AZƏRBAYCAN MİLLİ ELMLƏR AKADEMİYASI
FƏLSƏFƏ, SOSİOLOGİYA VƏ HÜQUQ İNSTİTUTU

MÜASİR FƏLSƏFƏ PROBLEMLƏRİ ŞÖBƏSİ

MÜASİR FƏLSƏFƏ VƏ AZƏRBAYCAN: TARİX, NƏZƏRİYYƏ, TƏDRİS

Bakı – "Elm"- 2010

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

Məqalələr toplusu AMEA Fəlsəfə, Sosiologiya və Hüquq İnstitutunun Elmi Şurasının 2 iyul 2010-cu il tarixli iclasında müzakirə edilmiş və çapa məsləhət görülmüşdür (7 saylı protokol)

Elmi redaktorlar:
Fəlsəfə elmləri doktoru, professor Əli Abasov,
Fəlsəfə elmləri doktoru, professor Əbülhəsən Abbasov

Redaksiya heyəti: Aydın Şirinov, Əli Abasov, Əbülhəsən Abbasov, Əhməd Qəşəmoğlu, Füzuli Qurbanov, Zümrüd Qulizadə, Rəhman Bədəlov.

Məsul katib: Mətləb Mahmudov

Müasir Fəlsəfə və Azərbaycan: tarix, nəzəriyyə, tədris. Bakı, "Elm", 2011, 492 səh.

İSBN 978-9952-453-11-9

0301020000

655(07)-2011

© "Elm" nəşriyyatı, 2011

Münəricat

Əbülhəsən Abbasov. Fəlsəfə millətləşmənin və müstəqil dövlətçiliyin zəruri əsaslarındandır (ön söz əvəzi) .....

I Bölmə

Səlahəddin Xəlilov. İnsanın özü və idrak prosesi.....
Əli Abasov. Müasir Azərbaycana hansı fəlsəfə lazımdır.....
Əbülhəsən Abbasov. Fəlsəfə və müasirlik. .....
Əbülhəsən Abbasov. Fəlsəfə, elm, gerçəklik: postneoklassik epistemologiyaya doğru. .....
Зумруд Гулизаде. Некоторые концептуальные вопросы исследования и преподавания гуманитарных наук. .....
Aydın Şirinov. Fəlsəfənin və onun tədrisinin əhəmiyyəti haqqinda. .....
Рахман Бадалов. Гуманитарные науки в Азербайджане: контекст, проблемы. .....
Теймур Даими. Парафуторологическая рефлексия: дать истории завершиться. .....
Али Абасов. Какая философия нужна современному Азербайджану. .....
Füzuli Qurbanov. Modernləşmə fəlsəfəsi və Azərbaycan. .....
Niyazi Mehdi. A.F. Losevin Azərbaycan fəlsəfəsinə təsirlərindən.....
Əhməd Qəşəmoğlu. Milli, müstəqil dövlətin fəlsəfəsinin qarşısında duran mühüm vəzifələr. .....
Rauf Məmmədov. Azərbaycanda fəlsəfənin inkişafı ilə bağlı düşüncələr. .....

II Bölmə

Гасан Кулиев. К методологии поиска архетипичного Кавказа. .....
Zümrüd Quluzadə. XXI əsrin əvvəllərində vəhdət əl-Vücud fəlsəfəsinin təfsirinə dair bəzi məqamlar. .....
Könül Bünyadzadə. Müasir Azərbaycanda dini təfəkkürün inkişaf istiqamətləri haqqında. .....
Ağalar Məmmədov. Fəlsəfəmizin dilində bəzi düzəlişlər və təkliflər. .....
Aydin Şirinov. Sosial zaman və onun relyativliyi. .....
Füzuli Qurbanov. Müasir elmi yanaşmalarda risk faktoru. .....
Абульгасан Аббасов. Постнеоклассическая эпистемология осмысления и созидания гражданского общества. .....
Сергей Румянцев. Зачем нужна социология в Азербайджане? Перспективы и потенциал развития. .....
Рауф Гарагезов. Размышляя о судьбах науки и образования в Азербайджане. .....
Mətləb Mahmudov. Müasir dövrdə korparativ idarəetmə prinsipinin səmərəliliyinin fəlsəfi aspektləri. .....
Adil Axundov. Qərb sivilizasiyasında böhran və Azərbaycan. .....
Qərib Allahverdiyev. Azadlığın insanın mənəvi zənginləşməsi ilə qarşılıqlı əlaqəsi. .....
Kamran Məmmədov. Millət və millətçilik məsələləri siyasi elmin aktual problemi kimi .....
Али Абасов, Валентина Мирзаева. Вместо заключения.

Məqalələr toplusunun müəllifləri .....

Əbülhəsən ABBASOV

FƏLSƏFƏ MİLLƏTLƏŞMƏNİN VƏ MÜSTƏQİL DÖVLƏTÇİLİYİN ZƏRURİ ƏSASLARINDANDIR

(ön söz əvəzi)

4 may 2009-cu il tarixində Azərbaycan Respublikasının Prezidenti İlham Əliyevin sərəncamı ilə "Azərbaycan Respublikasında 2009-2015 illərdə elmin inkişafı üzrə Milli Strategiya" və həmin Milli Strategiyanın həyata keçirilməsi ilə bağlı Dövlət Proqramı təsdiq edilmişdir. Bununla Azərbaycan elminə zamanın tələblərini, cəmiyyətimizin ehtiyaclarını ödəmək, yeni inkişaf səviyyəsi əldə etmək üçün daha etibarlı zəminlər yaradılmış, geniş imkanlar verilmişdir. Eyni zamanda, Dövlət Proqramı ilə konkret məqsədlər və vəzifələr, məsuliyyət yükünün həcmi və dərəcəsi müəyyənləşdirilmişdir. Azərbaycanın intellektual inkişafını, insan kapitalının artmasının prioritet məsələ kimi öndə tutulmasını və həyata keçirilməsini təminatlandıran Milli Strategiya və Dövlət Proqramı ictimai, humanitar elmlərin qarşısında da ciddi və təxirəsalınmaz vəzifələr qoymuşdur ki, burada fəlsəfənin və filosofların üzərinə xüsusi yük, məsuliyyət düşür.

Ən böyük qələbələrin, tarixi zəfərlərin taleyi döyüş meydanlarından əvvəl insanların təfəkküründə (beyinlərində) və qəlblərində (ürəklərində) həll olunur, çünki İnsana məxsus ən böyük qüdrət, dəyanət və əzmkarlıq fəzilətli amaldan, kamil idrakdan, işıqlı və xoşməramlı ovqatdan doğur. İnsan və insanlıq dünyasında həqiqi xəzinə vardırsa, o da möhtəşəm zəka və yaxşı ürəkdir. Bəlkə də bu səbəbdəndir ki, nəzəri biliklər sistemində öz qədimliyi ilə fərqlənən **fəlsəfə** həmişə müasir və aktual olmuş, bəşəriyyəti, insan varlığını narahat edən qayğıların həllində özünü cavabdeh və borclu bilmişdir. Bu, təbii haldır, çünki fəlsəfənin başlıca funksiyası qüdrətli və fəzilətli təfakkür vasitəsilə insanları, cəmiyyətləri və bütövlükdə bəşəriyyəti xoşbəxt etməkdir! Dünyada insanların birgəyaşayışının zəruri tələbatlarını

rasionallıq və ədalət, müdriklik və humanizm süzgəcindən keçirməklə nizama salmaqdır! O, insana kim olmağını, nəyi və necə istəməyini, hansı səmtə və necə getməyini öyrətməklə (xüsusən də təhdid və təlatümlərlə dolu dramatik dövrlərdə!) öz tarixi missiyasını daşımaqdadır. Daha dəqiq və əhatəli tutumda desək, fəlsəfə yalnız insana düşüncə və fəaliyyət yönümü verməklə kifayətlənməyib, həm də xalqlara və millətlərə, ölkə və dövlətlərə inkişaf istiqamətini seçməkdə, bugününü və gələcəyini müəyyənləşdirməkdə yardımçı olub. Peyğənbərlik iddiasından özünü uzaq saxlamağa çalışsa da, bəşəriyyətə yol göstərib, mahiyyət axtarışı və inşaasında insanlara, millətlərə, dövlətlərə dayaq durub. Tarixi zaman cərəyanında hər hansı bir qüdrətli dövlətin və ya millətin formalaşmasına nəzər yetirdikdə biz bu həqiqətin təsdiqini, yəni təməldə yararlı və möhtəşəm fəlsəfi sistemin mövcudluğunu görürük. Bu mənada fəlsəfəni millətləşmə və dövlətləşmə prosesinin ən mühüm atributiv vasitəsi hesab etmək olar. Bu, eyni zamanda, o deməkdir ki, müvafiq fəlsəfi qaynaq-dayaqların mövcudluğu etnik vahid və koalisiyaların, xalqların siyasi-hüquqi tarixi birlik forması kimi çıxış etməsinin zəruri şərtidir. Başqa sözlə desək, milləti millət eləyən onun fəlsəfəsidir!

Fəlsəfə, sadəcə olaraq, "millət" fenomen-məfhumunun nə olduğunu, hansı praktiki və nəzəri əhəmiyyət daşıdığını, mütərəqqi inkişafda, sivilizasion gedişatda xüsusi rol oynadığını anladıb-öyrətməklə kifayətlənmir, o, millətin özünü yaradır! Fəlsəfəsiz nə millət və milli siyasət, nə də dövlət və milli dövlətçilik məfkurəsi, ənənəsi mövcud deyil və olmayıb. Belə ki, "millət" qapalı və mütləq mənada dəyişməz (invariant) fenomen deyil, o, kifayət qədər variativ, dinamikliyi ilə fərqlənən varlıq-prosesdir. Burada, etnik sintezləşmə və ümumiliklə yanaşı, ümumi siyasətdə, vahid hüquqi məkanda, dövlətləşmədə iştirak var, sosial-siyasi-iqtisadi dəyər və institutlar hesabına sisteməqovuşma, birgəyaşayış duyumuna və mədəniyyətinə daxilolma var. Millət – mütləqləşdirilmiş "sabitlik əmsalı" yox, tarixi və sosial zaman cərəyanında fəal iştirak edən, stabil

elementlərini qorumaqla yanaşı daim özünü təşkilatlandıran, mövcudluq və inkişaf naminə zəruri dəyişikliklərə, yeniliklərə həssas olan fenomendir. Bütün bunlar isə yalnız xoş niyyətlər, ülvi hisslər, ümid-güman hesabına baş vermir; daha çox nəzəri refleksiya, rasional ağıl, elmi biliklər və onlardan qaynaqlanan əməli-praktiki fəaliyyət hesabına reallaşır. Və burada fəlsəfi biliklər sisteminin, onun kamilliyinin rolu əvəzsizdir.

Millətin əsas qazancları, uğurları və tərəqqisi daim kimlərisə, başqalarını yamsılamaqla, ordan-burdan "bəşəri sərvət" oğurlamaqla başa gəlmir, onun ümumi rifah, ümumi maraqlar naminə fədakarcasına çalışması, əzmkarlığı, onu təmsil edən zəka sahiblərinin, siyasi xadim və dövlət adamlarının xalqla bir yerdə göstərdikləri yaradıcı və məhsuldar fəaliyyət, çəkdikləri əzab-əziyyət bahasına mümkün olur. Məhz bu mümkünat daxilində millətin ən sadə nümayəndəsi də, təkcə götürülmüş bir vətən övladı da zəruri maraqlarını ödəyə, xoşbəxtliyə qovuşa bilər. Belə olarsa, həmçinin, böyük Aristotelin "dövlət insanların səadəti üçün yaradılır!" fikri öz əyani-praktiki təsdiqini tapar. Cəmiyyət də, həqiqətən cəmiyyətdirsə, küt-kor toplum deyilsə, dövlətin bu məqsədə qulluq etməsinə daim həm yardımçı, həm də nəzarətçi olmalı, onu milli maraqlarla uzlaşmayan meyllərdən, əməllərdən çəkindirməlidir. Cəmiyyət-dövlət birliyi də elə buradan yaranır, millət isə qarşılıqlı məsuliyyət, zəhmət və fədakarlıq tələb edən bu sinergizmdə öz layiqli simasını, mənliyini, alicənablığını tapır, üzərinə düşən zəruri özünütəşkil, yeni tərəqqi səviyyəsinə yüksəldən millətləşmə prosesini yaşayır.

Əgər sual olunarsa ki, cəmiyyət-millət-dövlət rabitəsində mütərəqqi sinergizmi qidalandıran ən başlıca amil-şərt nədir, deyə bilərik – intellektual əmtəənin istehsalı və onun optimal dövriyyəsi! Xüsusən də informasion cəmiyyətlərin vüsət tapdığı indiki dövrdə! Fəlsəfənin isə bu amil-şərt kontekstində hansı müstəsna əhəmiyyətə malik olduğunu anlamaq o qədər də çətin deyil. İstər cəmiyyətin və intellektual resursların idarə olunmasının nəzəri əsaslarının işlənib hazırlanması olsun, istər çoxsaylı sosial sifarişlərin çözülməsinə xidmət edən epistemoloji

bazanın, idraki texnologiyaların yaradılması olsun – fəlsəfənin rolu danılmazdır! Müasir dünyanın öz tərəqqisinə görə səcdə edib, baş əyəsi bir neçə varlıqlar içərisində fəlsəfənin yeri xüsusidir. "Tərəqqi" dedikdə, yalnız elmi-texniki-texnoloji və mədəni zirvələrin fəth olunması yox, həm də əxlaqlı yaşamaq nəzərdə tutulur ki, bunun üçünsə Xeyir və Şərin mahiyyətini dərk etmək, sosial məsuliyyət və vicdan borcu, mənəviyyat və ədalət haqqında mükəmməl biliyə malik olmaq gərəkdir. Və bütün bu qazanc və zərurətlərin ödənilməsi, insanlara insan kimi yaşamağın öyrədilməsi fəlsəfəsiz mümkün deyil. Söhbət, şübhəsiz ki, fəzilətlərə, sağlam düşüncəyə, qurucu işlərə yol açan fəlsəfədən gedir.

Bu gün dünya böyük qayğılar, təhdidlər və narahatlıqlar içərisindədir. Bütün bunların mərkəzində **insaniyyətə** edilən qəsdlər, təcavüz dayanır. Durmadan göyə sovrulan, zərbələrə məruz qalan, hətta gündəlikdən çıxarılan və leksikondan silinən insaniyyət, hamıya – bəşəriyyətə, ölkə və dövlətlərə, insanlara hər şeydən çox lazım olsa da, sahibsiz və dəstəksiz qalıb, ona əl tutan, səsinə səs verən yoxdur. Belə gedişatı, belə vəziyyəti müasirliyin "norma"sı, təqdiredici əlaməti kimi qələmə verənlərin "postmodernizm"ini, "qloballaşan dünya"sını nə anlamaq, nə də qəbul etmək mümkün deyil. Bəlkə müdriklik missiyasını üzərinə götürmüş fəlsəfə seyrçilikdən əl çəkib bu barədə düşünməli, Marksın nəzərdə tutduğu "dünyanı dəyişdirməlidir" funksiyasını həyata keçirə bilməsə də, etirazını, qənaətlərini ortaya qoymalı, çıxış yollarını göstərməlidir!? Ən azından, beyinlərə yeritməlidir ki, indiki bəşəriyyət üçün ən zəruri islahat məhz insanlıq və xeyirxahlıq islahatıdır, çünki ali varlıq sayılan **İnsan** ilk növbədə buna ehtiyaclıdır. İnsaniyyət bəşəriyyətin əxlaqi sərvətlərinin qızıl fondunu təşkil edir. Qədim dövrün "əxlaq peyğənbəri" sayılan Sokratdan soruşanda ki, "insanda ən çox nəyi qiymətləndirirsən?", tərəddüd etmədən cavab verir: "insaniyyəti!". Və həmişə insanlıq uğrunda mübarizədə, haqq səsinin ucaldılmasında, sosial ədalətin qərarlaşmasında fəlsəfə ön sırada olub, bu yolda göstərilən fədakarlığı, çəkilən zəhməti ən şərəfli iş

bilib. Beləliklə də insanların həyatının yaxşılaşdırılmasına, insani münasibətlərin, ictimai mühitin, qlobal durumun sağlamlaşdırılmasına dair müxtəlif ideya və konsepsiyalar, sosial-siyasi-iqtisadi modellər ortaya çıxıb ki, indi də onlar öz qüdrətini, faydasını göstərməkdədir.

Lakin həyatın sürətli cərəyanı yeni-yeni mürəkkəb problemlər doğurur ki, onların da təxirə salınmadan həlli tələb olunur. Aydındır ki, hər hansı problem, özünün əməli həllindən əvvəl, gərək nəzəri olaraq araşdırıla, aydınlaşdırıla, onun praktiki çözülməsi üçün çıxış yolları, üsul və vasitələri göstərilə. Çox vaxt isə köhnə biliklər, mövcud olan idraki güc kifayət etmir, deməli, daha müvafiq intellektual bazaya, qnoseoloji zəminlərə və metodoloji yanaşmalara, yəni, ilk növbədə, yeni epistemoloji paradiqmaya kəskin ehtiyac yaranır. Məhz paradiqmaya! Ona görə ki, söhbət ayrıca bir ideya və yaxud prinsipdən yox, bütövlükdə ideya və prinsiplər, təsəvvür və yanaşmalar sistemindən, idraki alət və vasitələr koalisiyasından, geniş əhatəli epistemoloji şəbəkədən, hətta yeni leksika və prosedurlardan gedir. Bu yerdə hər şeyi xaricdən ummaq da düzgün deyil. Bizim öz üzərimizə düşən işi özümüz də görməliyik! Əlbəttə ki, bəşəriyyətə məxsus bütün intellektual sərvətdən bəhrələnməklə! Bir halda ki, "**İnkişafın Azərbaycan modeli**"ndə danışırıq, "**XXI əsr – kreativ, qüdrətli, zəngin Azərbaycan**" konsept-proyektini həyata keçirmək, elmi biliklərə əsaslanan innovasion iqtisadiyyat qurmaq istəyirik, məsələyə bu cür yanaşmalıyıq. Təsadüfi deyildir ki, Azərbaycan Respublikası Prezidenti Administrasiyasının rəhbəri, akademik Ramiz Mehdiyevin silsilə yazılarında, o cümlədən ictimaiyyətin xüsusi diqqət və marağına səbəb olmuş tənqidi-istiqamətverici, proqram xarakterli "İctimai və humanitar elmlər: zaman konkstində baxış" məqaləsində ("Azərbaycan" qəzeti, 8 dekabr 2009 cu il) yeni paradiqmlərin, etibarlı nəzəri əsasların yaradılması məsələsi önə çəkilir, bu istiqamətdə güc və səylərin səfərbərliyi vacib bilinir. Son onilliklərdə Azərbaycan fəlsəfə elminin, sosial-siyasi fikrin inkişafında, elmlə dövlət idarəçiliyinin üzvi surətdə

əlaqələndirilməsində, milli-dövlətçilik ideologiyasının püxtələşməsi və həyata keçirilməsində danılmaz böyük xidmətləri olmuş dövlət xadimi-alim Ramiz Mehdiyev haqlı olaraq qeyd edir ki, sosiohumanitar elmlər tarixi tədqiqatlarla məhdudlaşmamalı, müasir dövrün sosial-siyasi, iqtisadi, mənəvi-əxlaqi problemlərinin obyektiv araşdırılmasında, ölkənin mütərəqqi inkişafı baxımından strateji əhəmiyyətə malik istiqamətlərin, optimal üsul və formaların müəyyənləşməsində, milli dəyər və maraqların qorunmasında öz sözünü deməli, sosial sifarişlərə həssaslıq göstərməli və çevik reaksiya verməlidir; bu işdə isə fəlsəfə ön cərgədə olmalı, üzərinə düşən şərəfli missiyanı ödəməlidir.

Burada Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının prezidenti, akademik Mahmud Kərimovun "İctimai və humanitar elmlər: reallıqlar, perspektivlər" adlı fundamental xarakterli məqaləsindən bəzi dəyərli fikirlərini xatırlatmaq istərdim: "Son dərəcə ciddi problemlərdən biri də elmi yaradıcılıqda təqlidçiliyin kreativliyi üstələməsidir. Psixi epidemiyaya çevrilən kütləvi bir imitasiya, təqlid elmi araşdırmanın əsas prinsipinə çevrilir. Azərbaycanı öyrənən elmlərin vəzifəsi dünyada mövcud olan stereotipləri bir yerə cəm etməkdən ibarət olmamalıdır! Bu, elmi psixologiyada ələbaxımlılıq, elmi işgüzarlılıqda tqfeylilik yaradır" ("Elm" qəzeti, 16 fevral 2010-cu il, s.6). O, haqlı olaraq vurğulayır ki, elmdə imitasiya, hər şeyi – ideya və konsepsiyaları, modern metodologiyaları yalnız kənardan götürmək təkcə taftalogiya və plagiatlıqla yekunlaşmır, belə mənfur ənənə-praktika, xüsusən də "ictimai-humanitar elm sahələrində, milli mədəniyyətə münasibətdə təhlükəli və risklidir, hətta milli maraqlar mənafeyindən təhdid xarakterlidir".

Hörmətli oxuculara təqdim olunan bu toplu yuxarıda qısaca işıqlandırmağa çalışdığımız qayələrdən, Azərbaycanda fəlsəfənin mövcud durumuna münasibətdən və gələcəyi barədə düşüncələrdən yaranmışdır. O, nəzərdə tutduğumuz toplular silsiləsindən birincisidir. Burada çoxsaylı qayğıları, problemləri əhatə etmək, bütün aktual sualları cavablandırmaq iddiasından

uzağıq. Çalışmışıq ki, bəzi məsələlərə aydınlıq gətirək, vacib bildiyimizi (xüsusən də sosial epistemologiyaya dair ciddi məqamları) diqqətə çatdıraq, müxtəlif dairələri, vətəndaşlarımızı fəlsəfəmizin vəziyyəti və taleyilə bağlı fikir mübadiləsinə dəvət edək. Bu gün fəlsəfəmizin əzəmətini nümayiş etdirmək çətin olsa da, ona öz məğrurluğunu, ruhi möhkəmliyini, dəyanətini və ümidini itirməməkdə yaxından kömək etməliyik ki, bir millət kimi yaxşı yaşayaq və bu yaşayışa layiq olaq. Müdriklərin təbirincə desək, **ümid** səmtini bilən bir gəmidir ki, ona minib sahilə çıxmaq mümkündür. Ümid – inamdır, inam isə həyat çeşməsidir. Fəlsəfənin də bir müdriklik elmi kimi bu həyat çeşməsini, ilham və fəallıq mənbəyini alovlandırmaq – onun ən şərəfli borcudur!

