göstərir.

Anar Cafarov. A world of living, language and philosophy. The paper deals with the problems of philosophy and language in Azerbaijan on the basis of E. Husserl's idea of life-world (Lebenswelt). The philosophical language of Azerbaijan is considered here in correlation with its life-world. The author points at the life-world as the address in order to eliminate the problems of Azerbaijan's philosophical language.

Анар Джафаров. Язык, философия и среда обитания. В статье затрагиваются проблемы философии и языка в Азербайджане на основе идеи жизненного мира (Lebenswelt) Э. Гуссерля. Язык

философии в Азербайджане рассматривается в корреляции с его жизненным миром. Автор раскрывает жизненный мир как адрес обращения для устранения современных проблем языка философии в Азербайджане.

Абасов Мир-Фарадж. Философия современных международных отношений. Как и любая другая социально-гуманитарная дисциплина, международные отношения основываются на ряде методологических, философских положениях либерализма, консерватизма, национализма, социал-демократии, марксизма и т.д. В современных условиях глобализации идет процесс отмирания и интеграции некоторых классических доктрин международного права. В статье рассмотрены некоторые аспекты формирования философии современных международных отношений.

Müəlliflər haqqında məlumat - Сведения об авторах - Information about authors

Abasov Əli Seyidabbas oğlu – fəlsəfə elmləri doktoru (f. e. d.), professor (prof.), Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının (AMEA) Fəlsəfə, Sosiologiya və Hüquq İnstitutunun (FSHİ) şöbə müdiri.

Абасов Али Сеидаббас оглу – доктор философских наук (д. ф. н.), профессор (проф.), заведующий отделом Института Философии, Социологии и Права (ИФСП) Национальной Академии наук Азербайджана (НАНА).

Abasov Mir-Fərəc Əli oğlu – AR Prezidentin yanında İdarəetmə Akademiyasının beynəlxalq münasibətlər kafedrasının doktorantı.

Абасов Мир-Фарадж Али оглу – докторант кафедры международных отношений Академии Управления при Президенте АР.

Abasov Ali – Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department at the Institute of Philosophy, Sociology and Law (IPhSL) of Azerbaijan National Academy of Sciences (ANAS).

Abbasov Əbülhəsən Fərhad oğlu - AMEA Fəlsəfə, Sosiologiya, Hüquq İnstitutu “Müasir fəlsəfənin problemləri” şöbəsinin baş.e.i., fəlsəfə elmləri doktoru, professor.

Аббасов Абульгасан Фархад оглу - доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник отдела «Проблемы современной философии» Института Философии, Социологии и Права НАНА

Abbasov Abulhasan - Doctor of Philosophy, Professor, Chief Scientific Officer of Department "Problems of Modern Philosophy", Institute of Philosophy, Sociology and Law of ANAS.

Adıgözəlova Svetlana məmməd qızı – f.ü.f.d., Azərbaycan Dövlət Pedqoji Universitetinin fəlsəfə kafedrasının dosenti.

Адыгёзалова Светлана Мамед гызы – д. ф. по фил., доцент кафедры философии, Азербайджанского Государственного Педагогического Университета.

Qurbanov Habil Surxay oğlu - AMEA-nın Fəlsəfə, Sosiologiya və Hüquq İnstitutunun «Dövlət və hüquq nəzəriyyəsi, mülki hüquq və mülki proses» şöbəsinin müdiri, hüquq elmləri doktoru, professor

Курбанов Габиль Сурхай оглы - доктор юридических наук, профессор, заведующий отделом "Теория государства и права, гражданского права и гражданского процесса" Института Философии, Социологии и Права НАНА.

Kurbanov Habil Surkhay oglu - Doctor of Law, Professor, Head of Department "Theory of law, civil law and civil procedure" of the Institute of Philosophy, Sociology and Law of ANAS.

Таğıуев Ариф İslam oğlu - BDU-nun fəlsəfə kafedrasının dosenti, fəlsəfə doktoru

Тагиев Ариф Ислам оглу – доцент кафедры философии БГУ, доктор философии

Məmmədov Əziz Bəşir oğlu - fəlsəfə elmləri doktoru, BDU-nin professoru.