I BÖLMƏ

Səlahəddin XƏLİLOV

İNSANIN ÖZÜ VƏ İDRAK PROSESİ

Hegelə görə, fikir yalnız özünü doğurarkən, özünü tapır. Və yalnız özünü tapanda mövcuddur və fəaliyyətdədir (**1**). Fikrin özünü tapması isə fərdi miqyasda mümkün olduğu kimi, ümumbəşəri miqyasda da mümkündür. Bütövlükdə bəşəriyyət üçün bu proses fəlsəfə tarixindən ibarətdir. İnsan ümumisinin, böyük hərflərlə insanın intellektual müstəvidə özünüdərki ayrıca götürülmüş bir insanın deyil, bütövlükdə bəşəriyyətin missiyasıdır. Fərdin özünüdərki isə fikir müstəvisində yox, hissi təcrübənin bir məqamı kimi həyata keçir. Sadəcə olaraq burada təcrübənin obyekti insanın öz Mən-i, mənəvi dünyasıdır. Təkcə intellektlə yox, instinktlə, nəfslə səciyyələnən konkret, spesifik və unikal bir mənəvi dünya!

M.Merlo-Ponti özünün «Qavrayışın fenomenologiyası» əsərində R.Dekartın məşhur «düşünürəmsə, demək mövcudam» fikrinə işarə etməklə yazırdı: «"Mən düşünürəm" tezisi indiyədək başqasının qavranmasını dəyərdən salırdı; o mənə deyirdi ki, «Mən» ancaq onun özü üçün əlçatandır. Belə ki, Mən bir fikir kimi təyin olunduğumdan Mən mənim özüm haqqımdakı fikrimlə eyniləşdirilirdi» (**2**).

Bəs əslində "*Mən"* kimdir, yoxsa nədir? İnsanın bədəni, nəfsi və əqli *Mən*-lə nə dərəcədə əlaqədardır? Orta əsrlər islam fəlsəfəsində, xüsusən İbn Sina və Ş.Sührəvərdinin əsərlərində *Mən* əsasən nəfslə eyniləşdirilir. Dekart insanın mövcudluğunu onun düşüncəsi, əqllə bağlayır. Materialist təlimlər və adi şüur isə insanın varlığını daha çox dərəcədə bədənlə eyniləşdirirlər. Lakin diqqətlə yanaşıldıqda bütün insan bədənləri təxminən eyni bir funksiyanı icra edir və onların fərqi insan həyatlarının rəngarəngliyini ifadə etmək üçün əsla yetərli deyil. Digər tərəfdən, ölümdən sonra bədənin öz funksiyalarını itirməsi, onun

heç də müstəqil və ya aparıcı olmadığına dəlalət edir. Ölüm isə nəfəsin dayanması və nəfsin bədəndən ayrılması kimi başa düşülür. Deməli, bədənə həyat verən, onu bir canlı varlıq kimi yaşadan əslində nəfs imiş. Əqlin fəaliyyətinə gəlincə, o universal səciyyə daşıyır və bütün insanlar üçün təxminən eynidir. Düşüncə qabiliyyətləri, potensial imkanlar fərqli ola bilər. Lakin yol eyni yoldur. Görünür, buna görə də, əqlin fərdi *Mən*-i səciyyələndirmək şansı azdır.

Lakin nəfslər necə, fərdidirlərmi və nə dərəcədə? Platon belə hesab edirdi ki, nəfs (ruh) bir insan öldükdən sonra başqa insanlarda və hətta heyvanlarda yaşamaqda davam edir. Bununla da nəfsin fərdiliyi, unikallığı inkar edilirdi. Buna baxmayaraq, hər bir fərdin öz şəxsi həyatında nəfsini təkmilləşdirməsi və deməli, sonrakı nəsillərə irs olaraq daha sağlam ruh qoyub getməsi imkanı açılırdı. Bununla da, tərbiyə bir tərəfdən insanlar arasındakı münasibətin sayəsində mümkün olursa, digər tərəfdən, insanın öz *Mən*-ini təkmilləşdirməsi sayəsində həyata keçir.

Özünü tanımaq, həyatını öz meyarlarına uyğun şəkildə qurmaq heç də bütün insanlara qismət olmur. Neçə-neçə insan bu dünyada həyat sürüb, başqaları ilə ünsiyyətdə olub, başqalarını tanıyıb, onlarla iş birliyi qurub, amma bir dəfə də olsun özü ilə görüşmək, özünü tanımaq və öz seçimi ilə nə isə bir iş görmək şansı olmayıb. Kimə ki, özü ilə görüşmək nəsib olur, onun keçirdiyi ilk hiss heyrət və vahimə ilə müşayiət olunur. Başqasının istəklərinə və düşüncələrinə soyuqqanlı yanaşmaq, onları tənqidi surətdə nəzərdən keçirmək emosiyasız da mümkündür. Yaxın adamların mövqeyinə, həyat tərzinə biganə qalmaq çətindir. Özünə qarşı biganəlik isə qeyri-mümkündür. Düzdür, insan özünü heç tanımadan rahatca «yaşayır». Amma əslində kimin həyatını yaşayır?

Hegel «Tarix fəlsəfəsi» əsərində diqqəti insanın özünün əslində nə olması haqqında fikirlərin də tarixən dəyişilməsinə yönəldir. Misirlilərin bu haqda düşüncələrini ifadə etmək üçün Neyt ilahəsinin məbədində həkk olunmuş məşhur yazını misal gətirir: «Mən o-yam ki, olmuşam, varam və olacağam: heç kim mənim

pərdəmi götürməmişdir» (**3**). İnsanın özünə münasibəti, özü haqqında bilgisi problemi daha yüksək inkişaf pilləsi olan yunan təfəkküründə daha aydın qoyulur və «özünü dərk et» şəklində konkretləşir. Hegel bu fikri izah edərək yazır ki, burada söhbət heç də hər bir insanın öz müsbət və mənfi, üstün və zəif cəhətlərini anlamasından getmir. Əsas məsələ ümumiyyətlə insanın özünü dərk etməsidir (**4**). Bu mənada özünüdərk öz-ün, fərdi Mən-in yox, insan ümumisinin dərkidir və tarixi bir prosesdir. Lakin hər bir insanın öz şəxsi həyatında məhz öz fərdi varlığını dərk etməsi problemi də çox önəmlidir. Həm də bu zaman proses daha çox dərəcədə duyğu, hissiyyat müstəvisində gedir, insan həyatının tərkib hissəsi kimi yaşanır.

Özünün əslində kim olduğunu, ürəyindən nələr keçdiyini bilmək imkanı insanı vahimələndirir. İnsanın özü ilə həqiqi görüşü onun özü haqqında yaratdığı himsiz-bünövrəsiz, çox təxmini, ufaq obrazın, bəzən mifin dağılması ilə nəticələnə bilər və insanın həqiqi siması özü üçün tam bir yenilik ola bilər. Şopenhauer yazır ki, insandan başqa heç bir varlıq öz mövcudluğuna təəccüb və heyrətlə baxmır. İnsan öz şüurlu həyatını yaşayarkən, öz mövcudluğuna izahat tələb etməyən öz-özünə mövcudluq kimi baxır. Lakin, insanın öz *Mən*-inə kənardan baxmaq imkanı fəlsəfi düşüncələrin əsası olur və məlum olur ki, insanın kortəbii fəaliyyəti çox vaxt onun öz maraqlarının əksinə yönəlmişdir (**5**).

Bəzi adamlar öz qəlbini dinləməkdən məqsədyönlü surətdə çəkinirlər, onlar öz həyat tərzini mövcud sosial normalara, mənəvi prinsiplərə, əxlaqi dəyərlərə uyğun surətdə qurmağa çalışır və əslində nə kimi bir materialla işlədiklərinin fərqinə varmırlar. Lakin bu material insanın istəyindən, arzusundan asılı olmadan, irəlicədən verilmiş, başqası tərəfindən yaradılmış bir gerçəklikdir. Elə bir gerçəklik ki, onunla tanışlıq ya meditasiya, ya da fəlsəfi reduksiya zamanı mümkün olur. Hər iki halda insan bütün kənar təsirlərdən, sonradan əldə edilmiş keyfiyyətlərdən, cəmiyyətin, mühitin insana təlqin etdiklərindən uzaqlaşmaq, «xilas olmaq» yolu ilə özünə yaxınlaşmağa çalışır. Bu bir azadlıq

məqamıdır və bundan sonrakı fəaliyyət ancaq insanın həqiqi *Mən*-inin realizasiyası kimi həyata keçir.

Upanişadlara görə insan azadlığa, son sevincə elə bu dünyada çata bilər: «Ürəyindəki bütün istəkləri, ehtirasları söküb ata bilsə, insan ölümsüzlüyə çatar. Öz həyatında Brahmana yetişər» (**6**). Beləliklə, Upanişadlar cənnəti göydən alıb yer üzünə endirmiş, insanları da tanrılar qatına yüksəltmiş olur. Buddizm də bu anlayışı bölüşür.

Bütün Veda himnləri, brahmanizm, hinduizm əsrlər boyu bir-birini əvəz etsə də, mahiyyət dəyişməmişdir. Bu dəyişkən, iztirablarla dolu dünyada elə bir səviyyəyə çatmaq lazımdır ki, onun fövqünə qalxmaq və ondan azad olmaq mümkün olsun. (Ancaq bu dünyadan azad olan insan ona nəzarət edə bilər.) Bu səviyyə ali başlanğıc olan Brahmana mənsubdur. Əlbəttə, adi insan Brahman ola bilməz, amma hər bir insan öz həqiqi *Mən*-ini arasa, bu ali başlanğıcı özündə tapa bilər. Fərdi miqyasda Atman adlandırılan bu ali başlanğıc əslində Brahmana adekvatdır. Başqa sözlə, Atman ali başlanğıc və prinsipin universal forması olan Brahmanın xüsusi, özəl təzahürüdür. İnsan bütün diqqətini öz *Mən*-inə yönəldərək hər hansı xarici təsirdən, bu fani dünyanın təbəddülatlarını ehtiva edən *sansaradan* tam azad olduqda onun üçün Brahmana gedən yol açılmış olur. Təmizlənmiş, saflaşmış fərdi ruhun təcəssümü olan Atman ilahi ruha, Brahmana qovuşur.

Bu təmizlənmə yolu, dünyəvi olan hər şeyin fövqünə qalxmaq cəhdi tərki-dünyalığa, asketizmə sövq edir. Və bu yolun sonu yoxdur. Əgər fərdi ruhun təmizlənməsi bədəndən ayrılma hesabına həyata keçirsə, bunun insan həyatına faydası nə olur?

Ruhun təntənəsi bədənin inkarı üzərindəmi qurulmalıdır?! Yoxsa təmizlənmiş ruh yenə bədənə qayıtmalı və həyat yolunu onunla birlikdə qət etməlidir? Axı bədən sadəcə cansız bir cisim deyil, onun da öz istəkləri vardır. Və məqsəd də bu istəkləri düzgün yönəldə bilməkdən, yəni bədənin özünü də tərbiyə etməkdən ibarətdir.

Ruh özünə dalaraq ruhani aləmin ənginliklərinə daxil olduqdan və təmizləndikdən, saflaşdıqdan sonra yenidən yerə enir,

«bədənin ruhu» ilə, nəfslə təmasda olur və nəfsi də təmizləməyə, paklaşdırmağa nail olur. Bu proses zaman-zaman davam edir, hər gün və hətta gündə neçə dəfə nəfsin ilahi ruhla təmas sayəsində haqqa yönəldilməsi baş verir. Nəticədə nəfs özü də təmizlənir, nurlanır. Hətta bədən də, insanın sifəti də dəyişir, nuraniləşir.

Ancaq paklaşmış, təmizlənmiş insan öz həqiqi siması, varlığı ilə təmasda ola bilər və azadlığa da ancaq bu zaman çata bilər.

Nəsihətlər, tövsiyələr üzərində qurulmuş tərbiyə sistemi ancaq ənənəvi mühit üçün faydalı ola bilər; o da əgər vərdişə çevrilərsə. Standartdankənar, ekstremal vəziyyətlərdə məhz həmin vəziyyətə uyğun optimal qərar çıxarmaq üçün mənəvi prinsipləri dövlətçilik təfəkkürü və ixtisas maraqları ilə eyni müstəviyə gətirmək, bu amilləri çıxarılacaq qərarın strukturana daxil etmək üçün ən əsas şərt sərbəst düşüncə, yaradıcı təfəkkürdür. Ayrı-ayrılıqda mənəvi prinsipləri bilmək, müəyyən bir ixtisasa yiyələnmək, siyasi və hüquqi bilikləri mənimsəmək olar, amma ən başlıcası, hər bir şəraitdə onları əlaqələndirmək, optimal sintezini yaratmaqdır. Bu isə hər adama müyəssər olmur. Belə bir əlaqə hiss və ya vərdiş səviyyəsində deyil, ancaq təfəkkür səviyyəsində yarana bilər. Ona görə də, Qərb dünyası hələ XVIII əsrdən təfəkkür tərbiyəsini ön plana çəkir. Con Lokk özünün məşhur «Zəkanın tərbiyəsi» və «Təlim haqqında» əsərlərində təlimin əsas vəzifəsi kimi təfəkkürün tərbiyəsini irəli sürürdü. Bu ideyanın irəli sürülməsində xronoloji baxımdan yenə də Şərq irəlidədir. Yəni bu fikri də İbn Sina Con Lokkdan səkkiz əsr əvvəl irəli sürmüş və vərdişə çevrilmiş zəkanı «bilikli qüvvə», yaxud «maddi zəka» adlandırmışdır (7).

İdrak məsələsində İbn Sina Aristotel mövqeyi ilə neoplatonçular arasında tərəddüd edir və əslində idrakın daha sintetik bir modelini yaratmağa çalışır. Lakin bu yeni modelin formalaşdırılması daha çox dərəcədə Əbu Turxana müyəssər olmuşdur.

Bu təlimə görə, hər bir şey, əgər o tamamlanmış bir formaya və hansı isə funksiyaya malikdirsə, deməli, müəyyən bir ideyanın daşıyıcısıdır. Həm də şeylər bir yox, bir çox ideyanın

daşıyıcısıdır. Lakin biz cisimləri onların mahiyyətini ifadə edən ideyaya müvafiq adlandırırıq. Təsadüfi deyil ki, eyni bir şey müxtəlif situasiyalarda, kontekstlərdə fərqli ideyanın önə çəkilməsi ilə – fərqli adla qeyd oluna bilər. Məsələn, formaca dairəvi olan *qızıl üzük* həndəsi kontekstdə – «dairə», öz funksiyası baxımından – «üzük», maddi dəyər baxımından – «qızıl», analitik kimya müstəvisində – aurium (Au) kimi qeyd edilir. Başqa sözlə desək, cismin daşıdığı ideyalardan hər dəfə biri mahiyyət kimi önə çəkilir.

Burada söhbət ideyanın özündən, canlı ideyadan yox, onun müəyyən növ cisimlərdə passiv halda təmsil olunmasından, onun surətlərindən gedir. Surətlər isə çox olur və müxtəlif cisimlərdə daşınır. Hissi dünyada hər bir cismi fərqləndirən, onu özü edən isə, onun hansı ideyaları və hansı nisbətdə daşıması. Cansız cismin, habelə insan xaricində bütün canlıların daşıdığı bütün ideyalar passivdir. Hansı isə ideyanın önə çəkilməsi, aktivləşməsi, aydınlaşması ancaq idrak prosesində mümkün olur.

İnsan cismi, hadisəni dərk edərkən onun daşıyıcısı olduğu ideyaları məqsədyönlü surətdə axtarıb üzə çıxarır. Yəni cisimdə passiv halda daşınan hər hansı ideya öz-özünə, öz sayəsində deyil, subyektin – insanın nəzərlərinin yönəlməsi, fokuslanması sayəsində işıqlanır, aşkarlanır. İşraqilik təlimində buna *işraq*, fenomenologiyada isə *intensiallıq* deyilir.

Fenomenologiyada istifadə olunan fenomen termini də cismin özündən onunla fərqlənir ki, idrak prosesində cismin daşıdığı bütün passiv ideyalar kompleksi deyil, ancaq bir və ya bir neçə ideya aydınlaşır, aktivləşir və baxılan kontekstdə cismi əvəz edir. Yerdə qalan isə Kantın «özlüyündə şey» adlandırdığı, aktivləşməmiş və konkret idrak aktında subyekt üçün qaranlıq qalan passiv ideyalar toplusudur. Bu mənada qaranlıq heçlik kimi də başa düşülə bilər.

Beləliklə, «özlüyündə şey» əslində Kant fəlsəfəsində təqdim olunduğu kimi, idrak üçün həmişə əlçatmaz, qaranlıq bir sahə kimi deyil, hər bir konkret dərk prosesində idrakdan kənarda qalan hissə kimi dəyərləndirilməlidir. Bu cür yanaşdıqda

aqnostisizmlə fenomenologiyanın sanki sintezindən çıxış etməklə yeni bir idrak modeli yaranır: Əbu Turxan fəlsəfəsinin orijinallığı da məhz fərqli təlimləri xüsusi hallar kimi ehtiva etməsində – sintetik mahiyyətindədir. Müasir fəlsəfi fikir üçün olduqca önəmli məsələlərdən biri də budur ki, Əbu Turxan fəlsəfəsi kontekstində Kantın "özlüyündə şey" ideyası da tamamilə başqa bir mahiyyətdə üzə çıxır.

Bu təlimi incələdikdə belə bir sual ortaya çıxır: cisimlərdəki hansı isə ideyanın aktivləşməsi (işıqlanması) daha çox kimdən (nədən) asılıdır? Cisimdənmi, yoxsa subyektdənmi?

Cisim özü daşıyıcısı olduğu passiv ideyaları aktivləşdirmək, işıqlandırmaq qabiliyyətinə malik deyil. Bu qabiliyyət ancaq insanda var. Lakin insan cisimdə olanı necə «görür», yaxud necə tanıyır? Özündə əvvəlcədən olmayan bir ideyanı insan necə «tanıya» bilər? Deməli, bu ideyalar (həm də bütün cisimlərə aid olan ideyalar) insanda öncədən vardır. Cisimlə kontakt, subyekt-obyekt münasibəti əvvəlcə müvafiq ideyaların insan beynində canlanması üçün bir vəsilə olur. Və sonra bu canlanmış ideyanın guya cisimdə də üzə çıxarılması təəssüratı yaranır. Amma cisimdəki passiv ideya, əslində yenə də passiv halda qalır.

Buradan belə bir qənaətə gəlmək olar ki, insan bütün digər cisimlərdən, varlıqlardan fərqli olaraq təkcə öz bədəninin ehtiva etdiyi, yəni özünə aid olan ideyaların deyil, həm də bütün digər cisimlərdə olan ideyaların daşıyıcısıdır və onları canlandırmaq imkanına malikdir. Həm də bu keyfiyyət insan bədəninə aid deyil. Bədən özü də bir cisim olaraq «özündə şey»dir, müəyyən passiv ideyaların daşıyıcısıdır. Və onun da dərk olunması üçün işıq, intensiya lazımdır.

Belə çıxır ki, bədəndə yerləşən hansı isə orqan nə isə əlahiddə bir keyfiyyətə malikdir, yəni başqa cür proqramlaşdırılmışdır. Bax, belə bir əlahiddə xüsusiyyəti ilə məhz beyin bədənin bütün digər orqanlarından fərqlənir. O, sanki bütün kosmosda təcəssüm olunmuş mümkün ideyaların daşıyıcısı və onların canlandırıla bilməsi üçün bir vasitədir.)

Necə ki, radioqəbuledici özü bir cihaz kimi müəyyən passiv ideyanın daşıyıcısıdır və eyni zamanda tamamilə başqa ideyaların ötürülməsinə, səslənməsinə xidmət edir. Yaxud kitab və ya kompüter özləri bir cisim olaraq müəyyən mahiyyətə malikdirlər, «kitab» və ya «kompüter» ideyalarının daşıyıcılarıdır. Və bununla belə, həm də olduqca fərqli ideyaların məlumatların daşıyıcısıdır. Bu məlumat-ideyalar kitab və kompüter üçün kənar, yad ideyalardır. Burada ideyaların simvolik saxlanmasından söhbət gedir.

Kompüterdə də müəyyən bir məlumatın passiv yaddaşdan çıxarılaraq operativ yaddaşa keçirilməsi mümkündür. Burada hansı isə məlumat-ideya müəyyən bir proqram əsasında aktivləşir, işıqlandırılır. Amma insan üçün işıqlandırıcı amil kənar təsirdir.

Belə bir təsir ümumi halda situasiya, mühit və ya daha geniş miqyasda götürsək, təbiət, hissi dünya, kosmos sayıla bilər. Əlbəttə, kosmik amil Allahın iradəsi kimi də şərh edilə bilər. Lakin indi bizi maraqlandıran bu deyil.

Hissi dünyada, cisimlərdə olan passiv ideyalarla insanın potensial hafizəsində olan ideyaların adekvatlığı, birqiymətli eyniyyət problemi fəlsəfədə ən mübahisəli məsələlərdən biridir. Bir çox filosoflar belə hesab edirlər ki, insanda ideya hissi təcrübənin nəticəsi olaraq, yəni cisimdəki xassələrin, passiv ideyaların üzə çıxarılması, inikası kimi yaranır. Platonun «Menon» əsərində yazdığına görə, insan nəfsi ölməz olduğundan və insanın əvvəlki həyatlarındakı təcrübələrin nəticələri universal hafizədə saxlandığından idrak prosesi onun indiki həyatında cisimləri xatırlaması, tanıması və ya yenidən dərki (raspoznovanie) kimi həyata keçir (**8**). Lakin bu halda da tam adekvatlıqdan danışmaq çətindir. Yaxud Platonun başqa bir fikrinə uyğun olaraq, cisimlər (Əbu Turxanın terminologiyasına görə, cisimlərdəki passiv ideyalar) ideyaların (əslində mütləq ideyaların) surətləridir. Lakin bu zaman hissi dünyada ideyalar təhrif olunduğundan, yenə də orijinala tam adekvat olmur.

Əbu Turxan belə bir versiya irəli sürür: həm cisimlərdəki, həm də insanın genetik hafizəsindəki ideyalar eyni bir yaradılış prosesinin nəticələridir **(9)**. Başqa sözlə, mikrokosmdakı passiv ideya ilə cisimdəki passiv ideya – hər ikisi eyni bir aktiv, orijinal ideyanın surətləri olduğuna görə, bir-birinə ekvivalentdirlər.

İnsanın kosmik ruhla (dünya ilə) əlaqəsi onun daşıdığı daha yüksək səviyyəli ideyanın realizasiyası kimi həyata keçir. Əql kosmik ideyanın realizasiyasıdır. Bu ideyanın realizasiyası da xarici aləmlə, mühitlə qarşılıqlı əlaqə prosesində həyata keçir. Kosmik ruh (mikrokosm) bütün insanlar üçün eyni potensial baza olduğuna görə, insanlar hamısı «bu dili» bilirlər. Sadəcə olaraq, müxtəlif adamlar üçün bu potensialın müxtəlif hissələri aktivləşmiş olur. Yəni insan ona daxilən xas olan bu potensial bilik bazasından yararlana bilmək üçün intellektual iradə nümayiş etdirməlidir.

Canlanmış, işıqlanmış ideya kopiyalanmaq və çoxalmaq imkanına malikdir. Bu isə maddi realizasiya prosesində həyata keçir.

Eyni ideyanın müxtəlif daşıyıcılarının olması materialın bolluğundan asılıdır. Eyni qədər materialdan müxtəlif şeylərin yarana bilməsi isə ideyaların bolluğundan asılıdır.

İdeya yoxsulluğu şəraitində dünya yeknəsəq və bir-birini təkrarlayan şeylərdən ibarət olardı. Burada «müxtəliflik» ancaq materialın müxtəlifliyi və məkan-zaman sayəsində mümkün olur.

İdeya zənginliyi isə müxtəlif mahiyyətli şeylərin yaranmasına imkan verir. Bu müxtəliflik çox vaxt potensial imkan şəklində də özünü göstərir. Başqa sözlə, bu zaman virtual müxtəliflikdən söhbət gedə bilər. Bir tərəfdə məhdud miqdarda material və olduqca müxtəlif ideyalar, formalar, layihələr, digər tərəfdə isə məhdud sayda ideyalar və əksinə, böyük material bolluğu vardır.

Əbu Turxan təliminə görə, hər bir yaranış ideya və materialın konkret bir görüşü, başqa sözlə desək, ideyanın maddi realizasiyasından ibarətdir. Digər tərəfdən, artıq reallıq olan hər bir cisim özündə daşıdığı passiv ideyanı (ideyanın konkret bir surətini) özü canlandıra bilməz. Bu ancaq insan idrakının

məqsədyönlü fokuslanması sayəsində mümkün olur. Və canlanmış ideya yenidən yüzlərlə surətlər vasitəsilə çoxala bilər.
Bizim real dünyamız virtual ideyalar dünyası ilə virtual materiallar dünyasının «təsadüfi görüşlərindən» hasil olur. İki əksqütblü virtuallığın toplanmasından bir reallıq yaranır. İnsana bəzən elə gəlir ki, o bu görüşləri idarə edə bilər. Lakin insan buna ancaq lokal bir miqyasda, ancaq konkret bir ideyanın realizasiyası miqyasında müyəssər olur. Geniş miqyasda götürdükdə isə bu, insan üçün idarəolunmaz bir prosesdir və ancaq daha böyük bir qüdrətin istəyi və iradəsi ilə həyata keçir. İnsanlar bu qüdrətə Allah deyirlər.
Maddi şeylərin cəmlənməsi yalnız hər hansı bir canlı ideyanın cazibəsi sayəsində yeni bir sistemin, yeni bir mahiyyətin yaranmasına gətirib çıxara bilər. Bu toplanma əslində sintezdir, yeni bir mahiyyətin əvvəlki materialları istifadə etməsidir. Bu zaman toplananların mahiyyəti arxa plana keçir və bütöv sistem bir mahiyyətin, bir yeni canlı ideyanın maddi realizasiyası kimi üzə çıxır. Əgər belə bir səfərbəredici ideya olmasa, guya toplanan şeylər əslində özü olaraq qalacaq və onların məkanca bir yerə cəmlənməsi yeni bir mahiyyətin yaranmasına səbəb olmayacaqdır.
Bir qayda olaraq ağıl, nəfs və ruh anlayışlarından istifadə edən klassik fəlsəfi təlimlər Yeni Dövrdə şüur anlayışının prioritetliyi sayəsində fərqli düşüncə tərzinə keçmişdir. Fəlsəfənin müvafiq terminologiyaya yenicə uyğunlaşdığı bir vaxtda *aşkarlanmayan şüur* haqqında təlimin ortaya çıxması fəlsəfi paradiqmanın bir daha dəyişilməsi tələbini ortaya qoymuşdur. Lakin bu yenilik tələbi əslində köhnəyə, Şərq təfəkkür ənənələrinə qayıdış tələbindən ibarətdir. Fəlsəfənin dini düşüncədən ayrılması sahəsində arxa plana keçmiş ruh və bədən problemi qarışıq dini-fəlsəfi sistemlər halında olan Şərq düşüncəsində həmişə prioritet mövzu olmuşdur. Qərb fəlsəfəsi təbiəti, maddi dünyanın qanuna-uyğunluqlarını ruha istinad etmədən, müstəqil şəkildə tədqiq edən elmə əsaslanmaqla və elmi dünyagörüşünün güclü təsirinə məruz qalmaqla Şərq düşüncə ənənələrindən çox uzaqlaşmışdır. İdrak

prosesləri, şüur fəlsəfənin predmetində saxlansa da maddi gerçəkliyin öyrənilməsi elmin ixtiyarına verilmiş, elmlə vasitələnmiş və fəlsəfə bu bölgüyə ancaq elm fəlsəfəsi kimi daxil olmuşdur.

XIX əsrin axırları, XX əsrin əvvəllərində isə təbiətşünaslığın inkişafı elə bir mərhələyə gəlib çatdı ki, şüurun və nəfsin də təbii-elmi yolla öyrənilməsi günün tələbinə çevrildi. Elm yenə də fəlsəfəni izləməkdə davam edərək onun tədqiqat sahəsinə daxil oldu. Ən önəmlisi isə budur ki, ənənəvi terminlər yeni məzmunla zənginləşir. Ruh, nəfs və şüur anlayışlarının fərqli kontekstlərdə işlənməsi, bir tərəfdən, onların məzmununu zənginləşdirsə də, digər tərəfdən, onların mahiyyətini yenidən nəzərdən keçirmək zərurəti yaranır. Beləliklə, təbiətşünaslığın inkişafı fəlsəfi terminlərin də dəqiqləşdirilməsini tələb edir.

Təsadüfi deyildir ki, Amerika filosofu Uilyam Ceyms psixologiyaya təbiətşünaslığın bir sahəsi kimi baxır (**10**). Digər tərəfdən professor Leddin yazdığı kimi psixologiya şüur və-ziyyətlərini təsvir və şərh edir. Beləliklə, fəlsəfənin başlıca kate-qoriyalarından olan şüur (yaxud nəfs, və ya ruh) təbiətşünaslığın predmetinə çevrilir. Təsadüfi deyil ki, bəzi filosofların (məsələn, H.Spenser) fikrinə görə, «cismani həyatla ruhani həyatın mahiyyəti eynidir» (Spenser bunu daxili münasibətlərin xarici münasibətlərə uyğunlaşması kimi, təkamülün nəticəsi kimi izah edir).

U.Ceymsə görə, ruhani (nəfsani, mənəvi) həyatın faktları fiziki mühitdən kənarda öyrənilə bilməz. Bu baxımdan o, nəfsi ancaq qeyri-maddi varlıq kimi nəzərdən keçirən rasional psixologiyanın mövqeyini qəbul etmir. Müasir psixologiya etiraf edir ki, insanın daxili qabiliyyətləri onun yaşadığı maddi dünyanın formalarına uyğunlaşdırılmışdır (**11**).

Təbiətşünaslığın nailiyyətlərindən istifadə etmək cəhdləri tədqiqatçını istər-istəməz materialist mövqeyə sürükləyir. Nəfsdəki prosesləri, beynin fəaliyyətini əsəb sistemi ilə əlaqələndirən U.Ceyms bunun açıq-aşkar materialist baxış olduğunu dərk etdiyi üçün vəziyyətdən çıxış yolları axtarır, lakin

təbiətşünaslığın müddəalarını idealist fəlsəfə kontekstinə sala bilmir. U.Ceyms etiraf edir ki, materializm yüksəkdə duranı aşağıda olandan asılı vəziyyətə salır. Nəfsin beynin fəaliyyəti ilə əlaqələndirilməsi də bu qəbildəndir. Amma hələ ki, elm ancaq bu yolu təklif edə bilir (**12**).

Burada yada salmaq yerinə düşərdi ki, hələ orta əsrlərdə İbn Sina və Ş.Sührəvərdi nəfs hadisələrini bədənlə izah etmək cəhdlərinin qüsurlu olduğunu göstərirdilər. Ş.Sührəvərdi yazırdı ki, aşağıda olan özündən yüksəkdəkini idarə edə bilməz. Ona görə də, nəfs bədənin məhsulu ola bilməz. Bədən nəfsi yox, nəfs bədəni idarə edir (**13**). XX əsrin ən böyük psixoloqlarından biri Karl Qustav Yunq yazır ki, ideyalar hansı isə konkret insandan yox, nə isə daha böyük bir varlıqdan yaranır. Biz onları deyil, onlar bizi formalaşdırır (**14**).

U.Ceyms də, K.Q.Yunq da İbn Sina, Ş.Sührəvərdi kimi nəfsin bədənə nisbətən yüksəkdə durduğunu, daha böyük bir sirrə əsaslandığını bir sövq-təbii ilə, fəhmlə dərk edirlər. Lakin bir Qərb adamı olaraq U.Ceyms təbiətşünaslığın açdığı imkanlardan kənar qala bilmir və ümid edir ki, ənənəvi elmi üsullarla alınan biliklər, fizioloji və nevroloji proseslərin tədqiqi, nəhayət, nəfsin öyrənilməsi üçün baza olacaqdır. Və ümid edir ki, indi baş-ayaq qoyulanlar fəlsəfi kontekstə keçdikdə yenidən öz yerini tuta bilər.

Elmin mövqeyi isə təxminən belədir ki, nəfs, şüur hadisələri bədənlə xarici maddi aləm arasında qarşılıqlı əlaqədən irəli gəlir. Yəni iki maddi tərəf arasındakı münasibət fərqli bir mahiyyətin – şüurun yaranmasına səbəb olur. Lakin ən çətini və elm üçün əlçatmaz olan da, elə bu keçid məqamının anlaşılmazlığıdır. Cisimlə qarşılıqlı əlaqə nəticəsində orqanizm müəyyən fiziki təsirlərə məruz qalır və bu təsirlər beyinə ötürülür. Beyində də müəyyən proseslər gedir, qıcıqlar neyronlara təsir edir və s. Bütün bunları elm öyrənə bilər. Lakin beyində gedən sonrakı maddi proseslərin sayəsində maddi aləmin hüdudundan kənara çıxan, ondan köklü surətdə fərqli olan və maddi üsullarla qavranıla bilməyən, görünməsi, eşidilməsi, toxunulması mümkün olmayan şüur hadisələri ortaya çıxır. Bax, bu keçidi və yaranmış

yeni mahiyyətli hadisəni təbiətşünaslıq izah edə bilmir. Elmin ən son nailiyyətlərinə əsaslanmağa çalışan fəlsəfə də bu məqamda aciz qalır. Bu keçid, sıçrayış, bu böhran məqamı elm üçün anlaşılmaz olduğu kimi, sıçrayışdan sonra qədəm qoyduğumuz yeni dünya, mənəvi-ruhani dünya da elm üçün əlçatmazdır. (Elm bu sahəni fəlsəfəyə saxlamışdır.) Çünki, bu dünyada nə məkan, nə zaman, nə də səbəbiyyət hökm sürür. Maddi dünya qanunlarından heç biri burada işləmir. Lakin insan malik olduğu əqlin, mənəviyyatın sayəsində, həmin sirli və əsrarəngiz dünyanın sayəsində maddi dünyaya fərqli bir münasibət bəsləməyə başlayır ki, bax, bundan sonrakı zona yenə də elmi tədqiqat zonasıdır. Daha doğrusu, bu elə əvvəlki, şüuraqədərki maddi dünyadır, sadəcə bizə məlum olduğu şəkildə. Zira, şüuraqədərki dünyanın özü də bizim üçün əlçatmazdır, qaranlıqdır. Dünya bizim üçün şüur mərhələsindən sonra işıqlanır. Daha doğrusu, işıqlanmış hissəsi bizim üçün dünyadır.

Ədəbiyyat:

1. Гегель. Лекции по истории философии. Книга первая. С-Пб., Наука, 2001, с. 72.
IX, стр.12.
2. Мерло-Понти. (Вах**:** Филиппов Л.И. Философская антропология Жан-Поля Сартра. М.,
«Наука», 1977, стр.15).
3. Г.В.Ф. Гегель. Философия истории. С-Пб, «Наука», 2000, стр. 248-249.
4. Yenə orada: səh. 249.
5. А..Шопенгауэр. Мир как воля и представление. Приложение 2-е. О метафизической потребности человека.
6. İlham Güngören. Buda və ögretişi. İstanbul, «Yol yayınları», 1981, səh.34.
7. Ибн Сина. Избранные философские произведения. М., «Наука», 1980, стр.319.
8. Платон. Собрание сочинений в 4 т.: Т. IV, М.: Мысль, 1990. – стр. 588-589.

9. Bax: Fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər jurnalı, 2008, № 5-6, s. 109.
10. У.Джеймс. Научные основы психологии. - Минск.: Харвест, 2003, стр.3.
11. Yenə orada, səh. 5.
12. Yenə orada, səh. 9.
13. Ş.Sührəvərdi. İşıq heykəlləri.- Şərq fəlsəfəsi (IX-XII əsrlər), Bakı, 1999, səh. 221.
14. Юнг К. Г. Психология бессознательного. М., Канон, 1994, стр.6.

Əli ABASOV

MÜASİR AZƏRBAYCANA HANSI FƏLSƏFƏ LAZIMDIR

Azərbaycanın bu günkü inkişaf problemlərinin onun mədəni irsi fonunda müzakirəsi təqdim olunmuş məqalənin adında ehtiva olunan suala mümkün cavabların müəyyənləşdirilməsinə yardım edə bilər. Qoyulan problemin tam izahına iddia etmədən, zənnimcə, bizi Azərbaycanın müstəqillik əldə etməsi, sovet formasiyasının dağılması ilə baş-başa buraxılmış və SSRİ-nin çöküşü ilə sürətlənən və qloballaşma dalğasının təsiri altında inkişaf edən problemlərinin şərhinə yaxınlaşdıracaq ümumi qaydada bəzi fikirləri diqqətə çatdırmaq istərdik. Biz aşağıda, fikrimizcə müzakirəsinə ehtiyac duyulan böyük problemlər blokunu təqdim edirik:

1. İlk növbədə bu əsasən, bütövlükdə dünyəvi proseslərin gedişinə və ayrı-ayrı ölkələrin siyasi, iqtisadi və mədəni inkişaf ssenarilərinin dəyişməsinə həlledici təsir göstərən geopolitoloji amildir. Cəmiyyət həyatı və dünya dövlətlərinin müasir modellərinin xarakterinə amiranə təsir göstərən qloballaşma nəzərdə tutulur.
2. Sonra, Azərbaycanın təcrübəsinə uyğun modernləşmə prosesləri çərçivəsində qalmaqla müasir dövrün sosio-mədəni

inkişaf modeli kimi mühüm paradiqmasını müzakirə etmək lazım gəlir. Məhz bu kontekstdə milli mədəni irs cəmiyyətin dayanıqlı konsolidasiyasına və ölkənin pozitiv inkişafına ya mane olur, ya da mədəniyyətin uğurlu təfsir modeli olduqda ona yardım edir.

3. Sosio-mədəni problemlərə müraciət onu göstərir ki, müasir şəraitdə mədəniyyətin ümumi qəbul edilmiş maddi və mədəni tərkib hissələrinə bölünməsi nəinki kifayət deyil, həm də mədəni ənənə və ictimai inkişafın qarşılıqlı əlaqə modellərinin nəzəri qaydalarının praktiki gerçəkləşdirilməsinə əngəl törədir.

4. Belə vəziyyət müzakirə edilən diskursa bu qüsuru qismən aradan qaldıran sosial mədəniyyət konseptini daxil etməyi israrla təkid edir. Azərbaycan cəmiyyətinin optimal inkişafı və onun, müəyyən mədəni ənənənin daşıyıcısı olan fərdinin fəaliyyəti üçün hansı sosio-mədəni modelə (M.Veberin «protestant etikası» yanaşmalarının islam mədəni gerçəkliklərinə uyğunlaşması kontekstində) üstünlük verilməsini məhz bu rakursda müəyyənləşdirmək olar (**1**).

5. Sonuncu məqam bizi F.Fukuyamanın «Böyük Parçalanma» ətrafında cəmləşən ideyalarına müraciətimizi tələb edir (**2**). «Böyük Parçalanma» variantlarından hansısa birinin Azərbaycanda nə vaxtdan gerçəkləşməyə başlamasını və bu fenomenin cari nəticələrinin necəliyinin müəyyənləşdirilməsi vacibdir.

6. Nəhayət, dünyagörüşü səviyyəsində, dünyanın adət etdiyimiz klassik mənzərəsini dağıdaraq obyektlər (və subyektlər) dünyasını onlar arasında *sporadik* yaranan qarşılıqlı münasibətlər şəbəkələri dünyası ilə əvəzləmiş postmodernizm konsepsiyasında birləşən mənəvi və mədəni axtarışların ümumi vəziyyətinə diqqət yetirək. Təbii proseslərdən fərqli olaraq (və bunu həmişə xatırlamaq lazımdır) sosial gerçəklik prosesləri daim insan tərəfindən qurulur (T.Lukman) və bu adamların mövcud olduğu mühitin unikallığını yaradır.

7. Sonda belə bir fikri də söyləmək istərdim ki, fəlsəfə müasir nəzəri refleksiya norması olmazdan öncə əhəmiyyətli dərəcədə dəyişilməlidir. Fəlsəfə inkişafının müxtəlif tarixi dövrlərində ya

ayrı-ayrılıqda, ya da bütövlükdə dünyagörüşü, metodologiya, məntiq, idrak nəzəriyyəsi (qnoseologiya), varlıq nəzəriyyəsi (ontologiya), dəyərlər nəzəriyyəsi (aksiologiya) və sadəlik üçün üstündən keçdiyimiz insanın bir sıra digər intellektual fəaliyyət istiqaməti kimi çıxış etmişdir. Fəlsəfənin bütün bu sifətləri dəqiq təyinə, fəaliyyət sahəsinə, ideya və prinsiplərə malik olmuş və onların köməyi ilə fəlsəfə insanın öz-özünə, Allaha (Mütləqə), təbiətə, cəmiyyətə münasibətini geniş kontekstdə sistemləşdirmiş və insanın dünya ilə qurduğu çoxsaylı əlaqələrini (gerçək və ideal) özü tərəfindən qiymətləndirməsini determinasiya etmişdir. Hal-hazırda fəlsəfi refleksiyanın bütün bu yayılma istiqamətlərində Yeni fəlsəfənin yaradılması layihəsini gündəmə gətirən ciddi, bəzən də inqilabi dəyişikliklər baş verir.

Dəyərli etirazlar və praktik təkliflərin labüdlüyünü öncədən görərək qeyd etmək istərdik ki, təklif edilmiş sxem həm tənqid, həm də inkişaf üçün tamamilə açıqdır. Üstəlik, bəyanlanmış mövzunu ardıcıl nəzərdən keçirməklə biz, diqqəti həll reseptlərindən daha çox, həllini gözləyən problemlərə yönəldəcəyik. Bu gün vəziyyət elədir ki, problemin qoyuluşu, onun təcili həllindən daha çox növbəti müzakirələri ehtiva edir.

***

Son onilliklər ərzində dünya sistemli dəyişikliklərə uğrayaraq belə bir aydın təəssürat törətmişdir ki, bəşəriyyət vərdiş etdiyimiz qarşılıqlı əlaqəli tarixi zaman atmosferindən çıxmış və keçmiş, indi və gələcəklə əlaqənin kəsilməsi ilə xarakterizə olunan tam qeyri-müəyyənliyə yönəlmişdir.

Müasir dünya ölkələrinin əksəriyyətinin qarşılaşdığı тящдидляр unikaldır, onlar yeni dünyəvi fenomen - qloballaşma prosesinin hər şeyi əhatə edən pressinqi altında formalaşır. Bəşəriyyət, nəticələrini hələlik öncədən söyləmək çətin olan qloballaşma epoxasına qədəm qoymuşdur, lakin aydındır ki, dünya insanların bir nəslinin həyatı ərzində əhəmiyyətli dərəcədə daha qarşılıqlı əlaqəli və vahid olmuş və sürətlə unifikasiyalaşmağa davam edir;

ümumbəşəri dəyərlərin mürəkkəb, ziddiyyətli və xeyli dərəcədə kortəbii formalaşma prosesi start götürmüşdür. Bununla bərabər maddi rifahın artan əhəmiyyətə malik olduğu dəyərlər sistemində insanın mənəvi tələbatlarının azalma təmayülləri aşkar görsənir.

Qloballaşma proseslərinin necə fəaliyyətdə olması, ayrı-ayrı xalqların mədəni inkişafının xarakterinə necə təsir göstərəcəyinin düşünülməsi buna ayrılan zaman qıtlığı şəratində keçir. Ümumi qəbul edilmiş dünyagörüşü mövqeyi və dəyərlərinin yoxluğu şəraitində kəskin texnoloji sıçrayışın nəticələri haqlı əndişələr doğurur, belə ki, bu zaman mentallığın dəyişməsi texnoloji sferanın kəskin transformasiyası və informasiya partlayışı ilə ayaqlaşa bilmir. Qloballaşmanın daha təhlükəli törəməsi mədəni çoxobrazlığın azalmasıdır. Unifikasiya prosesləri, mədəniyyətlər arasında fərqlərin radikal şəkildə yuyulması labüddürmü? Bundan öncə dilin çoxluğunun ölməsi, xalqlar və mədəniyyətlər arasında vahid dilin formalaşması bu qədərmi zəruridir? Bəşəriyyət vahid mədəni standartlara gələcəkmi və bu zaman nələr itirilə bilər? Bu və heç də az kəskin olmayan digər problemlər, çoxları artıq bu problemi müstəqil həll etmək imkanlarından məhrum olan müxtəlif xalqların həyati vacib mədəni atributlarını qoruma yolları haqqında məsələni labüd olaraq ortaya çıxarır.

Qloballaşma tarixin dikəltdiyi və xalqları ayıran müxtəlif çeşidli sərhədləri sürətlə dağıdır, lakin eyni zamanda mədəniyyət və xalqların çoxluğunun tədricən itmə təhlükəsini artırır. Bu mürəkkəb problemlərin həlli, yalnız təkcə ayrı-ayrı şəxslərin deyil, həm də bütöv xalqların hüquq və azadlıqlarının ən ümumi, universal və mütləq xarakterini qəbul edən plüralizmin fəaliyyət göstərdiyi gerçək demokratik cəmiyyətlərdə mümkündür. Dünya hələ ki, belə ideal vəziyyətdən çox uzaqdır.