Мамедов Азиз Башир оглы - доктор философских наук, профессор БГУ.

Mammadov Aziz - Doctor of Philosophy, Professor of Baku State University.

Məmmədov Rauf Tofiq oğlu - AMEA Fəlsəfə, Sosiologiya, Hüquq İnstitutu "Müasir fəlsəfənin problemləri" şöbəsinin b.e.i., fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru.

Мамедов РауфТофиг оглу - кандидат философских наук, старший научный сотрудник отдела «Проблемы современной философии» Института Философии, Социологии и Права НАНА

Mamedov Rauf - PhD, Senior Researcher of the "Problems of Modern Philosophy", Institute of Philosophy, Sociology and Law of ANAS

Mustafayev Azər Xoşbəxt oğlu - fəlsəfə elmləri doktoru, professor, AMEA-nın FSHTİ-nun şöbə müdiri.

Мустафаев Азәр Хошбахт оглу - доктор философских наук, профессор, заведующий отдела Института Философии, Социологии и Права НАНА.

Mustafayev Azer - Doctor of Philosophy, professor, supervisor of the department of the Institute of Philosophy, Sociology and Law of ANAS.

Quliyev Aqşin İsabala oğlu - AMEA-nın Fəlsəfə, Sosiologiya və Hüquq İnstitutunun aparıcı elmi işçisi, hüquq üzrə fəlsəfə doktoru

Guliyev Aqshin Isabala oglu - the Philosophy of Science, leading research fellow of the Institute of Sociology and Law, Doctor of Philosophy in Law ANAS.

Гулиев Акшин Исабала оглы - доктор философии в области права, ведущий научный сотрудник Института Философии, Социологии и Права НАНА.

Rzayev Məmməd - fəlsəfə elmləri doktoru, Naxçıvan Dövlət Universitetinin professoru.

Рзаев Мамед - доктор философских наук, профессор Нахичеванского Государственного Университета.

Rzayev Mammad - Doctor of philosophy, professor of Nakhchivan State University.

Cəfərov Anar - AMEA-nın Fəlsəfə, Sosiologiya və Hüquq İnstitutunun «İctimai fikir tarixi» şöbəsinin doktorantı.

Джафаров Анар – докторант отдела “Философия и история общественной мысли” Института Философии, Социологии и Права НАНА.

Jafarov Anar - Doctoral department "Philosophy and the history of social thought" of the Institute of Philosophy, Sociology and Law of ANAS

Hacıyeva Arzu Əsrəf qızı – AMEA FHSİ –nün şöbə müdürü, fəlsəfə elmləri doktoru.

Гаджиева Арзу Ашраф гызы – зав.отделом истории философии ИФПС НАНА, доктор философских наук.

Mahmudov Mətləb Əbdüləli oğlu- AMEA Fəlsəfə, Sosiologiya və Hüquq İnstitutunun “Müasir fəlsəfənin problemləri” şöbəsinin aparıcı elmi işçisi, f.ü.f.d.

Махмудов Матлаб Абдулалли оглу - доктор философии по философии, ведущий научный сотрудник отдела «Проблемы современной философии» Института Философии, Социологии и Права НАНА.

Mahmoudov Matlab - Ph.D. in philosophy, leading researcher of "Problems of Modern Philosophy", Institute of Philosophy, Sociology and Law of ANAS.

Nəcəfli Məhrux Abbas qızı - f.ü.f.d., AMEA FSHİ-nün böyük elmi işçisi.

Наджафли Махрух Аббас гызы - доктор философии по философии, старший научный сотрудник отдела «Проблемы современной философии» Института Философии, Социологии и Права НАНА.

Najafli Mahruh - Ph.D. in Philosophy, Senior Researcher of the "Problems of Modern Philosophy", Institute of Philosophy, Sociology and Law of ANAS.

Mirzəyeva Valentina Arif qızı -

Мирзаева Валентина Арифовна -