Qloballaşma dövrü mədəniyyəti tarixi səbəblərdən marginal olan və özündə çoxobrazlı mədəni istiqamətləri sintezləşdirmiş xalq və dövlətlərə daha böyük təhlükə daşıyır. İki və daha çox sivilizasiyalırın qovuşağında formalaşan sosiomədəni təsisatlar və onların mədəniyyətlərinin heterogenliyi səbəbindən mədəni identikliyi tamamilə aradan qaldırmağa qadir olan qloballaşma

proseslərinin təsirinə ilk növbədə məruz qalmışlar. Azərbaycan məhz belə ölkələr sırasındadır, ona görə də biz bu prosesi dayandırmağa və yaxud onun formasını dəyişməyə qadir sosial texnologiyalar axtarmalıyıq.

Qloballaşma gerçəkləri etnik münaqişənin beynəlmiləlləşməsi və yeni neft strategiyası ilə əlaqədar olaraq, yəni keçmiş SSRİ respublikaları ilə müqayisədə Azərbaycana kifayət qədər daha erkən çatmışdır. Lakin milli mədəniyyət qarşısında yaranan problemlərin əksəriyyətini qloballaşma prosesləri törətməyib, tarixi inkişaf və respublikada keçid dövrünün ziddiyyətlərinin nəticəsidir. Yeri gəlmişkən artıq bu gün, hələ ki, paralel və nadir hallarda kəsişən bu iki prosesi tez-tez qarışdırır, bu və ya digər nəticələri səhvən əks səbəblərə müncər edirlər. Şübhəsiz, ölkənin gerçək və zahiri problemləri qloballaşmanın Azərbaycan, region və dünyadakı mümkün dinamikası çərçivəsində təhlil edilməlidir.

Gələcəyə yönəlik proqnozların qeyri-müəyyənliyi ilə yanaşı bir şey aydındır: qloballaşma nəticələri (pozitiv və neqativ) artacaq öz-özünə inkişaf edən sistemdir, ona görə də hər bir ölkə özü üçün bu prosesin təhlükələrinə nəzarət və xəbərdaredici texnologiyalarını mənimsəməlidir. Bu xüsusilə vacibdir, çünki bu gün qloballaşma faktiki özbaşına buraxılıb. Bu ideyaların xalqlar tərəfindən qəbul edilməsi üçün siyasi və sosiomədəni zəmin praktiki olaraq mövcud deyil, xalqlar və onların mədəniyyətlərinin inkişafı üçün boş məkan saxlayacaq siyasətin formalaşdırılması ilə məşğul olan nüfuzlu dünyəvi mərkəz yoxdur; qloballaşma şəratində ayrı-ayrı xalqların mədəni dinamikası ssenarilərinə həsr edilən tədqiqatların sayı da çox deyil.

Qloballaşma tərəfdarları və əleyhdarları arasında kəskin qarşıdurmanın artması, bütün xalqların qəbul edəcəyi və dünyanın ən müxtəlif regionlarının sakinlərinin mədəni təcrübəsini inteqrasiya edəcək ümumbəşəri dəyərlərin formalaşdırılmasına yeni yanaşmalar tələb edir. Əks halda bu təcrübənin bəşəriyyətin daha yaşarlı, «ekoloji təmiz» həyat mədəniyyəti tipini aşkarlamazdan və bu dəyərli ünsürləri

ümumbəşəri mədəni irsə daxil etməzdən öncə biryolluq itmə təhlükəsi qaçılmaz olacaq.
Mədəni plüralizm və müxtəlif mədəni cərəyanların sintezinin unikal təcrübəsi dünya miqyasında mədəniyyət fenomenlərinin harmonik birləşmə mexanizmlərinin yaradılması üçün yaxşı model ola bilər. Və bununla əlaqədar, əsrlər boyu qərb və şərq sivilizasiyalarının güc sahələrinin kəsişmə nöqtəsində yaşamış insanlar nəslinin təcrübəsi çox dəyərli ola bilər.
Bu xüsusilə vacibdir, belə ki, siyasi doktrinalar, iqtisadi modellər, sosiomədəni konsepsiyalar, elmi ustanovkalar, dəyər və hüquqi normalar gerçək həyatın dinamikası ilə ayaqlaşmayaraq tamamilə köhnəlmişdir, və bu günün təhdidlərinə çoxdan cavab vermirlər. Böhranlı dövrlər keçmişdə də dəfələrlə meydana gəlmişdir, lakin cəmiyyət həyatının bütün sferalarını əhatə edən cari böhranın miqyası onu göstərir ki, vəziyyət prinsipial yeni xarakter alıb, onun dəf edilməsi yalnız formalaşmış təfəkkür, davranış, dünyaduyumu stereotiplərinin kardinal sındırılması yolu ilə mümkündür. Biz şüurun dəyişdirilmə yolları haqqında düşünməliyik (**3**), yalnız bu yeni dünyagörüşünün, yeni fəlsəfənin formalaşmasına gətirə bilər.

***

Müasir şəraitdə davamlı inkişafın həlledici amili dövlət və cəmiyyətin modernləşmə modelinin seçilməsidir. Yuxarıda göstərdiyimiz səbəblərə görə hər bir belə model, uzunmüddətli tarixi zaman ərzində formalaşan mədəni ənənəni nəzərə almalıdır. Başqa sözlə desək, modernizasiya modelinin düzgün seçilməsi o halda mümkündür ki, onun sistemyaradıcı elementi kimi, insan və cəmiyyətin, onların davamlı inkişafı üçün əlverişli olan həyat tərzini nəinki təşviq etməyə, həm də yaratmağa qabil aktiv sosiomədəni model götürülür.
Modernləşmə problemi özlüyündə inkişafın mərkəzi problemidir, qloballaşma dövründə onun nüfuzu dəfələrlə artır: modernləşmə mədəniyyətin marginallaşdırılmasının təhlükəli alətinə, yəni

mədəni müstəmləkələşdirmə formasına çevrilir və cəmiyyətin əhəmiyyətli hissəsi tərəfindən, müxtəlif mədəniyyətlər tipinin sürətlə toqquşması ilə şərtlənən mədəni şok (bax. **4**) kimi qavranılır. Mədəni şokun ifrat formaları, sürətli modernləşmə hesabına vəziyyəti və insanların şüurunun tezliklə dəyişməyə cəhd göstərən cəmiyyət və dövlətlərdə müşahidə olunur. Lakin özgə təcrübəsinin əxz edilməsi kimi götürülən modernləşmə, belə modernləşmənin neqativ nəticələrini çilovlamaqa qadir yeni ictimai institutların və elitanın formalaşmasında gecikmə cəmiyyətdə intizamsızlıq, parçalanma və xaosa aparır.

Deməli, dövlət və cəmiyyətin əsas sosiomədəni inkişaf modelinin məkanına gətirilən seçilmiş modernləşmə variantı, mövcud modelin transformasiyasına gətirə bilməsə də, ən azı mədəni ənənənin həyati əsasını dağıtmamalıdır.

Modernləşmənin nəzəri konsepsiyalarının bolluğunda biz, onların əməli gerçəkləşdirildiyi demək olar ki, hər yerdə uğursuzluq müşahidə edirik. Postsovet ölkələrində bunun səbəblərindən biri də, fikrimizcə mədəniyyət fenomeninin düşünülməsinin ehkamcı çalara malik xarakterindədir.

***

Mədəniyyət haqqında iqtisadi bazisin hansısa əlavəsi kimi təsəvvürlər tamamilə köhnəlib. Bu gün mədəniyyət ilk növbədə, lazımi davranıldıqda gələcək inkişafın mümkün ssenarilərinin bərpasına qabil unikal sistem kimi nəzərdən keçirilir. Bu rakursda, xüsusilə sinergetik prinsiplər üzrə öz inkişafının tənqidi fazasında fəaliyyət göstərən mədəniyyət permanent yaradıcılıq, yeni mənəvi məkana keçmə imkanı, daha çox xəritə və oriyentirlərdən məhrum dünyada fasiləsiz naviqasiya kimi nəzərdən keçirilməlidir. Mədəniyyət - insanın yaradıcı fəaliyyətinin xarakterindən əhəmiyyətli dərəcədə asılı olan insan təbiətinin gələcək inkişafına təsir göstərməyə imkan verən fenomendir.

İnsan fəaliyyəti üçcəhətlidir - o eyni zamanda və yaxud paralel olaraq mədəniyyəti, sosiallaşma formasını və sivilizasiyanı törədir, ona görə də tarixdə müntəzəm mədəniyyət böhranları qloballaşma epoxasında xüsusilə kəskinləşən mənəvi və texnogen inkişafın ziddiyyətləri və toqquşması ilə izah oluna bilər. Halbuki mədəniyyətin mövcud interpretasiyaları özündə əsasən insan zəkasının, permanent genişlənən insan fəaliyyətinin «vəhşi» təbiətinə, onun cilovlanmaz kortəbiiliklərinə «qəhrəman» qarşıdurmasını inikas etdirməli olan pozitiv, müsbət dəyərləndirmələri daşıyır. Köhnə dəyərlərin təftişi, daşlaşmış stereotiplərin dağıldığı bizim əsrdə mədəniyyətin interpretasiyası və anlaşılması ətrafında formalaşmış xürafatçılığın da yenidən nəzərdən keçirilməsinin vaxtı çatmışdır. Əsrlər boyu hökmranlıq etmiş mədəniyyət tipi, bəşəriyyəti təhdid edən çoxsaylı fəlakətlərin meydana gəlməsi ilə birbaşa əlaqəlidir. Ayrı-ayrı dövrlərdə formalaşan mədəniyyət sistemi ağrılı artım, tənəzzül və anomal inkişaf mərhələsini yaşayır.

Lakin mədəniyyət haqqında köhnə təsəvvürlərin ən zərərlisi, onun hələ də insanın dünyanın dəyişdirilməsinə yönəlik maddi və mənəvi fəaliyyəti ilə məhdudlaşan hadisə kimi tədqiq edilməsidir. Halbuki artıq «...XX əsrin birinci yarısında mədəniyyətin maddi, sosial və mənəvi kimi üçhədli üzvlənməsi qəbul edilmişdir. Maddi mədəniyyət dedikdə insanın öz məskunluq mühiti ilə qarşılıqlı münasibətinə, tələbatlarının ödənilməsinə, sonrakı mövcudluğunun təminatına, həyatının texnoloji tərəflərinə aid olan hər şey başa düşülür. Sosial mədəniyyət dedikdə, insanların bir-birinə münasibəti, status və sosial institutlar sistemləri anlaşılır. Mənəvi mədəniyyət dedikdə, həyatın subyektiv aspektləri, ideyalar, ustanovkalar, dəyərlər və onlara yönəlik davranış üsulları nəzərdə tutulur» (**5**). «*Sosial mədəniyyət*» konseptinin tətbiq edilməsinin - sosial və humanitar elmlər strukturunda mücərrəd nəzəri quramaların konkret cəmiyyət (dövlət) üçün inkişaf və mədəni ənənənin qarşılıqlı munasibətlərinin praktikada spesifikasını müəyyənləşdirən aktiv modelə çevrilməsinə əngəl törədən məhdudiyyətləri aradan

qaldıran yeni paradiqmanın yetişməsi haqqında danışmağa imkan verən inqilabi addımdır. Doğrudan da sosial mədəniyyətin vasitəsilə cəmiyyətin maddi və mənəvi mədəniyyətləri müəyyənlik və bağlılıq əldə edir, onlar sosial münasibət və təsisatlar, siyasi və iqtisadi tədqiqatlar sistemində aşkar izlənilməyə başlayır. Həqiqəti desək, yalnız sosial mədəniyyət paradiqmasının cəlb edildiyi halda mədəniyyətin dinamikası və modernləşməni vahid konseptdə birləşdirən sosiomədəni inkişaf modeli praktik məna kəsb edir. Və burada mədəniyyətin, hər bir cəmiyyətin mənimsəməli olduğu fövqəladə vacib anlaşılmasını qeyd etməmək olmaz: «XX əsrin sonlarında ABŞ da formalaşmış zəngin, azad və müxtəlifliyin olduğu cəmiyyətdə *mədəniyyət* sözü seçim ideyası ilə assosiasiya olunmağa başladı» (**6**). Əlbəttə söhbət *azad* seçimdən gedir.

Azacıq sonra F. Fukuyamanın tədqiqatı timsalında biz bu məsələyə qayıdacayıq, hələlik inkişafın sosiomədəni «ölçüsünü» təsvir edən M.Veber ideyalarının Azərbaycana necə tətbiq olunmasını nəzərdən keçirək.

***

Veber qərb liberal sisteminin əsasını qoymuş «protestant etikasını» tədqiq edib. Nəinki liberalizmin fundamental ziddiyyətləri və zəifliyinin aşkarlandığı dünyada yaşayan, həm də sistemli böhrana oxşar olan misilsiz resessiya zonasına daxil olan Azərbaycanla bağlı vəziyyət necədir? (**7**). Azərbaycan ərazisində təqribən 30 etnos və xalqın nümayəndələrinin yaşamalarına baxmayaraq, türk əhalisinin üstünlük təşkil etdiyi ölkədir. Konfessional çoxluq – şiə müsəlmanlardır, lakin qeyri-rəsmi hesablamalara görə sünnülər əhalinin 30-40 faizini təşkil edir. Həmçini Azərbaycana, bütövlükdə erkən industriallaşma və sovet ateist irsinin gerçəklikləri ilə determinləşmiş fövqəladə sekulyarizasiyasının miras qalması xasdır, ona görə də Azərbaycanın sosiomədəni inkişafı üçün tamamilə «dini» modelin seçilməsi

qəbuledilməz oldu. Bu gün ölkə qəribə «Şərq - Qərb» simbiozu ilə işarələnmiş inkişaf yolunu nümayiş etdirir.

Dövlət və cəmiyyətin xarakteristikalar spektrini genişləndirmək mümkün olsa da, aydındır ki, onların bayanlananları, xalqın müstəqillik əldə etdiyi dövrdə suveren dövlətçilik binasının yüksəldiyi özülün - milli özünüdərkin əsasını təşkil edir. Bizdə müstəqilliyin əldə edilməsi ilə totalitarizmin iflası və demokratiyaya keçid eyni vaxta təsadüf edir, ona görə də milli özünüdərk Azərbaycanda hüquqi dövlətin və vətəndaş cəmiyyətinin əmələ gəlməsi və inkişafının spesifikası ilə dumanlanır. Aktual milli özünüdərk hal-hazırda hökmran olan siyasi ab-havanın təsiri altında modernləşir.

Etnos, onun yerliçilik və regionçuluq fenomeninə doğru inkişafı ilə birlikdə inkişaf edən iyerarxik münasibətlər və klançılıq strukturu ənənəvi icmanı formalaşdırır.

Millət bütün insanları bərabərhüquqlu vətəndaş kimi nəzərdə tutan dövlətdə formalaşır. Bununla əlaqəli belə bir sual meydana çıxır: Azərbaycan millətinin formalaşma prosesi bitibmi? Xatırladaq ki, biz mədəniyyət deyil, siyasi terminlərlə cavab almaq istəyirik, və bu halda o inkaredicidir: nəinki bütün etnoslar, hətta sayca üstün etnos da millətə konsolidasiya olmayıb, dövlətçiliyin formalaşması bitməyib, hüquqi dövlət və vətəndaş cəmiyyətinin inkişafından isə danışmağa dəyməz. Beləliklə siyasi tarixin subyekti olan Azərbaycan milləti formalaşma mərhələsindədir, bu isə onu belə vəziyyətin bütün müsbət və mənfilikləri ilə birlikdə «gecikmiş millətlərə» aid edir (burası da var ki, əvvəllər SSRİ tərkibində olmuş xalqların böyük əksəriyyəti kimi). Sonuncu bizdə nə üçün hələ də milli özünüdərk konsepsiyasının olmamasını, həm də əsrin əvvəllərində məşhur olan «türkçülük, islam, modernləşmə», modelinin belə bir konsepsiyanın əsası kimi götürülə bilməməsini qismən izah edir. Bu milli deyil, Azərbaycan dövləti və cəmiyyətinin müasir siyasi və mədəni vəziyyətini bütövlükdə özünə hopdura və şəxsiyyətin vətəndaş olaraq suverenliyini praktikada gerçəkləşdirə bilməyən etnik modeldir.

Başladığımız məqam üzərində dayanaq və müstəgilliyin möhkəmləndirilməsinə doğru hərəkitimizi davam etdirək. Bizim yeni milli layihəmiz XX əsrin sonunda yaranır və əsasən gərb siyasi dəyərləri ilə formalaşan geopolitoloji məkanda gerçəkləşir.
Eyni zamanda azərbaycanlılar, totalitar diktaturadan demokratiyaya, planlı iqtisadiyyatdan bazar iqtisadiyyatına unikal keçid şəraitində şərq (və sovet) mentallığı ifadə olunmaqla millət kimi formalaşır. Azərbaycanda tarixən, həmçini sosializmin son onilliklərində dövlət və hakimiyyət ənənəvi olaraq iqtisadi, sosial və siyasi münasibətlərin formalaşmasına həlledici təsir göstərmişdir. Sovet totalitarlıq və iyerarxiyalığı, mərkəzləşmiş, bəzən də şəxsləndirilmiş hakmiyyətin bütün sosial strukturlarını özünə tabe edən sərt təşkilatlanmış idarə etmə sisteminin formalaşmasına gətirmişdir. Bu sistemin dağılması içtimai strukturların destabilizasiyasına, mədəni şokun törətdiyi miqyasda cəmiyyətin sürətlə təbəqələnməsilə sonuclanmışdır.
Başqa cür də ola bilməzdi, axı biz hamımız - yalnız demokratiya libasını əynimizə yoxlayan, xarici formanın daxili məzmundan vacibliyinə səmimiyyətlə inanan totalitarizmin övladlarıyıq. İndi bu yanılmalar həm daxili anlama, həm də zahiri məcburiyyətlə dəf olunur.
Milli özünüdərk qarşısında dayanan böyük problem onun marqinallığın dəf edilməsidir. Ziddiyətlidir, Azərbaycən mədəniyyəti xarici təsirdən bütün yaxşıları milli ənənəyə uyğunlaşdırmaqla özündə sintez edə bilir, lakin mədəniyyətin belə plastikliyi siyasi kamilliyin inkişafına sanki mane olmuş və müstəqil dövlətə doğru hərəkəti çətinləşdirmişdir. Azərbaycan mədəniyyəti imkan daxilində «formaca milli, məzmunca sosialist» sovet ikiləşdirmə şablonuna muqavimət göstərmişdir, eyni zamanda zərərli siyasi sistem fasiləsiz olaraq rus siyasi - ideoloji leksikonu milli dilə həkk etdirməyə və onu mədəniyyətə pərçim eləməyə çalışmışdır. Buna baxmayaraq, demək olar ki, bütün azərbaycanlıların sanki dəriyə çevrilmiş sosialist libasını heyrətləndirici sürətlə kənara atması bütün bunların ciddi inam yox, özünəməxsus ayin olmasının göstəricisidir. Bu gün hökmran

qərb siyasi doktrinası, və ruscanı uğurla sıxışdıran ingilis dili ilə bağlı oxşar mənzərənin tezliklə müşahidə olunma təhlükəsi varmı?

Məlumdur ki dövlətçiliyin yoxluğu sırf dil birliyinə gətirir, ona görə də dilin statusunun bərpası uğrunda mübarizə, müstəqilliyə aparan bütün milli hərəkatlar üçün labüd mərhələdir. Lakin müstəqillik əldə edildikdən sonra dilin milli ünsiyyət və dövlətçiliyin gerçək ünsürünə çevirilməsi üçün o, yeni siyasi məzmunla tamamlanmalıdır - o vətandaş cəmiyyəti və hüquqi dövlət dili olmalıdır. Xarakterikdir ki, Türkiyədə latın qrafikasına keçilməsilə yanaşı əhaliyə doğma dildə dünya siyasi, iqtisadi, fəlsəfi və bədii ədəbiyyatın ən gözəl nümunələri ilə tanış olmaq imkanı verən tərcümə inqilabı gerçəkləşir. Bu sırf siyasi metoddan heç də az olmayaraq, bizdən daha çox etnoslardan ibarət türk millətinin konsolidasiyasına yardımcı olmuşdur.

«Azərbaycanlılar», «Azərbaycançılıq» terminləri - tarixi inkişafın nəticəsidir, bu əxlaqi və mənəvi mövqedən müzakirə edilməyən, yalnız qəbul edilməsi gərəkən faktdır: buna, həm də müstəqilliyə bizi tarix gətirmiş və həyatımızın gerçəkliyinə çevirmişdir. Lakin bu terminlərin Azərbaycanın sosiomədəni inkişaf modelinin konstruksiyalarının daşıyıcısına çevrilməsi, hələ ki, terminoloji müzakirə çərçivəsindən kənara çıxmayan azərbaycançılıgın «anatomiya və fiziologiyası» geniş müzakirələr və tədqiqatlar tələb etməsi tamamilə başqa məsələdir. Bununla belə aydındır ki, bu Azərbaycan vətəndaşlarının onların milli, konfessional və yaxud istənilən digər identikliyindən asılı olmayaraq hüquqlarının bərabərliyinin konstitusion möhkəmləndirilməsi əsasında cəmiyyətin böyük əksəriyyəti üçün məqbul siyasi konsolidasiya formasıdır.

Dinin Azərbaycanın dünyəvi dövlətçilik sistemində yeri və cəmiyyətdə rolu haqqında yeni, daha geniş müzakirələr lazımdır. İlk baxışda hər şey sadədir: din siyasətə deyil mədəniyyətə inteqrasiya olunmalıdır, o mədəni ənənəni rəngarəng etməli, mənəvi amil və əxlaqi dəyərlər normasına çevrilməlidir. Praktikada isə biz yerli islam dəyərlərinin sosiomədəni inkişaf modelinə plastik,

üzvi inteqrasiyası kimi fövqəladə mürəkkəb məsələ ilə üzləşirik. Deməli bizə müasir dövrün təhdidlərinə və inkişafın gerçəkliklərinə uyğun «islam protestantizmi» modeli lazımdır. Və bu Azərbaycan üçün heç də təzə məsələ deyil, onunla hələ Mirzə Fətəli Axundov məşğul olub. Axundov (əsərləri şahidlik edir) ilk şüurlu və ardıcıl islam islahatçısı, nəzəri də olsa ilk islam «protestantı» olmuşdur. Onun «islam protestantizmi» tamamilə aşkər və bu gün hətta o qədər inqilabidir ki, onun üzərindən sükütla keçirlər: «İslam dini yalnız o halda möhkəm və uzunmüddətli ola bilər ki, ona etiqad edənlər elmin köməyilə dinin mahyyətinə nüfuz etsinlər və bilsinlər ki, o nədir, ona hansı zərurət var və o hansı formada olmalıdır? O zaman onda dəyişikliklər və islahatlar aparıla bilər, onda bəzi yüngül ayinlər, zəruri dəyişikliklər edilməklə xalq hüquqlarına aid bəzi qərarlar saxlanılar, onda ölüm hökmü, bədənin şikəst edilməsi və umumiyyətlə ilahi səltənət nəfinə qoyulmuş bütün ağır ayinlər ləğv edilməli, Avropa və Amerika protestantları kimi, digər millətlərdən fərqləndirmək üçün yalnız islamçılıqda protestant adlandırılmalı» (**8**).

Etiraf etmək lazımdır ki, müasir islam gerçəklikləri tamamilə ziddiyyətlidir. Onlar, dünya islamının öz siyasi, iqtisadi və sosiomədəni transformasiyasını artıq başa çatdırdığını etiraf etməyə imkan vermir, lakin daha aydını odur ki, bu proses tamamilə kritik «bifurkasiya» nöqtəsinə yaxınlaşmışdır, bundan sonra isə, islamın əvvəlki, XIX-XX əsrlərin qovuşağındakı «bifurkasiya dayanacağı» ilə şərtlənən nəticələrdən daha kəskini gözləniləndir. O zaman islam özünün Maarifçilik dövrünü yaşamış, Qərbə «yetişməyə» imkan verən modernləşmə layihələri ilə maraqlanmışdır. İslamın bugünkü, tarixi inkişaf və təcrübənin bütöv qatları üzərindən keçən inkişaf dövrü özünün identifikasiyasını tələb edir, müəyyənləşdirmək zəruridir ki, nəyə görə bəzi müsəlman ölkələri dünyadakı dəyişikliklərə hansısa transformasiyalarla cavab verməyə cəhd göstərir, digərləri - onları rədd etməyə çalışır, üçüncülər isə çaşqınlıq vəziyyətində, yol ayrıcında qalırlar; müsəlman dünyasının mənzərəsi nəyə görə ifrat ziddiyyətli

təmayüllər nümayiş etdirir: demokratikləşmə cığırına cəsarətsiz addımlardan tutmuş radikal əhval-ruhiyyələrin spontan gurultusuna qədər.
Bu günə qədər islam fikri üç əsas nöqteyi-nəzəri hazırlamışdır:
a) mühafizəkar yönümlü ənənəviçiliyə söykənməklə müsəlman cəmiyyətinin vəziyyətinin sarsılmazlığı;
b) fundamentalizm və radikalizmə söykənməklə «ilkin» islama qayıdış (minimum), imkan yaranarsa bütün dünyanın islamlaşdırılması;
c) liberal-demokratik dəyərlərə söykənməklə Quranın yeni təfsiri hesabına islamın modernləşməsi.
Üçüncü istiqamət bir qədər fəallıqdan sonra bu gün gerçəklik və fundamentalistlərin zərbələri altında praktiki olaraq məhdudlaşdırılır. Lakin onun yerini tədricən, neftin qərb rifah göstəricilərinə çatmağa imkan verdiyi müsəlman ölkələrində yaranan yeni cərəyan tutur.
İslamın daxili potensialına müraciət də həmin istiqamətdə gedir, onun təsiri altında ümumi prinsiplər əsaslandırılır. Məsələn, Küveytdə bu istiqamət, praktiki olaraq dövlət səviyyəsində inkişaf edir, burada vəqflər nazirliyinə müasir islam dünyagörüşünün əsasını, Quran ayələri və Məhəmməd Peyğəmbərin buyurduğu: «Bütün şeylərdə ən yaxşısı ortalıqdır» sünnəsinə əsaslanan mötədillik prinsipinin təşkil etdiyini isbatlamaq tapşırılıb. Bu gün Küveytdə vahid «Mötədillik - həyat tərzidir» doktrinası yaradılmışdır, ona görə «mötədillik - ölçüb-biçilmə, sadəlik, hər bir ifratçılıqdan uzaqlaşma, məsələn həm ifrat praqmatizmdən, həm də gerçəklikdən qopmuş idealizmdən uzaqlaşma, çoxdan köhnəlmişi kor-koranə saxlama, həm də daimi dəyişikliklərə cəhd etmənin qəbul edilməzliyi kimi başa düşülür» (L.R.Sükiyaynen).
Biz Azərbaycanda dinamik və sabit inkişafa kömək edən məxsusi «etikanı» formalaşdırmalıyıq. Lakin bu zaman yeni mədəni özünüidentikləşdirmə, Yaponiya və bir sıra Cənubi-Şərqi Asiya ölkələrində olduğu kimi, yəni modernləşmənin çoxsaylı risk və təhlükələrinin aradan qaldırılmasına yardımcı olan məxsusi ənənə formasında qərb siyasi dəyərlərinin mənimsənilməsinə kömək

etməlidir. Qərb politoloji terminologiyasında bu proses belə göstərilir: «Müasir liberal dövlətin əsaslandırılmasına zəmin belə bir təsəvvür idi ki, hökümət siyasi dünyanın maraqlarına uyğun olaraq din və ənənəvi mədəniyyət tərəfindən hansısa əxlaqi tələbi dəstəkləməyəcək. Kilsə və dövlət bir-birindən ayrılmalıdır; son məqsədlər və yaxud xeyirin təbiətinə aid daha vacib əxlaqi və etik məsələlərə dair rəylər plüralizmi zəruridir. Əsas dəyər tolerantlıq olmalıdır. Əxlaqi konsensusun yerini siyasi nizamı təmin edən aydın qanun və ictimai institutların tutması fərz edilir» (**9**).

Tarixin dönüş məqamlarında mədəni ənənədən, həyat fəaliyyətinin yeni şəraitə adaptasiya forması kimi istifadə olunur. Bu ayrı-ayrı respublikalarda tam fərqli post-sovet mühitinə qərb demokratiya prinsiplərinin birbaşa tətbiqi cəhdlərinin uğursuzluğa düçar olmasında xüsusilə aydın görsənir. Bir də ki, bu prinsiplər Qərbin, indi də bir sıra Şərq ölkələrinin özündə, hansısa universal «demokratiya formulu» əldə edilməsi üçün kifayət qədər geniş və sərbəst traktovka edilir. Millətin formalaşması və onun özünüdərki yalnız modelləri milli-mədəni forma daşıyan hüquqi dövlət və vətəndaş cəmiyyətinin qurulması yolu ilə mümkündür. Deməli, mədəni ənənə, mədəniyyət və dünyada onun haqqında təsəvvürlərin ümumi dəyişmə dinamikasından çox şey asılıdır.

***

Bəs Azərbaycan mədəni ənənələrinin xüsusiyyətləri necədir?

Etiraf etmək lazımdır ki, Azərbaycan içtimai şüurunda bədii refleksiya hələ də nəzəri refleksiyanı üstələyir, mədəniyyət dünyası hələ də siyasət dünyasını kölgədə qoyur, yeri gəlmişkən bütün dünyada tarixi inkişaf ədəbiyyatdan fəlsəfəyə və ondan gerçək həyata, siyasətə özünüdərk hərəkatı ilə dəstəklənmişdir. Bizim müasir problemlərimizin əksəriyyəti nə bədii, nə də ki, fəlsəfidir, onlar siyasidir, çünkü biz gerçək siyasət dünyasında həyata müqavimət göstəririk.

19-20 əsrlər Azərbaycan üçün ona görə əlahiddə əhəmiyyət kəsb edir ki, onlardan birincisinin ikinci yarısında etnosdan, xalqın formalaşmasının başlanğıcını müəyyənləşdirən Azərbaycan cəmiyyətinin həyat fəaliyyətinin yeni sosiomədəni modeli yaranmağa başlayır. Cəmiyyətin sosiallaşma və siyasiləşmə prosesi kimi bu proses də sovetlər zamanı suni şəkildə dondurulur, ona görə də bu gün etnosdan birbaşa millətə yeni keçid prosesi gedir, bir az suni prosesdir, çünki ötən əsrin əvvələrindəki xalqı formalaşdırmış tarixi situasiya artıq dəyişmişdir. Azərbaycanlıların da aid edildiyi qərb politologiyasının termini olan «geçikmiş xalqlar» - inkişaf etmiş gərb ölkələrinə aramsız və uğursuz çatmağa çalışırlar.

Biz mədəniyyətimizin, dövlətçiliyimizin, mentallığın dayaq, hesab nöqtəsini tarixdə itirmiş, ya da ki, hələ tapmamışıq, bu o demək deyil ki, bu nöqtə ümumiyyətlə yoxdur, əksinə onlar lap çoxdur və biz onların nizamlanma sistemi üzərində dayana bilmirik. Bizim son yüz ilimiz tarixi baxımdan az ya çox dərəcədə aydındır, lakin bədii və fəlsəfi refleksiyaya məruz qalmayıb, duyulmayıb. Onlarda orta əsrlər, kapitalizmin doğuluşu və dönüşü, sosializm dövrü (o cümlədən həm də yeni feodalizm kimi), əsrin əvvəllərinə kvazi-qayıdış, o dövrlərin bütün ağır problemləri və sınaqları, bugünkü keçid zamansızlığı qovuşmuşdur. Bizim 1000-illiyimiz - bu mif tullantıları, tarixi məlumat parçaları, inkişaf dağınıqlıq və avtonomluğu, nəinki fəlsəfi, heç bədii refleksiya ilə də qavranılmayıb. Lakin sual yaranır: ona görə belə olub ki, nəsr refleksiyası vacib deyildi və yaxud fəlsəfə, mədəniyyətin özgə tarixi üzərində refleksiya edən kosmopolitik qalığı olub? Bizim fikrimiz tez-tez belə bir dairə üzrə hərəkət edir: «özgədə» - «özünkünü» axtarmalı, «özünkünü» - «özgəyə» gətirməli.

Bu gün yeni problem - qloballaşma və ondan Azərbaycan üçün yaranan kiçik plyus və böyük minusları ilə birlikdə meydana çıxır. Texnokratik dalga bizi bir anda mexaniki yaddaş dünyasına ata bilər, lakin tarixi yaddaş olmadan orada mövcudluq mümkündürmü?

Dövrünə dözən sovet ziyalıları heç də xalqın milli inkişaf məsələlərini irəli sürməyə qadir ziyalısı ola bilmədi, o nə bədii, nə də fəlsəfi hərəkata başçılıq etmədi, o heç də siyasət dünyasına daxil ola və xalqı öz ardınca oraya apara bilmədi. Bizə «yeni» ziyalılar lazımdır mı və bu mümkündürmü? Ziyalıların tapşırığı «sadədir»: azərbaycanlılara dövlətçilik hissini, siyasətə marağını formalaşdırmalı, onları ailədən, həm azərbaycan milləti, həm də dövlətçiliyin formalaşması yalnız orada mümkün olan cəmiyyətə çıxarmalıdır (heç də qaçırmamalıdır). Deməli cavab mənfidir, belə ki köhnə ziyalılar sovet insanı dünyasının yoxluğa gedişi ilə birlikdə aradan çıxır. Görünür, qarşımızda əvvəlcə yeni ziyalılar elitasını formalaşdırmaq, sonra - millətin əməlgəlmə məsələsi dayanır. Köhnə, əsrini yaşamış ziyalıların günahı - həyatdan «dönüklük», hər şeydən qapalılıq, həyat həqiqətindən davranış etiketləri arxasında gizlənmək çəhdləridir. Gerçəkliyin «təhtəlşüuri» mənimsənilmə sahəsindən ziddiyətlərin dərkolunmuş dünyasına yüksəlmək lazım gəlir. Gerçəkliklə toqquşmalı, öz taleyinin gözlərinə dik baxmalı.

Amma hələ ki, bizim üçün təriqətçi avtonomluq, mədəniyyətin həyatdan kənarlaşması, onun plastikliyi şəxsi bədii ənənədə yad modelləri işləməyə məcbur etmək bacarığı xarakterikdir. Mədəniyyəti gah dahiliyə, gah da səriştəsizliyə düçar edən hansısa transsendental əbədiyyət. Məlumdur ki, gerçək zaman və məkan - əbədiyyət üçün qapalı kateqoriyadır, ona görə də Azərbaycan mədəniyyətin xronotop modeli sosiallaşmayıb (onda hələ köhnəlik ünsürləri çoxdur). Onu yalnız bütöv kim başa düşmək olar, ona görə də ümumiləşdirici işlər olmadan, o təhlil üçün sadəcə qapalıdır. Vəziyyəti dəyişmək üçün təsvirçilikdən imtina, refleksiyaya keçid, fikir və fəaliyyət azadlığı zəruridir. Mif çərçivəsindən kənara çıxmaq lazımdır, insan - özünü və mədəniyyətini qoruyan vətəndaş, xalq - millət olmalıdır.

Yeni ziyalı elitasının missiyası - ədəbiyyatı fəlsəfə ilə birləşdirməli, yad olana daimi əsaslanmadan imtina etməli, mənəviyyatlı olmalı, müasir mif və eposlar yaratmağa son qoymalı, özünə həqiqəti söyləməli, «ədəb pərdəsini» yığışdırmalı, öz-

özünü oğurlamağa və bu zaman milli mentallığın oğurlanmasına haqq qazandırmağa son qoymalı, tarixdən qorxmamalı, Azərbaycan dilini həm anlayış sistemi, həm də siyasət və sosiumun kommunikativ sistemi kimi inkişaf etdirməli, yalnız Bakını Azərbaycan hesab etməyə son qoymalı, Azərbaycana, onun tarix və xalqına vahid baxışı formalaşdırmalı, xalq və millət kimi qalmaqla bəşəriyyətlə birlikdə irəliyə hərəkət etməli.

Mədəniyyətlərə yanaşmada plüralizm təkcə elm və mədəniyyət deyil, həm də müəyyən sosiomədəni norma və dəyərlərin təzahürü, özlüyündə mədəniyyət fenomeni olan siyasət və ideologiyada da yeni dövrün başlanmasının əlamətidir. Ona görə də keçid dövrünün cəmiyyət və dövlətlərinin müasir siyasi və sosial transformasiyası yeni mədəni rolun hazırlanmasına cəhd kimi qiymətləndirilməlidir. Bu yeni mədəni rola, intellektual konsepsiyaları həyata investisiyalandırmağa qadir siyasi elita da hazır olmalıdır.

***

İndi isə yuxarıda bəyanlanmış, amerikalı tədqiqatçı F. Fukuyamanın əsərlərində təqdim olunan "Böyük Parçalanma" fenomeninin tədqiqinə qayıdaq. İnkişaf etmiş Qərb ölkələrində bu dövr ötən əsrin 60-90-cı illərini əhatə etmiş və bu ölkələrin industrial cəmiyyətin dəyər və normalarının total təftişə məruz qoyan postindustrial inkişaf dövrünə keçidini bildirmişdir. Böyük Parçalanmaya daha səciyyəvi olan neqativ nəticə sosiomədəni inkişaf modelinin böhranı ilə şərtlənən və əxlaqi relyativizmin dinamikası ilə güclənən sosial problemlərin artmasıdır. Fukuyama qeyd edir ki: «Texnoloji innovasiyalar üçün «heç bir hüquq» tanımaq istəmiyən cəmiyyətlər, cinayətkarlığın artması, ailələrin dağılması,.... vətəndaşların ictimai həyatda iştirakdan imtina etməsi ilə bağlı fərdi davranışın bir çox formaları üçün elə həmin «heç bir hüdudla» da toqquşurlar» (**10**). Belə görünür ki, bu inkişaf etməkdə olan ölkələr üçün yaxşı xəbərdarlıqdır.

Mövcud situasiyanın təhlili üçün Fukuyama ona qədər hazırlanmış, lakin bir qədər forması dəyişdirilərək «....qruplar

üzvlərinin bölüşdüyü və bu qruplar daxilində əməkdaşlığı mümkün edən qeyri-formal dəyər və normalar toplusu» (**11**) kimi təsvir etdiyi «sosial kapital» konsepsiyasından istifadə edir. Eyni zamanda müəllif dəqiqləşdirir ki: «İnsanlar qrupunun ümumi dəyər və normaları qəbul etməsi özlüyündə sosial kapital istehsal etmir, ona görə ki, dəyərlər yanlış da ola bilər» (**12**). Sosial kapitalın vacib mənbəyi qismində ailə (**13**), o cümlədən müxtəlif məsələləri həll etməyə borclu olan fərqli təşkilat və insanlar birliyi götürülür.

Müzakirə edilən termini daha yaxşı anlamaq üçün, burada kiçik haşiyə çıxaq. Bir vaxtlar təşkilati nizam haqqında təsəvvürlərə söykənən informasiya nəzəriyyəsi, sistemin dezorqanizasiya ölçüsü və onun enerji ehtiyatlarının səpələnmə dərəcəsi - entropiya anlayışına qarşı dayanmalı olan negentropiya anlayışını (Leon Brüllien) diskursa daxil etmişlər. Sosial münasibətlər dünyasında analogiyalar aparmaqla söyləmək olar ki, sosial kapital - sosium qarşısında yaranan problemləri dəf etməyə qabil cəmiyyətin «potensial enerjisi» , «sosial negentropiyadır». Bax bunun üçün, Fukuyamanın fikirlərinə görə sosial kapital - hansısa qrupların ideya və maraqlarının inkişaf və təşkilinə yardımcı olan etibar və sosial şərikliyin əlaqəsidir. A.Tokvilin təyini daha sadədir - bu «birləşmək incəsənətidir» (bu gün «özünütəşkilatlama» demək daha dəqiq olar), ona görə də o, dövlətlə qarşılıqlı münasibətlərdə özünüidarəetmə ideyalarına tərəfdar olan vətəndaş cəmiyyəti ilə sıx əlaqəyə malikdir.

Fukuyamanın statistik materiallardan geniş istifadə əsasında gəldiyi, Böyük Parçalanmadan Japoniya və Cənubi Koreya kimi dövlətlərin bütövlükdə qaça bilməsi və bunun modernləşmə və postindustrial inkişaf proseslərində mədəniyyət amilinin rolunun göstəricisi olması nəticəsi daha vacib görsənir.

Tarixən idarəetmə nəzəriyyəsi, daha doğrusu cəmiyyətdə (dövlətdə) nizamın dəstəklənmə və təşkili nəzəriyyəsi bir məhsuldar sxemi təklif edib - hakimiyyət münasibətlərinin iyerarxiyası, lakin son zamanlar o, sistem elementlərinin digər əlaqə tiplərinə («şaquli» əvəzinə «üfuqi») və elementlər arasında informasiya

mübadiləsinə əsaslanan yeni şəbəkə sxemi ilə tamamlanır. Sinergetik yanaşma rakursunda şəbəkələr (iyerarxiyadan fərqli olaraq) qeyri - iyerarxik metodlarla nizamı törədən spontan özünütəşkilatlandırma bacarığına malikdir.

Bu idarəetmə tipləri arasında fərqi göstərən Fukuyama yazır: «Sərt nümayəndəli təşkilatların koordinasiyalı probleminin digər həlli, hansısa mərkəzləşmiş hakimiyyət tərəfindən yaradılmayan, yalnız desentralizasiyalaşmış agentlərin fəaliyyəti nəticəsində meydana gələn spontan nizam forması - şəbəkədir. Şəbəkələrin nizamın yaradılmasına gerçəkdən müvəffəq olması üçün, onlar labüd şəkildə formal təşkilatlar arasında yer tutan qeyri-formal normalardan, başqa sözlə desək «sosial kapitaldan» asılı olmalıdırlar (**14**).

Lakin, idarəetmədə şəbəkə sistemlərinin rolunu etiraf edən Fukuyama haqlı olaraq qeyd edir ki, gələcək onların iyerarxik sistemlərdə rasional tamamlanmasını dəstəkləyəcək, «Əvvəla biz şəbəkələr və onların əsasında dayanan sosial kapitalın mövcudluğunu özlüyündə nəzərdə tutulmuş hesab edə bilərik, onlar harada mövcuddurlarsa iyerarxiya yeganə mümkün təşkilat forması ola bilər. İkincisi, iyerarxiya təşkilatın qarşısına qoyduğu məqsədlərə çatmaq üçün daha çox funksional zəruridir. Və üçüncüsü, insanlar sövq-təbii iyerarxik təşkilatlanmağı *xoşlayırlar*» (**15**).

Təfsilatına varmadan qeyd edək ki, bizə Azərbaycanda yeni sosial kapitalın formalaşmasının təməlini hansı dəyər və normaların təşkil edə biləcəyini, bu prosesdə nəyi hakimiyyətin idarəedilməsində iyerarxik sistemə qurban verməyin lazım gəlməsini və nəyi vətəndaş cəmiyyətinin özünütəşkilatlandıran şəbəkələrin öhdəsinə buraxmağı müəyyənləşdirmək lazımdır. Bundan əlavə Azərbaycanda «Böyük Parçalanmanın» hansısa variantının nə vaxtdan gerçəkləşməyə başladığını müəyyənləşdirmək lazımdır. Azərbaycan tarixən bir neçə oxşar mərhələ yaşamışdır, onlardan sonuncusu ölkənin Rusiya tərəfindən müstəmləkələşdirilməsi, müstəqil ADR-nin təsisi, bolşevik çevrilişi, XX əsrin sonlarında suverenliyin əldə edilməsi

dövrünə təsadüf edir. Bizim sonuncu Böyük Parçalanma daha çox qlobal və dramatik görsənir (**16**).

***

Bəşəriyyətin köhnə «klassik» mənzərəsini darmadağın edən qloballaşma planeti fəthində daha çox XX əsrin sonuncu rübündə start götürmüş yeni metodoloji ustanovkalara əsaslanır. Bu və sonrakı dövrlərdə bəşəriyyətin mənəvi və mədəni axtarışlarının ümumi vəziyyəti dünyagörüşü səviyəsində, dünyanın ənənəvi klassik mənzərəsini aşılayan postmodernizm konsepsiyasında birləşir. Doğrudan mədəniyyət elm, fəlsəfə, bütün bəşəriyyət postmodern vəziyyətini yaşayır. Yeni «həyat fəlsəfəsinin» problemlər dairəsi çox maraqlıdır: bilik, elm legitimdirmi (J. F. Liotar), onlar demokratiyadan uzaq adi hakimiyyət münasibətləri iyerarxiyasına qoşulubmu (M. Fuko) və birdə insan gerçəklik yoxsa «simulyakrlarla» iş görür (J. Bodriyar); bədii və hətta elmi mətnlərin dekonstruksiyası zamanı nəzəri fikri hansı cansıxıcı nəticələr gözləyir (J. Derrida), bəs biz təhtəlşüur fenomenini düzgünmü anlayırıq (J. Lakan) - budur, yeni dövrə aid problem və sualların heç də tam olmayan siyahısı.

Belə baxış rakursunda dünya, insan tədricən yox olur, obyekt və subyekt daha kommutasiya olunmur. Ənənəvi insanın yox olması və ya həyatın simulyasiyalarına uyğunlaşmalı olduğu dünya nə ilə yeni deyil? İnsan, həyata davam etmək üçün özündə subyekt, fərd, persona, şəxsiyyəti öldürməli, bir sözlə dünyanın vəhdətinə uyğun (bu postmodernizm tərəfindən inkar olunur) vahid başlanğıcın dağıdılmasını öz üzərinə götürməlidir.

Məgər «dəqiq» elmlərin anası olan fizika, klassik dünyagörüşünün iflasından sonra predmetlər fizikasından münasibətlər fizikasına keçmədimi? - deyə postmodernistlər sual verir. Elə isə nəyə görə insan sosiologiyası münasibətlər sosiologiyası ilə əvəzlənməsin? Axı gerçəklikdə biz, lokal tarixi - mədəni hadisələrin formalaşdırdığı bir sıra bir-birindən fərqlənən identikliklərə malikik. Madam ki belədir, onda postmodernin yeni «subyekti» özü haqqında nəyi, daha dəqiqi həqiqi nəyi bilməyi

bacarar, o özünü nə qədər «dərininə» «oxumağa» qadirdir? Praktiki olaraq *heç nə*.

Beləliklə postmodernizm maraqlı mənzərəni formalaşdırır: gerçək dünya əvəzinə hər bir nüvəsi mərkəz kimi nəzərdən keçirilə bilən (lakin olmayan!) hansısa sonsuz münasibətlər şəbəkəsi.

Əlini yelləyib vidalaşan monizm dünyanın vahidliyi erasının bitdiyini bəyan edərək, yolu mühakimələrə qədər hər şeyi yeyən və ovlayan, bəşəriyyətin maariflənmiş mövcudluğunun universallığı və rasionallığına hücum edən, kamilliyə iddialı olan bütün sistemləri dağıdan plüralizmə verir. Bu sistemləri çıxdıqda isə, yeri gəlmişkən deyək ki, bütöv heç nə qalmır! Və ümumiyyətlə rədd olsun iyerarxiya (fəlsəfədən siyasətə qədər hamısı)! Totalitarizmin istənilən növü ilə mübarizə aparan, mədəni plüralizm və hər bir fəlsəfi və elmi doktrinaların bərabərhüquqlu olmasını etiraf edən xalis demokratiya.

Təbiətə örtülmüş şəbəkə sosium üçün də hazırdır, indi artıq təsisat və təşkilatlar deyil, onlar arasında şəbəkənin təqdim etdiyi münasibətlərin zənginliyi vacibdir.

Postmodernizm nəzəri ustanovka və fəlsəfənin metodologiyasından sürətlə gündəlik praktika və siyasətin dəyərli dominantına çevrilir. Lakin əgər fəlsəfi postmodernizm gerçəkdən demokratikdirsə, dəyər və metodologiyalar plüralizmini real müdafiə edirsə, siyasi planda isə postmodernizm əgər tərəfgir deməsək də daha seçicidir. Bütün mədəniyyət və dinlərin dəyərlərinin, multikulturalizm plüralizminin, fəlsəfi antropologiyanın postmodernist ustanovkalarının demokratik etiraf epoxası «sivilizasiyaların toqquşması» konsepsiyası ilə «uğurla» tamamlanan qloballaşmanın başlaması ilə təftişə məruz qalmağa başlayır, 2001 11 sentyabrdan sonra isə onlar yenidən sərt müzakirə edilmə təhlükəsi altındadır. Və bu da heç də təsadüfi deyil, belə ki, siyasət postmodernizmdə yalnız onun həmləvər ruhuna uyğun gələni götürür.

Postmodernizm epoxası humanitar tədqiqatlarda - onları inqilabiləşdirmişdir deməsək də - dərin iz buraxmışdır. Belə ki, XX

yüzilliyin ortalarından ayrı-ayrı fənlər çərçivəsinə sığmayan həm təbii-elmi, həm də humanitar xarakterli biliklərin geniş sahələrini əhatə etməyə iddialı olan yeni cərəyanların formalaşması başlamışdır. Bu cərəyanlar eyni zamanda metodoloji, dünyagörüşü və ümumfəlsəfi problemlərə toxunur. Onlar qısa müddət ərzində sivilizasiyanın formalaşdırdığı dünya haqqında donmuş təsəvvürlərə və insanın idrak tərzinə əhəmiyyətli dəyişikliklə etmişdir. Belə cərəyanlara qlobal və sosial ekologiya, sinergetika, sülh mədəniyyəti, gender, qlobalizm nəzəriyyəsi, «canlı» tarix konsepsiyası, qeyri-rəsmi hərəkatlar nəzəriyyə və praktikası və s. aid etmək olar. Bütün bu cərəyanları demokratiyaya yeni baxış birləşdirir, çünki onlar özləri demokratik prinsiplərin «ifadəçiləri» olmuşlar, belə ki, bütünlüklə plüralizm metodlarına və dunyaya postmodernist baxışlara əsaslanırlar. Bununla yanaşı onlar insanı yaradıcı seçim hüququndan məhrum edən totalitar və avtoritar təfəkkürün məhdudluq və darlığını çox gözəl nümayiş etdirirlər. Bu cərəyanlar məcmu halında nəinki təkcə elmdə, həm də sosial həyat praktikasında demokratik prinsiplərin kəsərliyini dayanıqlı vətəndaş cəmiyyətini və sabit hüquqi dövlətin yaranma zəruriliyini, qeyri-formal hərəkatların azadlığını fasiləsiz təsdiqləyən yeni şüur və yeni təfəkkürün əsasını qoymuşlar. Bu cərəyanların metodoloji və dünyagörüşünün xüsusiyyəti münasibətlər və şəbəkələr konsepsiyasıdır. Artıq nəinki nəzəriyyədə, həm də praktikada spontan təşkil olunan bu şəbəkələr struktur və iyerarxik təşkilatları əvəzləyir.

Məsələn, kişi və qadınların mental və emosional ustanovkalarla rollar, davranışlarında fərqləri müəyyənləşdirən mürəkkəb sosiomədəni konstrukt - gender. Yaradıcılarının refleksiyasında gender predmetlik və yaxud əşyavilikdən məhrumdur, daha çox o, cəmiyyətin formal və qeyri-formal şəbəkələrində təqdim olunan cins-rol münasibətlərinin mürəkkəb çulğalaşmasıdır. Gender diskursu tədqiqatçıdan idrakın yuxarıda adları çəkilən bütün yeni cərəyanları üçün xarakterik olan prosessual düşünməyi tələb edir.

Təbii-elmi və humanitar təfəkkür bir nöqtədə - təbiət və cəmiyyətə postmodernist baxışda birləşirlər. Biz mədəniyyət paradiqmamızla ardıcıl yaradılan və dağıdılan dünyada yaşayırıq. Ona görə də İoninin qeyd etdiyi kimi, müasir cəmiyyətdə itctimai proseslərin obyektivlik və öncədən müəyyənləşməsinə sadəlövh inam artır, və cəmiyyətin özünün dəyişdiyini bildirir. Obyektiv əhəmiyyətli stratifikasiya sistemləri yox olur, məcburi-vacib həyat tərzləri itib-batır, ənənənin yerini tərzlər tutur, həyat formaları sərbəst seçilir, şərhetmədə və deməli davranışda da postmodernist özbaşınalıq ağalıq edir. Sosial dəyişikliklər əsasən mədəni motivasiya əldə edir. Bütün bu hadisələr onu göstərir ki, mədəniyyət proqressiv şəkildə ictimai dəyişiklik və inkişafın hərəkətvericisi olan mühərrik funksiyasını mənimsəyir» (**17**).

***

Qloballaşma dövrünün cəmiyyət və dövlətinin həyat fəaliyyətinin yeni gerçəkliklərinin dərk olunması, Azərbaycanın yeni fəlsəfi paradiqmaya əsaslanmaqla müasir zamanın hansı möhtəşəm təhdidlərini adekvat cavab tapmalı olduğunu nümayiş etdirir.

Belə fəlsəfi paradiqmanın bəzi cizgilərini və onun formalaşmasının fərz edilən müddətini artıq bu gün proqnozlaşdırmaq olar. Belə ki, tarixi iinkişafın tədqiqinə əsaslanan İ. Vallerstayn fərz edir ki, gələcək 25-30 il mövcud sosial sistemin (yəni kapitalizmin) dağılma dövrü olacaq. Gözlərimiz önündə baş verən qlobal iqtisadi böhran belə müddəa irəli sürməyə tamahlandırır ki, İ. Vallerstaynın proqnozu gerçəkləşməyə başlamışdır. Amerikalı sosioloq hesab edir ki, bu illər: «Sistemli böhran sosial refleksiyaya yardım edəcək. Elm və fəlsəfə arasındakı parçalanmanın birdəfəlik dəf olunması mənə real görsənir, həm də içtimaiyyətşünaslıq birləşdirilmiş bilik üçün labüd şəkildə əsas olacaq» (**18**) müddəalarının dərk olunmasında müstəsna vacib rol oynayır.

Belə görsənir ki, elə bu dövr ərzində demokratiya institutunun struktur və mahiyyətində demokratikləşmənin «dördüncü

dalğasının» determinasiyasına yardımcı olacaq ciddi dəyişikliklər baş verəcək. Giddens qeyd edir ki, «demokratiyanın demokratikləşməsi» (**19**) zəruridir, bu isə özünütəşkilatlanmış insanlar qrupunun yeni sosial və siyasi aktivlik sferalarının, ictimai münasibətlərin yeni iyerarxik şəbəkələrinin meydana gəlməsi nəticəsində mümkündür.

Rakursun belə yerini dəyişməsi diqqəti Qərbdə formalaşmış demokratiya və ədalətli cəmiyyət dəyərlərinə yönəldir. Müasir dünyanın 2001-ci il 11 sentyabr hadisələri nəticəsində formalaşan yeni təhdidlərinin qərb tədqiqatçıları mühitində bu sahə stereotiplərinin transformasiya zərurəti diqtə edir. Məsələn, həm şəxsiyyətin avtonomluğuna, həm də praqmatik dəyər normalarına əsaslanan ədalətli cəmiyyətin kommunitar konsepsiyasını təklif edən Amitai Etsioninin tədqiqatlarını qeyd edək (**20**). «Dərs odur ki - A.Etsioni yazır - Qərb dünyaya elə münasibət bəsləməlidir ki, hamıya aydın olsun ki, o həm qərb, həm də şərq dəyərlərinə, həm dünyəvi, həm də yumşaq dini baxışlara, həm azadlıq, həm də icmaçılığa hörmət göstərəcək, və belə sintezləşdirilmiş yanaşma müəyyən siyasi qərarlarda əksini tapacaq» (**21**).

Fəlsəfəyə keçərkən qeyd edək ki, onun bütün zamanlar üçün əsas məsələsi insan varlığının vəhdət və bütövlüyünün isbatlanması olmuşdur. Bu gün belə isbatın prinsipial mümkünsüzlüyü sübut edilmişdir, ona görə də, idrak natamam və nisbi biliyi formalaşdırmağa məhkum olmuşdur. Belə ki, yeni idrak mexaniki determinizmi ardıcıl dəf edən dünyagörüşü sferasında dünyanın vahid mənzərəsinin əvəzinə zəruri seçim tələb edən bir sıra ehtimali ssenarilər təklif edir.

Belə inam formalaşmağa başlamışdır ki, bizim dünyamız insansız praktik mənadan məhrumdur, bundan əlavə əgər o mövcuddursa, yanlız onda maraqlı müşahidəçinin olması sayəsində mümkündür. Mayallaq aşan «obyektiv» fəlsəfə, yeniləşmiş, daha çox zəngin və məhsuldar düşünülmüş «subyektivizmə» qayıtmışdır. Rendall Kollinz tərəfindən hazırlanmış «qeyri-aşkar sosiologiya» buna misal ola bilər: «Biz sosioloji təhlili digərlərinin böyük əksəriyyətindən, dünyaya daha aşkar yanaşmalardan ayıran

mərkəzi problemdən başlayırıq. Bu rasionallığın məhdudluğu problemidir. O aşkarlıqdan uzaq olan belə bir nəticəyə aparır ki, insan düşüncəsinin qüdrəti qeyri-rasional özül üzərində qurulur və cəmiyyət rasional razılaşmalar deyil, ayrı-ayrı insan tipləri arasında etimadın sosial əlaqələrini törədən daha dərin emosional proseslərin köməyi ilə vəhdədə birləşir» (**22**).

Rendall Kollinz din kimi fundamental sosial təsisatın təhlilindən başlayaraq belə bir vacib nəticəyə gəlir ki, ona oxşar bütün digər təsisatlar iki amil hesabına formalaşır və fəaliyyətini saxlayır: daim böyük insanlar qrupunun (adeptlər və ya tərəfdarlar) saxladığı müəyyən dəyərlər (inanclar) və onlarla əlaqəli bu adeptlərin şərtsiz icra etdiyi ayinlər. Əgər bu doğrudursa, onda aydın olur ki, bu və ya digər təsisatın təməlində nə üçün rasional konseptlər yoxdur: inanc və yaxud dəyərlər - yalnız dövrünün xüsusiyyətlərini əks etdirən temporal dayanacaqlardır, onlar keçici və təfsilatilə subyektivdir. Onda belə çıxır ki, oxşar qnoseoloji ustanovkalar vasitəsilə tədqiq edilən dünya - subyektivdir, bizim biliklərimizin çoxu ictimai inkişafın nəticəsidir. «Mahiyyət etibarilə, bütün maddi və simvolik dünyamızı biz cəmiyyətdən əldə etmişik. Bizim məskun olduğumuz təsisatlar - ailə formamız, iqtisadiyyat, siyasət və hər nə varsa hamısı - digərlərinin topladığı təcrübədən, qısası cəmiyyətdən gəlib. «*Allah - cəmiyyətin simvoludur*» (**23**) - R. Kollinz yazır.

Dəyişikliklərin təsiri altında tədricən yeni idrak mədəniyyəti, əvvəlki monoloji mədəniyyətə (insan–subyekt - dünya-obyekt) qarşı duran yeni təfəkkür və şüurun ünsürlərinin formalaşmasına istiqamətlənmiş dialoji mədəniyyət (insan - dünya: iki subyekt və ya iki obyekt) yaranır. Dialoji mədəniyyət idrakın yeni prinsiplərini, onun müddəa və sərt determinizmdən uzaq nəticələrini, birmənalı cavablarını, mütləq həqiqətləri təklif edir. Bu daha çox axtarış mədəniyyətidir, onun üçün məsələləri nöqteyi-nəzər və konsepsiyaların - o cümlədən bir-birinə bilavasitə və ya bilvasitə zidd olan- çoxobrazlığına formulirovkası yolunun özü fövqəladə vacibdir. Dialoji mədəniyyət həmçini postmodernizm məcrasında inkişaf edir, lakin o, onun dəyər, əxlaqi qiymətləndirmələr və ori-

yentirlərin cəlb edilməsi hesabına ən ümumiliyini məhdudlaşdırmağa çalışır.

Müasir sosial proseslər, onların mürəkkəb, əsasən qeyri-xətti dinamikası, fasiləsiz olaraq daha çox linear dünyanın proseslərinin tədqiqinə uyğunlaşdırılmış, nəinki formal, həm də dialektik məntiqin təsvir imkanlarının məhdudluğunu aşkarlayır.

Gözlərimiz qarşısında gerçəkləşən, müxtəlif növ bifurkasiyalara məruz qalan qloballaşma ssenarisi «qeyri-xətti həndəsə» (məntiq) ilə də xarakterizə olunur. Buradan çıxış etsək, qloballaşmanın güclü təsirinə məruz qalmış müasir sosial proseslər, sinergetik terminologiya ilə desək kooperativ proseslər kimi nəzərdən keçirilməlidir.

Ümumiyyətlə qeyd etmək zəruridir ki, müasir sosial gerçəklik, aşkar «qeyri-xətti» xarakterə malik klassik elm üçün qeyri-adi istiqamətlərin inkişafını tələb edir. Sinergetikadan başqa, ona yaxın istiqaməti - resursları insanlar, informasiya, təşkilatlar və şeylər olan sosial məkan-zamanın dördölçülü təsəvvürlərindən çıxış edən tetrasosiologiyanı qeyd edək. Əgər sosial sinergetika sosial dayanıqlığın özünütəşkilatlandırma mexanizmlərinin aşkarlanması ilə məşğuldursa, tetrasosiologiya sosial dayanaqlığa yardımçı olan sosial harmoniya tiplərini öyrənir.

Beləliklə, müasir gerçəkliklər həm yeni fəlsəfəni (dünyagörüşü), həm də yeni metodologiyanı tələb edir, bütövlükdə isə onlar tarixi prosesin fəlsəfəsini yenidən nəzərdən keçirməyə aparır, çünki mövcud inkişaf prosesi gələcək üçün «açıq», gələcək isə keçmiş və indinin sərt çərçivələri ilə sərt determinasiyalaşmış olmuşdur. Dünyanın yeni mənzərəsində sosial nizam və produktiv xaos bir-birinə qarşı durmayıb biri digərini qarşılıqlı tamamlayır, bu iki vəziyyət sosial sistemlərin dayanıqlığına yardımçı olan sintezə can atır. İqtisadi, siyasi və sosiomədəni qloballaşma proseslərinin inteqrasiya sferasında fəlsəfənin köhnə binasının təməlinin transformasiyasını tələb edən yeni ontoloji, qnoseoloji və aksioloji problemlər yaranır.

Müasir vəziyyətin qısa icmalı onu göstərir ki, fəlsəfənin yeni cərəyanlarının sonrakı inkişafı və adekvat düşünülməsi, insanın

ən köhnə fəaliyyətinə təkan verərək və metafəlsəfə adlandırılan hansısa yeni refleksiya layihəsinə ehtiyac duyur.
Qeyd olunduğu kimi elmi istiqamətlərin əksəriyyəti, hadisə və predmetlərin tədqiqindən spontan dəyişiklik və transformasiyalara meylli olan onlar arasındakı münasibətlərin tədqiqinə keçir. Bununla əlaqədar Şərqin unudulmuş idrak ənənəsi yada düşür. Fəlsəfə və Şərqin fikir ənənələri arasında çoxlu fərqlər göstərmək olar, lakin əsas fərq ondadır ki, dünyanın «obyektiv» mənzərəsini yaradan fəlsəfə, ondan insanın özünü olmasa da idrak prosesinin təhrifedici amili saydığı subyektivliyini çıxarmağa çalışmışdır. Kobud desək, Qərb qarşısında sual qoyur: «insan olmadan bu dünya necədir?» - Şərq mütəfəkkiri üçün məsələnin belə qoyuluşu sadələşdirilmiş və səmərəsiz, daha doğrusu maraqsız görsənmişdir.
Bununla yanaşı qeyd edək ki, praktiki olaraq bütün ənənələr zaman-zaman eroziyaya məruz qalır, bəzən isə aktuallığını itirir, bu xüsusilə inkişafın keçid dövrlərində baş verir. Azərbaycanın bugünkü inkişaf dövrü elə ölkənin həm siyasi sisteminin daxili transformasiyası, həm də dünyəvi qloballaşma prosesləri ilə əlaqəli radikal dəyişikliklərin mürəkkəb keçid mərhələsini əks etdirir. Gözlərimiz önündə həm milli-konfensional ənənəviçiliyin, həm də sovet irsinin köhnə ənənələrinin dağılması baş verir və biz bu ağrılı prosesin hansı çətinlik və necə dramatik keçdiyini görürük. Şəxsiyyət amili əhəmiyyətli dərəcədə artır, keçid dövrü insanı öz dövrünün böyük risk və təhdidlərinə məruz qalır, həyat fəalliyəti və gündəlik davranışın modelini daim seçmə yükü onun üzərindədir. «Harada ki, ənənələr geri çəkilir, orada biz böyük açıqlıq və müstəqillik şəraitində yaşamalı oluruq. Avtonomiya və azadlıq şəraitində ənənənin gizli hökmranlığı daha açıq müzakirələr və dialoqla əvəzlənir» - Giddens qeyd edir (**24**).
Təqdim olunmuş məqalə elmi - ictimai mühitdə oxşar açıq müzakirə və dialoqa başlamaq cəhdidir.

Ədəbiyyat və qeydlər:

1. Вебер М. Избранные произведения. М., Прогресс, 1990, Протестантская этика и дух капитализма, с.44-344.
2. Фукуяма Ф. Великий Разрыв, М., АСТ, 2003.
3.Deyilənlərlə əlaqədar bu kitaba diqqət yönəltmək vacibdir - Станислав Гроф, Эрвин Ласло, Питер Рассел. Революция сознания. Трансатлантический диалог. М., 2004. - Bu kitab müasir dövrün üç nəhəng alim-mütəfəkkirinin dəyər və identikliyin böhranını törətmiş qlobal mənəvi və maddi böhran haqqında düşüncələri əksini tapıb. Diskussiyanın ümumi yekunu - böhranın önlənməsi yaranmış vəziyyətə cavabdeh olan şüurun dəyişdirilməsini ehtiva edir.
4. Ионин Л. Основания социокультурного анализа. М.,1995.
5. Ионин Л. Основания социокультурного анализа, с. 24-25. Diqqət yetirmək lazımdır ki, mədəniyyətin üçhədli bölgüsünü təqdim edən İonin ötən əsrin ortalarında (1952) ABŞ-da işıq üzü görmüş (Kroebez A., Klukhohn C. Culture. A critical review of concept and definitions/ Cambridge, Massachusetts) kitaba əsaslanır. Deməli bizim geriliyimiz təqribən yarım əsrə bərabərdir.
6. Фукуяма Ф. Великий Разрыв, с.29.
7. Liberal kapitalizmin ardıcıl və inandırıcı dəlillərlə çıxış edən tənqidçisi İ.Vallerstayn bununla əlaqədar yazır: «Bizim demokratiya adlandırdığımız gerçəkdə sağ təmayüllü populizmə ziddir, həm də o liberalizm dedikdə başa düşdüyümüzə də ziddir. Demokratiya ekspert və mütəxəssislərə oxşar ehtiyatlı münasibət, onların obyektivliyinə, qərəzsizlik və vətəndaş duyğularına şübhəni ehtiva edir. Demokratlar liberal mühakimələrdə yeni aristokratiya üçün - xüsüsilə həmişə nəticəsi mövcud iyerarxiya modellərinin saxlanması olan universal prinsipləri bəyanlayanlar üçün fəlakətli olan - sığınacağı görürlər. Ona görə də mahiyyətcə fərqli olan təmayülləri simvolizə edən liberalizm və demokratiya bir-biri ilə heç vaxt yola getmirlər». Валлерстайн И. Конец знакомого мира. Социология XXI века. М., Логос, 2004, с. 132.
8. Ахундов М.-Ф. Избранные произведения. Азернешр, Б., 1987, с. 99.

9. Фукуяма Ф. Великий Разрыв, с. 21-22.
10. Фукуяма Ф. Великий Разрыв, с. 28.
11. Фукуяма Ф. Великий Разрыв, с. 30.
12. Там же.
13. «Bütün cəmiyyətlər müəyyən qədər sosial kapital ehtiyatına malik olur; onlar arasında gerçək fərq, «etimad radiusu» adlandıra biləcəyimizlə əlaqəlidir».... Aşkardır ki, hər bir halda ailə - sosial kapitalın vacib mənbəyidir. Фукуяма Ф. Великий Разрыв, с. 31.
14. Фукуяма Ф. Великий разрыв, с.270.
15. Фукуяма Ф. Великий разрыв, с.303
16. Bununla əlaqədər F. Fukuyamanın kitabından tamam iri bir sitat gətirəcəyik: «Sosial kapital - bir dəfə inam əsrində yaradılmış və qədim ənənə sayəsində nəsildən-nəsilə ötürülən hansısa nadir və qiymətli əşya deyil. O bugün bizlər, müasir dünyəvi insanlar tərəfindən məhv edilən daimi mənbəyə də malik deyil. Lakin, baxmayaraq ki, sosial kapitalın ehtiyatı daim tamamlanır, bu proses avtomatik, asanlıqla və itkilərsiz getmir. Elə məhsuldarlığı artıran və yaxud sənayenin yeni sahəsini yaradan ixtiranın özü də mövcud cəmiyyəti dağıdır və yaxud həyatın bütün ukladını köhnəlmiş edir. Texnoloji tərəqqinin eskalatoruna çıxmış cəmiyyət daim qaçdı-tutdu oynamağa məcburdur, çünki sosial qaydalar dəyişən iqtisadi şəraitə uyğunlaşmaq üçün inkişaf edirlər. Maşın istehsalı insanları kənddən şəhərə köçürür və kişini ölkədən uzaqlaşdırır, digər tərəfdən informasiya texnoloqiyaları onları kənd yerlərinə qaytarır və qadınları işə təhrik edir. Kənd təsərrufatının meydana gəlməsilə nuklear ailə yox olur, industriallaşma ilə yenidən meydana gəlir və postindustrial epoxaya keçidlə böhrana girməyə başlayır. İnsanlar bütün bu dəyişən şəraitlərə zaman-zaman uyğunlaşa bilir, lakin texnoloji dəyişikliklərin sürəti çox vaxt sosial uyğunlaşma sürətini üstələyə bilir. Sosial kapitalın istehsalı tələbatı ödəməyə qadir olmadıqda, cəmiyyət bunun əvəzini baha qiymətə ödəməli olur.

Cəmiyətdə paralel inkişaf edən iki proses baş verir. Tarix siyasi və iqtisadi sferada proqressiv və xətti olur, və XX əsrin sonunda texnoloji inkişaf etmiş cəmiyyətlər üçün yeganə həyat qabiliyyətli seçim olaraq liberal demokratiya bunun kulminasiyası oldu. Sosial və əxlaqi sferada isə, ancaq, tarix yəqin ki, dövrüdür, və sosial kapital çoxsaylı nəsillərin həyatı ərzində azalır və artır. Dövrdə sosial kapitalın artımına qarant olan heç nə yoxdur. Ümid üçün yeganə əsas - sosial nizamın yaradılmasına çox güclü daxili insan bacarığıdır. Tarixin oxunun yuxarı istiqamətlənməsi bu yenidən yaratma prosesinin uğurundan asılı olacaq». (s.383-384).

17. Ионин Л. Основания социокультурного анализа, с.5.

18. Валлерстайн И. Конец знакомого мира. Социология XXI века, М., Логос, 2004, с.292. 19. Гидденс Э. Узкользающий мир. Как глобализация меняет нашу жизнь. М., Весь мир, 2004, с.88-89.

20. Этциони А. От империи к сообществу: новый подход к международным отношениям. М.,Ладомир, 2004, 384с.

Belə cəmiyyətin əsasını müəyyənləşdirən Etsioni yazır: «Əvvəla o, avtonomluq və ictimai nizam arasında dəqiq qurulmuş tarazlığa əsaslanır («Avtonomluq» termini altında fərdi hüquq, demoratik idarəetmə forması və azad bazar başa düşülür, «İctimai nizam» - həm dövlət məcburiyyəti, həm də normativ xarakterli qeyri-formal ictimai nəzarətə əsaslanmış, daha doğrusu sərt və yumşaq hakimiyyət sistemidir)....

İkincisi, ədalətli cəmiyyətdə avtonomluq və nizam arasındakı münasibətlər daim yenidən nəzərdən keçirilir....Nəhayət, ictimai nizam inam və qeyri-formal vasitələrə (yəni normativ nəzarətə) nə qədər möhkəm əsaslanırsa, dövlətdən bir o qədər az asılı olur, və hakimiyyətin «nəzarət etdiyi fəaliyyət növlərinin spektri azdırsa, cəmiyyət ideal vəziyyətə daha yaxın olur» (s.31-32).

21. Этциони А. От империи к сообществу: новый подход к международным отношениям, с.99.

22. Петер Л.Бергер, Бриджит Бергер, Рэндалл Коллинз. Личностно-ориентированная социология. М., Академический Проект, 2004, с.400.

23. Петер Л.Бергер, Бриджит Бергер, Рэндалл Коллинз,с.436.
24. Гидденс Э. Узкользающий мир. Как глобализация меняет нашу жизнь. М., Весь мир, 2004, с.62.

Əbülhəsən ABBASOV

FƏLSƏFƏ VƏ MÜASİRLİK

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 paradiqmalar müstəvisindən öyrənmək, mövcud ciddi problemlərə,reallıqla zəruri olan arasındakı ziddiyyətlərə münasibət bildirərək mümkün çıxış yollarını aramaq, təklif və tövsiyələr irəli sürmək. Bu da təbiiliyi qədər də qanunauyğundur. Belə ki, hər bir tədqiqatçı-filosof öz yaradıcılığında, ilk növbədə, yaşadığı dövrü əks etdirməyə, onu "materiallaşdırma"ğa çalışır. Ümumiyyətlə, fəlsəfə, hər şeydən əvvəl, öz mahiyyətini onda göstərir və ifadə edir ki, yeniliklərlə səsləşir, proseslərə adekvat və ləngimədən reaksiya verir, münasibət bildirir,cəmiyyətin innovasion inkişafına yardımçı olur. Təsadüfü deyildir ki, tarix boyu bütün görkəmli filosoflar öz dövrləri üçün belə nümunə göstərmiş, yeninin 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 – "ənənəviliyi qədər də müasir olan" və konkret dövrün ortaya çıxartdığı "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 mürəkkəb tarixi dövr, təlatüm və dramatizmlərlə zəngin zəmanə bu

qəbildəndir. Həm lokal, həm də qlobal miqyasda baş verən hadisələr, cərəyan edən proseslər günbəgün öz idraki "həzmetmə"sini tələb edir – təkcə özləri üçün deyil, insanlar, xalqlar, bəşəriyyət üçün! Çünki idraki həzmetmə və anlama nə qədər gec və ləng həyata keçirilirsə, bir o qədər gələcəyi naməlum, davranışı proqnozlaşdırılmayan və deməli, təhlükətörədici "hesablanmamış məhsullar" dünyanı, cəmiyyətləri, hər bir kəsi qorxu altında, təhdidlər məngənəsində saxlayır, qeyri-müəyyənlik, destruksiya və depressiya ab-havasında şüurların və qəlblərin sarsılmasına səbəb olur.

Azərbaycan Prezidenti Administrasiyasının rəhbəri, akademik Ramiz Mehdiyevin "Qlobal inteqrasiya və Azərbaycanda fəlsəfi fikrin yenidən nəzərdən keçirilməsinə dair" tənqidi-istiqamətverici xarakterli məqaləsində haqlı olaraq vurğulanır ki, "fəlsəfənin müxtəlif funksiyaları arasında ən mühümlərindən biri onun ictimai inkişafın proqnozlaşdırılmasında metodoloji təməl kimi çıxış etməsi, proqnostik funksiyaya malik olmasıdır" ("Azərbaycan" qəzeti, 5 may 2009-cu il, s. 3). Başqa əsərlərində də vacibliyi qeyd edilən bu funksiya ilə əlaqədar olaraq o, həmin məqalədə yazır: "Düşünürəm ki, milli ictimaişünaslıq bu barədə ciddi düşünməli, daha fəal mövqe tutmalı, filosoflarımız milli inkişafımıza aid məsələlərə daha çox diqqət yetirməlidirlər". Ola bilsin ki, müasir dünyanı xaosa sürükləyən səbəblərdən biri də elə, bütövlükdə, proqnostikanın zəifliyində və gücsüzlüyündədir, müasir fəlsəfənin ictimai praktikadan uzaq düşməsində, özü-özü ilə 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 və bəzən də sxolastik mülahizələrlə məhdudlaşır, həm lokal, həm də qlobal mənada birləşdirici, inteqrativ, sintezləşdirici rolu və bu əsasda istiqamətverici funksiyası, "söz sahibliyi" ödənilmir. Nəticədə ayrı-ayrı cəmiyyətlərdə, regionlarda, dünyada mövcud olan pərakəndəlik, bir-birini eşitməmək və anlamamaq halları artır,

insani münasibətləri qoruyub saxlayan, möhkəmləndirən daxili determinantlar, dəyərlər, indiyə qədər tarixən önəmli əhəmiyyət daşımış pozitiv adət-ənənələr, vərdişlər, davranış nümunələri ortadan çıxır. Bəzən xoşagəlməz bu göstəriciləri, belə vəziyyəti əməlli-başlı bilgiyə, istedada 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 Hegel və Marksdan tutmuş Nəriman Nərimanova, 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 "ölcü"lərin itirilməsinə ehtiyaclı olmamışdır. Əksinə, hər bir dövr, bəşəri mövcudluq və inkişaf mərhələsi daha geniş və məzmunlu insaniliyə, daxili istiliyə və həmrəyliyə, "ümumi anlama", rasional ölçü və normalara, onların qüdrətinə ehtiyaclı olmuşdur. Bəşəriyyət öz zəngin və layiqli mövcudluğu naminə "yaxa qurtarmaq" istədiyi mənfur şeyləri onun istəyi, zəruri tələbatı kimi qələmə verməyin özü, ən azı, səhvdir, psevdosavad əlaməti olmaqla yanaşı, insanlığa, bəşəriyyətin halına laqeydlikdir, biganəlik və daşürəklilikdir. Bu tip "postmodernizm" və "postmodernlik" 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 ağlına, xoş niyyətinə, istedadına mütənasib olmalıdır. "Söz azadlığı"nın hüdudları 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, kimlərinsə sərsəm, destruktiv hərəkətlərinə, söz demək,

nümunə olmaq istəklərinə, elmi, təhsili, mədəniyyəti içindən çürütmək tendensiyalarına nə cəmiyyət özü, nə də dövlət dözməli deyil. Neqativlərə, naqisliklərə dözümlülük, həqiqi demokratiyadan uzaq olduğu qədər də, adekvat anlanılan tolerantlıqdan uzaqdır. Necə olurdu ki, Atatürk, Den Syaopin kimi dahi şəxsiyyətlər, məharətli dövlət xadimləri, böyük işlər görmüş insanlar, əməldə ən istedadlı islahatçılar olsalar da, bir dəfə də "mən islahatçıyam", "müasirəm" demirdilər, qurub-yaratmaqla yanaşı daim keçmiş tarixə, mədəni irsə, sələflərin təcrübəsinə və xidmətlərinə hörmət-izzətlə yanaşırdılar, həssaslıq göstərirdilər, qayğılı münasibət aşılayırdılar, ancaq bir daşı daş üstə qoymayanlar, heç bir fərqləndirici istedada 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 böyük zəka sahiblərinin, nadir tarixi şəxsiyyətlərin miras qoyduqları idarəetmə fəlsəfəsidir. Düşünməli deyilmi: iti və dərin tənqidi təfəkkürün sahibi olan bu şəxsiyyətlər, bir dəfə də olsun belə, böyük tarixi simaların, elm və mədəniyyət adamlarının ünvanına acı söz, məhvedici fikir söyləməmiş, onların barəsində istehza ilə çıxış etməmişlər. Dahi mütəfəkkir Konfutsi, daha sonralar isə görkəmli dövlət adamı, əvəzolunmaz islahatçı Den Syaopin çox düzgün demişlər: "Böyüyün qarşısında kiçilməyən, bu dünyadan alçalıb gedər!". Məşhur islahatçı Den Syaopinin olduqca dəyərli fikirlərindən birini də xatırlatmaq istərdim: "Keçmiş, keçmiş naminə yox, bu gün və gələcək üçün öyrənilməlidir!"; "Müasirliyə qulluqda qədimlikdən istifadə etmək vacibdir!".

Ümumiyyətlə, XX əsrin iki böyük dövlət xadimlərinin – Atatürkün və Den Syaopinin idarəetmə fəlsəfələrində, dünyagörüşü sistemlərində maraq doğuran əhəmiyyətli oxşar cəhətlər çoxdur. Cəmiyyətin yenidən təşkili və idarə olunmasında, onun əsaslı modernizasiyası və islahatların həyata keçirilməsi praktikasında hər ikisi üçün aşağıdakı zəminlərə

riayət edilməsi, onların üzvi surətdə uzlaşması və bir-birini tamamlaması önəmli olmuşdur: 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 anlanılması, nizamlı açıqlığın qurulması və xaricdən mütərəqqi, faydalı olanın götürülməsi; bəşəri dəyərlərə hörmət və müasirliyə güclü cəhd; keçmiş ictimai quruculuq 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 maraqların qətiyyətlə çərçivəyə alınması və məhdudlaşdırılması; siyasi hakimiyyətin daxili vahidliyinin, vəhdətinin təşkili və qorunub saxlanılması; sosial varlığa innovasion-yaradıcı münasibət, islahat proseslərində rasional bilgiyə, elmə və müsbət bəşəri təcrübəyə arxalanmaq, mühüm əhəmiyyətli məsələlərin həllində ciddi siyasi iradənin, qətiliyin və ardıcıl-sistemli tədbirliliyin ortaya qoyulması; milli maraqların həyata keçirilməsi istiqamətində ictimai və beynəlxalq rəyin hazırlanması; iqtisadi, siyasi, geopolitik müstəvilərdədə tarazlaşdırıcı faktorların, "ortaq nöqtələr"in müəyyənləşdirilməsi, onlardan səmərəli istifadə və s.

Göstərdiyim bu əsasların hər biri, ayrılıqda və birgə – kompleks halda, xüsusi tədqiqat obyekti kimi çoxdan öyrənilməyə layiq və ehtiyaclı olsa da, indiyə qədər bu vəzifənin mahiyyətinə, əhəmiyyətinə müvafiq səviyyədə bizim fəlsəfi, ictimai və humanitar elmlərdə zəruri işlər görülməmiş, fundamental qoyuluşda və aktual 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. Düşünürəm ki, ciddi transformasiya dövrünü yaşayan, modernləşmə yolunu seçmiş cəmiyyətimiz üçün bəşəri sərvət rolunda çıxış edən tarixi təcrübə

nümunələrinin, bir sıra ölkələrdə (Türkiyə, Almaniya, Yaponiya, Çin, Tayvan, Cənubi Koreya,Yeni Zellandiya və s.) vaxtilə həyata keçirilmiş və danılmaz müsbət nəticələrlə yekunlaşmış köklü islahatların dərindən öyrənilib-mənimsənilməsi çox faydalı olardı. Bəşəri təcrübənin dərindən öyrənilməsi və mənimsənilməsi, ən azı, sosial mühitin adekvat dərki və onun təkamülünün, ictimai gedişatın rasionallıq paradiqmasını yaratmaq üçün vacibdir və burada, şübhəsiz, fəlsəfi elmlər öz üzərlərinə düşən vəzifələrdən qaçmamalıdırlar. Hər halda, dərketmə və özününüdərk, sosial rasionallıq, insani münasibətlərin və idarəetmə sisteminin optimallığı kimi məsələlər ilk növbədə fəlsəfənin problemləridir. Bu istiqamətdə fəlsəfə öz işini lazımi səviyyədə görə bilərsə, deməli, bir çox taleyüklü məsələlərin (cəmiyyətdə sosial ədalət və ictimai tarazlıq, milli və demokratik konsolidasiya problemləri və s.) həllində də daha çox uğurlar qazanmaq olar.

Tarixin belə bir mürəkkəb, dinamik dövründə, sosial zamanın olduqca sürətləndiyi bir vaxtda metanəzəri, inteqrativ bilik, nizamlayıcı və kreativ düşüncə, mütərəqqi dünyagörüşü, adekvat qnoseoloji-metodoloji zəminlər yaratmağa borclu olan fəlsəfəmizin həddən artıq ləng, ifrat arxayınlıqla tərpənməsi, əlbəttə ki, dözümlü hal deyil. Akademik Ramiz Mehdiyev yuxarıda adını çəkdiyim məqalədə yazır: "Təəssüflər olsun ki, hələlik müasir fəlsəfə daha çox ənənəvi fəlsəfi baxışlar üzərində qərar tutur. Ona görə də, biz fəlsəfənin praqmatik, metodoloji və proqnostik funksiyalarını ümumi dünyagörüşü ilə vəhdətdə inkişaf etdirməliyik". O, müasir mərhələdə Azərbaycan fəlsəfə fikrinin qarşısında duran başlıca vəzifələr içərisində mövcud ictimai gerçəkliyin elmi-nəzəri dəyərləndirilməsini prioritet problem kimi göstərərək, demokratik dövlət quruculuğunda Azərbaycan reallığına uyğun konkret modelin formalaşmasının həqiqətə çevrildiyini qeyd edir və tam əsasla vurğulayır ki, yalnız başqa ölkələrin təcrübəsini təqlid etməklə bu uğurları qazanmaq mümkün olmazdı. Onun fikrincə, bu modelin daha da optimallaşdırılması və gələcəyə xidmət etməsi üçün müstəqillik

dövründə artıq qət edilmiş quruculuq mərhələsi, qazanılmış təcrübə dərindən və hərtərəfli öyrənilməli, tranzit dövrünü yaşayan ölkələrdə dövlət quruculuğu problemləri müqayisəli surətdə təhlil edilməli, yeni tələb və çağırışlara cavab verən konseptual əsaslar işlənilməlidir. Bu yolda Azərbaycanda dövlət quruculuğu fəlsəfəsinin mütərəqqi, özünü doğrultmuş prinsiplər üzərində inkişaf etdirilməsi və müstəqillik dövrünündə əldə olunmuş praktiki nəticələrin nəzəri cəhətdən ümumiləşdirilməsi geniş imkanlar açmaqla yanaşı, vacib bir məsələdir.

Şübhəsiz ki, təxirəsalınmaz vacib işlərin təşkilində və həyata keçirilməsində başlıca məsuliyyət, siyasi və iqtisadi elita ilə yanaşı, 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. Elə ona görə də dünya elminin alimə və tədqiqatçıya münasibətdə irəli sürdüyü tələb və standartlara cavab verən milli elmi elitanın formalaşması son dərəcədə vacibdir.

Bu zərurətin ödənilməsi üçün, əlbəttə ki, intellektual resursların, insan kapitalının səmərəli idarə olunmasına, həqiqi alim yaradıcılığına qayğı və diqqət qat-qat artırılmalıdır. Bəli, daim dövlətdən və cəmiyyətdən yararlanmaq, şəxsi mənfəət güdmək başlıca niyyəti və qabiliyyəti olan adamların deyil, məhz durmadan dövlət və cəmiyyət, millət üçün çalışanların, sözün həqiqi mənasında, seçilmiş insanların qayğısına qalmaq, onların dəyərləndirilməsi olduqca mühüm məsələdir və burada hakimiyyət nümayəndələrinin, siyasi elitanın üzərinə böyük məsuliyyət düşür. Ümumiyyətlə, yaradıcı insanların, fədakar şəxsiyyətlərin seçib-seçilməsində, dəyərləndirilməsində qərarlaşmış, elmi və əxlaqi-mənəvi əsaslara söykənən **sistem** olmalıdır. Bu sistemin fəaliyyəti obyektiv meyarlardan,

humanizm qayələrindən çıxış etməli, milli və ictimai maraqlardan qaynaqlanmalı, sağlam prinsipləri rəhbər tutmali, maksimum dərəcədə şəxsi-subyektiv motiv və meyllərin təsirinə düşməkdən özünü qorumaq qabiliyyətini göstərməlidir. Burada təqib və təzyiqlərə, basqılara, əsassız ayrı-seçkiliyə, kor-koranə inzibatçılığa yol vermək olmaz.

Dəyərləndirmə sistemi hər insana qabiliyyətinə, istedadına, çəkdiyi zəhmətə və əldə etdiyi konkret nəticələrə görə qiymət verməlidir. Elə fəaliyyət göstərməlidir ki, iddiali olanlarin özləri-özlərinə sual versinlər: "Mən, konkret olaraq, hansı müsbət nəticə əldə etmişəm, bu dövlətə və xalqa hansi fayda vermişəm?" Belə olduqda, bəlkə də, nə sovetlər dönəmində, nə də ki indi ortaya bir yararlı ideya, metodoloğiya, konsepsiya, fundamental tədqiqat qoymayan, lakin bütün rejimlərdən yağdan bıçaq kimi çıxan və akademiklik iddiasinda olan "alim"lərin, təfəkkür və əməl, davraniş bəsitliyi ilə insanları boğaza yığmış "mədəniyyət xadimləri"nin yersiz ambisiyalarının qarşısını almaq, necə deyərlər, abır-həya çərçivəsini daha etibarlı etmək olar.

Fikrimcə, abır-həya, özünə tənqidi yanaşma və ictimai rəylə hesablaşma, yüksək intellektlə bir yerdə, elitar korpusa "giriş" üçün vacib meyar olmalıdır. Əğər cəmiyyətin elitasını təşkil edənlər abır-həya, intellekt cəhətdən başqa təbəqələrin, aşağı statuslu siniflərin bərəbərində olacaqlarsa, onda bu elitaya nə ehtiyac var?! Yox, bütün hallarda elita fərqlənməlidir – intellekti və abır-həyası ilə, cəmiyyətə verdiyi töhfələrilə və potensial qabiliyyəti ilə. Bu səbəbdən də dəyərləndirmə sisteminin başlıca qayəsi ondan ibarət olmalıdır ki, **sosial mobillik**, yəni cəmiyyətdə bir sinifdən (təbəqədən) başqasina keçid (yuxarı və ya aşağı) əhəmiyyətli dərəcədə intellektlə, səmərəli və fədakar zəhmətlə, əxlaqi-mənəvi dəyərlərə sadiqliklə müəyyənləşsin. Sözün düzü, inkişaf etmiş qabaqcıl ölkələrdə elitanın formalaşması elə bu yolla da baş verir. Məsələn, uşağın sosial statusunda yaranan dəyişikliklərin (istər yuxarı,istərsə də aşağı istiqamətdə) ABŞ-da 70 faizi, Yaponiyada isə 80 faizi əvvəlcədən intellekt səviyyəsinə görə proqnozlaşdırılır; çalışırlar ki, anadanğəlmə və qazanılmış

intellektual sərvət sosiumun biğanəliyi və yaxud fəaliyyətsizliyi ucbatından itib-batmasin. Təsadüfi deyildir ki, bu ölkələrdə istedadlı uşaqlarla iş aparan mərkəzlərin fəaliyyəti ğeniş yayılmışdır.Bu, hər şeydən əvvəl o deməkdir ki, həmin ölkələrdə innovasion ikişafın ictimai standartları mövcuddur və onlar özlərini əməli surətdə ğöstərməkdədir.

Əsasən müsəlman dünyasında beyinlərə hakim kəsilmiş, ölkələri və xalqları rəzil günə qoyan "yüksək boy vermiş sünbülü vaxtında rədd etmək lazımdır" prinsipindən əl çəkmək lazımdıd. İdarəetmə fəlsəfəsində müdriklik meyarı sayılan bu "dəyər", əslində, cəhalətin, qəddarlığın, mağara "şüuru"nun, heyvani hissiyyatın bariz nümunəsidir. O, əsrlər boyu müsəlman cəmiyyətlərinin geriləməsinə və tükənməsinə, daxilən çürüməsinə səbəb olmuş və bu gün də öz mənfur işini görməkdədir. Əgər hansısa məkanda uzun müddət ərzində bu "dəyər" rəhbər tutularsa, orada həqiqi milli elita, yararlı sosial və intellektual kapital formalaşa bilməz, toplumun "insan materialı" get-gedə daha çox korlanar və tükənər.

Elitadan söhbət düşmüşkən, fəlsəfə və ümumiyyətlə, ictimai, sosiohumanitar elmlər qarşısında duran bir xüsusi əhəmiyyətli problemə diqqət çəkmək istərdim. Bildiyimiz kimi, fəlsəfənin mühüm bölmələrindən biri **praksiologiyadır** (yunanca "praktikos" – fəaliyyətli). Onun obyekti olan **insan fəaliyyəti** vasitəsilə insan varlığının mahiyyətini və təbiətini, şəxsiyyətin özünüifadə və özünütəsdiq xüsusiyyətlərini, onun əqli-ruhi aləmini, maddi və mənəvi istehsala 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 (qiymətləndirmək yox, məhz dəyərləndirmək!) olar. Əgər mahiyyət xarakterli keyfiyyətlər lazımınca dəyərləndirilmirsə, onlar insan, bugünkü və gələcək nəsillər üçün sərvətə çevrilə bilmirlər. Bu mənada bizim fəlsəfə elmi hələ çox işlər görməlidir. Nadir şəxsiyyətlər, görkəmli zəka

və əməl sahibləri fenomeni yalnız tarixin və yaxud psixologiyanın predmeti deyil, burada fəlsəfə tarixi, sosial fəlsəfə, aksiologiya, siyasi fəlsəfə, mədəniyyətşünaslıq üzrə mütəxəssislər öz töhfələrini verməyə borcludurlar. Burada "nadir şəxsiyyəylər" deyərkən, yalnız "özümüzünkü"lər nəzərdə tutulmur! Yaxşı olardı ki, cır və faydasız millətçılıyə yuvarlanmadan, xalqların və ölkələrin inkişafında, nümunəvi sosial rekonstruksiyaların, islahatların həyata keçirilməsində misilsiz xidmətləri olmuş hər bir görkəmli şəxsiyyətin, onun həyat və yaradıcılıq məktəbinin öyrənilməsinə ciddi diqqət yetirilsin. Hər halda, ABŞ və Qərbi Avropadakı, Çin, Yaponiya, Cənubi Koreya və Sinqapurdakı sıçrayışlı inkişaf, tərəqqi öz-özünə baş verməmişdir. Şübhəsiz ki, burada böyük zəka və iradə, yüksək mənəviyyat sahiblərinin, ailə, tayfa və sülalə naminə yox, bütöv cəmiyyət və milləti üçün fədakarcasına çalışmış, zəhmət və əziyyət çəkmiş şəxsiyyətlərin verdikləri töhfə əvəzsizdir, xidmətləri danılmazdır.

Müasir dünya kəskin surətdə tarazlığını itirib və qaneedici yeni "davranış kodeksi"nin yoxluğundan əziyyət çəkməkdədir; total xarakterli qlobal maliyyə-iqtisadi böhran, onun davamı olaraq dünyada sosial və siyasi gərginliyin artması mövcud vəziyyəti daha da mürəkkəbləşdirməkdədir. Həm ayrıca götürülmüş cəmiyyətlər daxilində, həm də ümumdünya miqyasında görünməmiş qütbləşmə, kəskin təbəqələşmə dərinləşmiş və dərinləşməkdə davam edir. Bu şəraitdə müasir insan "sarsılmış şüur" sindromu ilə yaşamağa vadar olunur, onun sosial özgələşməsi isə qarşısıalınmaz prosesə çevrilir.

Razılaşmalıyıq ki, indiki təbəddülatlar olduqca qeyri-adi, sarsıdıcı xarakter daşıyır, sanki dünyanın özü qabarıq surətdə bölünmüş, parçalanmış, baxmayaraq ki, hər tərəfdə qloballaşmadan, inteqrasiyadan, universallaşmadan söhbət gedir. Bəli, bir tərəfdən, müasir dünyanın yeni mövcudluq forması kimi çıxış edən qloballaşma öz möhtəşəm gücünü göstərir, hətta bəzi beynəlxalq təsirli dairələr tərəfindən milli identiklik sərhədləri pozularaq mədəniyyətlərin homogenləşməsinə gizli və açıq-aşkar cəhdlər edilir, digər tərəfdən, bəşəri universium daxilində indiyə

qədər görünməmiş qarşıdurma, fərqqoyma və ayrı-seçkilik, fəlsəfi, tarixi və sosiomədəni konsepsiyaların , siyasi yanaşmaların toqquşması baş verir. O səviyyədə ki, bir sıra alimlər, filosof, sosioloq və siyasətşünaslar artıq sivilizasiyaların toqquşmasından danışırlar. 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 qlobal transformasiyaların mühüm bir keyfiyyət xüsusiyyəti də məhz bundadır – yəni, yeni müstəvidə və yeni mənada-məzmunda 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 personalaşdırılmış maraqlarını ifadə edir, hərçənd ki, mahiyyət bütün bəşəriyyətin rifahı haqqında sözlərlə pərdələnir" (**1**).

Bu gün fəlsəfə məhz belə bir ümumi fonda öz missiyasını daşımaq zərurətindədir. Onun universal, inteqrativ xarakterli elm olduğunu nəzərə alsaq, bu ümumi mənzərənin, yaşanan dövrün ziddiyyətlərinin, tələb və xüsusiyyətlərinin fəlsəfi tədqiqatlarda, tədqiqatçı və tədqiqatlar üçün mühüm rol oynadığı daha da aydın olar. Söhbət yalnız zəmanənin mürəkkəbliyinə, qloballaşmanın çağırışlarına həssaslıqdan getmir, bu, necə deyərlər, 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 elmi prosedurlar yaradılsın. Bu mənada professor Əli Abasovun "**fəlsəfənin yeni layihəsi**" haqqında fikirləri ilə tam razılaşmaq olar.

Belə olduqda, aydındır ki, fəlsəfə elmimiz və filosoflarımız daha yaxından işə girişməli, biganə və passiv müşahidəçidən fəal iştirakçıya çevrilməli, taleyüklü problemlərin həllində öz töhfələrini verməlidirlər. Ən azı ona görə ki, həlli vacib olan ciddi problemlər yalnız siyasətin və siyasətçilərin, şair və yazıçıların, tarixçi və folklorşünasların 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. Üstəlik, nəzərə almalıyıq ki, nəzəri şüurun xeyli dərəcədə bədii refleksiyadan geri qalması bizim üçün xroniki xəstəliyə çevrilib. Uydurmalar, müasir miflər, saxta vədlər, pafos və patetika, söz yığınından ibarət boş-boş cümlələr, axtalanmış kəlamlar cəmiyyətimizi tezliklə ovsunlayır, düşüncə

və əməllərimizə təsir göstərir, zövqlərimizi formalaşdırır. Fəlsəfəsiz və nəzəriyyəsiz şeriyyət, "al yanaqda qara xal" haqqında mahnılar sanki ovqatımızın ruhlandırılması üçün yeganə mənbədir. Təsadüfi deyildir ki, ATV və İTV öz "Ovqat"larına durmadan yalnız şair və müğənniləri dəvət edirlər. Belə çıxır ki, nəzəri şüurun, analitik təfəkkürün, dərin elmi refleksiyanın məhsulu olan fikrin, məntiqi mühakimənin insan ovqatına dəxli yoxdur. Bu isə o deməkdir ki, insanın psixikası, ictimai şüur bütövlükdə korroziyaya uğrayıb, günbəgün ibtidailəşən, bəsitləşən hissiyyat gölməçəsində çabalamaqdadır.

Bütün qəribəliklərə və çətinliklərə baxmayaraq, filosoflarımızın başlıca məqsədi Azərbaycan xalqının mənəvi mədəniyyətinin, ictimai-fəlsəfi fikrinin tarixinə, fəlsəfə, politologiya, sosiologiya və sosial psixologiya elmlərinin aktual problemlərinə dair geniş araşdırmalar aparmaq, yeni tələblərə cavab verən qnoseoloji zəminlərin, metodoloji yanaşmaların, epistemoloji paradiqmlərin işlənib 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,innovasion ikişaf və intellektual resurslardan səmərəli istifadə 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, təsəvvürlər sistemindən istifadə olunmalıdır. Bir sözlə,"**XXI əsr – kreativ Azərbaycan**" konsept-təşəbbüsünə əməl olunmalıdır.

Bəsit şərhçilik, sitatçılıq, subyektiv tərəflilik, zamanın sınağından çıxmayan konsept və yanaşmalara meyllilik aradan götürülməlidir. Ən başlıcası odur ki, fəlsəfi təfəkkür tərzində və üslubunda yeniləşmə, mülahizələrdə obyektivlik, etibarlı əsaslandırma və elmi plüralizm prinsipləri rəhbər tutulsun. Belə olarsa, nəticədə fəlsəfi fikrin dinamikası həyatın ümumi inkişaf sürəti ilə ayaqlaşar, mühüm əhəmiyyətli sosial-siyasi, iqtisadi, geosiyasi və mənəvi hadisələr, proses və faktlar lazımınca 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, gerçəklik və təfəkkür arasında uçurum aradan götürülər. Danılmaz həqiqətdir ki, gerçəkliyin kəsərli idraki silahı rolunu daşımayan, uydurma, sxolastik mülahizələrin, yersiz stereotiplərin şərhi ilə əlləşən "fəlsəfə" yeniləşən cəmiyyətimizin həyat fəlsəfəsi ola bilməz.

Ədəbiyyat

1. Хаггер Н. Синдикат. История грядущего мирового правительства. М., 2008, с. 526.

Əbülhəsən ABBASOV

FƏLSƏFƏ, ELM, GERÇƏKLİK: POSTNEOKLASSİK EPİSTEMOLOGİYAYA DOĞRU

Fəlsəfə və sosiohumanitar elmlər kompleksi üçün **qnoseologiya** və **metodologiya** məsələləri həmişə xüsusi yer tutub, diqqət mərkəzində olub. Cəmiyyətlərin köklü transformasiyası şəraitində isə adekvat idraki arsenala tələbat daha da artır, ictimai inkişafın müxtəlif sahələrilə bağlı ciddi problemlərin həlli zərurətindən doğan yeni idraki "alət"lərin, üsul və yanaşmaların axtarışı,

koqnitiv müstəvinin qurulması, məhsuldar metodoloji-qnoseoloji zəminlərin işlənib hazırlanması, müvafiq təsəvvürlər sisteminin, leksika və prosedurların təklif edilməsi, yəni, **optimal epistemoloji sistemin** formalaşdırılması mühüm və təxirəsalınmaz bir vəzifəyə çevrilir. Belə ki, epistemoloji qeyri-müəyənlik və yaxud dövrünü yaşamış, artıq səmərəsizliyi və hətta yanlışlığı bəlli olan metodologiyalara müraciət, həmçinin, qnoseoloji qərarsızlıq, innovasion tələblərə cavab verən elmi ideya və prinsiplərin yoxluğu nəinki konkret ictimai problemlərin həllini çətinləşdirir, eyni zamanda, fəlsəfə, sosiologiya, politologiya və s. sosiohumanitar elmlərin öz daxilində böhranı dərinləşdirir. Nəticədə həm elmlərin öz inkişafında tənəzzül baş verir, həm də onların qarşısında qoyulan sosial sifarişlər ödənilmir.

Əslində, mahiyyəti üzrə desək, bu gün söhbət yalnız hansısa metodoloji yanaşmadan və yaxud prinsiplərdən getmir. Gündəlikdə, ümumiyyətlə, yeni elmi paradiqma, yararlı epistemologiya problemi dayanır. Məsələnin məğzi indiyə qədər mövcud olan idraki kontekstə, təhlil arsenalına nəyisə əlavə etməkdə, yaxud dəyişdirməkdə deyil. Məqsəd daha dərin və genişdir. Söhbət, bütövlükdə, elmdə paradiqmal dəyişikliklərdən, əqli-ruhi və əxlaqi-mənəvi çevrilişdən gedir. Vacibdir ki, idraki konsept özü köklü surətdə yeniləşsin, həqiqi mənada zamanın tələblərinə cavab verən məzmun-mahiyyət əldə etsin. Və yalnız belə əsaslı yeniləşmə daxilində, necə deyərlər, konsept əvəzlənməsi, epistemoloji yeniləşmə çərçivəsində yeni idraki «alət»lərin axtarışı, işlənib hazırlanması, tətbiqi və bu zəmində ictimai həyatın aktual problemlərinin səmərəli həlli mümkündür. Nə qədər ki, bu istiqamətdə, yəni müvafiq epistomoloji silaha yiyələnməkdə ləngliyə, səhlənkarlığa yol verib vaxt itirəcəyiksə, bir o qədər də Prezident Administrasiyasının rəhbəri, akademik Ramiz Mehdiyevin "İctimai və humanitar elmlər: zaman kontekstində baxış" adlı məqaləsində göstərdiyi iradlardan, o cümlədən fəlsəfə ilə həyat, sosiohumanitar elmlərlə ictimai praktika arasında yaranmış uçurumdan xilas ola bilməyəcəyik,

sərfəli idraki müddəaların dəyərləndirilməsi isə aşağı səviyyədə qalacaq.

Həmin məqalədə akadmik Ramiz Mehdiyev vurğulayır ki, fəlsəfi tədqiqatların aparılması sahəsində prioritet istiqamətlər müəyyənləşdirilməli, Fəlsəfə, Sosiologiya və Hüquq İnstitutu Azərbaycanda ictimai və humanitar elmlərin yeni konsepsiyasının formalaşdırılmasına başçılıq etməli və yeni ideyaların, bir növ, bayraqdarı olmalıdır. Bu, ilk növbədə o deməkdir ki, institut öz başlıca prioritetlərini dəqiq bilməli və rəhbər tutmalıdır. Bəs başlıca prioritetlər hansılardır və onların reallaşması nəyi tələb edir? Tam əsasla deyə bilərik ki, başlıca prioritetlər Azərbaycan fəlsəfə elminin müasir dünyanın və ictimai həyatın tələblərinə, qabaqcıl ölkələrin fəlsəfi və elmi epistemologiya sahəsində əldə etdikləri səviyyəyə müvafiqliyi kontekstində qavranılmalı və reallaşdırılmalıdır. Ən əvvəl, söhbət müasir dünyada qərarlaşan **postneoklassik elmi paradiqmanın** mahiyyətinə varmaqdan, onu mənimsəyərək milli zəmində inkişaf etdirməkdən gedir. Sanballı söz, fikir-əməl sahibi kimi dünyanın elmi şəbəkəsinə qoşulmaq, elmi əməkdaşlığı inkişaf etdirmək və beynəlxalq elmi əlaqələr sisteminin fəal aktoru olmaq arzusu da məhz buradan keçir. Qarşılıqlı fayda verən beynəlxalq münasibətlər sisteminin nüfuzlu və layiqli üzvü olmaq istəyiriksə, durmadan bu yöndə çalışmalı, müasir dünya elminin ab-havasına, ideya və prinsiplərinə həssas olmalı, bəşəriyyəti qayğılandıran aktual problemlərin həllində öz töhfəmizi verməliyik. Öz zəkası və zəhməti hesabına ortaya yararlı məhsul qoymayanları, yalnız birtərəfli qaydada bəhrələnməyi hədəf götürənləri tarix və zaman bağışlamır, mütləq cəzalandırır. Eynilə, elmi fəaliyyəti dar məkan-zaman çərçivəsində, qapalı şəbəkədə, "bizim özümüzünkü" anlamında qurmaq son nəticədə maddi və mənəvi ehtiyatları tükəndirir, iflasa aparır. Keçmiş SSRİ-nin aqibəti bunun əyani sübutudur.

İnteqrativ missiya, təfəkkür və əməldə nizamyaradıcı funksiya daşıyan fəlsəfə elminin ümdə vəzifəsi yaşadığımız dövrün təkcə, xüsusi, ümumi (lokal, regional, qlobal) təqdimatda mahiyyətinə

varmaqdan və səciyyəvi xüsusiyyətlərini işıqlandırmaqdan ibarətdi ki, bununla da zəmanəmizin zəruri olan özünüdərki həyata keçirilir. Məhz belə özünüdərki reallaşdırmaqla fəlsəfə digər mühüm funksiyanı da ödəmək üçün imkan və güc əldə edir. Söhbət kokret ictimai mühitin, bəşəri və sosial gedişatın, insan həyatının, iqtisadi, siyasi və mədəni-mənəvi proseslərin elmi meyarlar, tarixi ənənə və perspektivlər, sosio-mədəni dəyərlər səviyyəsindən rasionallığının açılmasından, bütövlükdə isə idraki və əməli-praktiki fəaliyyətin rasionallıq zəminlərinin yaradılmasından, düşüncə və hərəkət konstruktivliyinin etibarlı şəbəkəsinin qurulmasından gedir. Bu, şübhəsiz ki, olduqca çətin, mürəkkəb, böyük zəhmət və istedad tələb edən missiyadır. Eyni zamanda, fəlsəfə və filosoflar üçün ən şərəfli, ən dəyərli bir işdir. Ümumdünya tarixində bütün görkəmli filosofların, möhtəşəm zəka sahiblərinin yaradıcılıq fəaliyyətini saf-çürük etsək, görərik ki, onların ən əhəmiyyətli xidməti, bəlkə də, məhz bu missiyanı həyata keçirməkdən ibarət olub. Əsrlər keçsə də Konfutsi, Sokrat, Platon, Aristotel, Fərabi, İbn Sina, Bəhmənyar, İbn Rüşd, Tusi, Rumi, İbn Xaldun, Dekart, Kant, Hegel, Lokk,..., Veber, Sibusava Eydzi, Parsons kimi mütəfəkkirlərin misilsiz xidmətləri unudulmayacaq – nə öz xalqları, nə də başqaları tərəfindən. Onların ortaya qoyduqları "fəlsəfi sistem"lər elə, bir növ, öz zəmanələrində mövcud dövr və gələcək üçün rasionallıq (konstruktivlik) şəbəkəsini işləyib hazırlamağın, qurmağın nəticəsi idi.

Diqqət mərkəzinə çəkməyə çalışdığım bu missiya əbədidir. O, heç vaxt fəlsəfənin üzərindən götürülmür, əksinə, dünya yaşadıqca daha da çox öz reallaşmasını tələb edir. Aydındır ki, get-gedə artan surətlə mürəkkəbləşən, qloballaşan müasir dünyada fəlsəfənin, o cümlədən Azərbaycan fəlsəfəsinin qarşısında duran həmin missiya xüsusi diqqət, böyük zəhmət və məsuliyyət, əhəmiyyətli səylər birliyi tələb edir. Bəlkə də, ola bilsin, elə bir tarixi inkişaf mərhələsinə qədəm qoymuşuq ki, artıq bu möhtəşəm vəzifəni həyata keçirmək ayrı-ayrı təşəbbüslər, fərdi yaradıcılıq səviyyəsində mümkün deyil, mütəşəkkil ümumi

səylər birliyi, insani-intellektual resursların hansısa yeni struktur-funksional səviyyədə təşkili, koordinasiyası, idarə olunması lazımdır.

Bütün hallarda, bir həqiqət danılmazdır: bu müstəsna əhəmiyyətli vəzifənin həllində Azərbaycan fəlsəfəsinin üzərinə düşən "əmək bölgüsü"nü, idraki fədarkarlığı o vaxt uğurla ödəyə bilərik ki, müasir dünya elminin əldə etdiyi epistemoloji zirvəyə yüksələk. Bir sözlə, fəlsəfəmiz istər ümumən dünya elminin məzmun-mahiyyətində, istərsə də müasir iqtisadiyyatın, təsərrüfat mədəniyyətinin və yaxud da müasir siyasi proseslərin, mədəni əlaqələrin təşkilində, təkamülündə və idarə olunmasında mühüm rol oynayan postneoklassik ideya və prinsipləri, təfəkkür tərzini, idraki yanaşmaları lazımınca və intensiv əxz etməli, yeni koqnitiv fəzanın yaranmasında öz töhfəsini verməlidir. Fəlsəfəmizin milliliyini biz yalnız bu yolla, yəni dünyaya yeni bəşəri sərvət təqdim etməklə, ağıllı nümunə ortaya qoymaqla təminatlandıra və şöhrətləndirə bilərik. Milliliyə hörmət və xidmət boşboğazlıqla, lovğalıqla, qürrələnməklə, təkəbbürlə, asan yolla nəyəsə sahibliklə alınmır, durmadan və ardıcıl surətdə zəhmət, məqsədli fədakarlıq, comərdlik, məsuliyyətli-nizamlı iş, tarixi-irsi potensiala məxsus olan fəzilətli keyfiyyətlərin, dəyərlərin möhkəmlənməsini və inkişafını tələb edir.

Başlıca hədəf heç də elmin elm naminə, fəlsəfənin və başqa sosiohumanitar elmlərin, necə deyərlər, "özləri üçün inkişaf"ına nail olmaqdan ibarət deyil. Məqsəd çox-çox dərin, əhatəli və möhtəşəmdir: surətlə mürəkkəbləşən və yeniləşən dünyada Azərbaycan öz nüfuzlu, layiqli yerini tutsun, milli maraq və prioritetlərini uğurla həyata keçirməklə bugününü və gələcəyini təmin etsin, "**XXI əsr – kreativ**, **zəngin və qüdrətli Azərbaycan**" proyekti, tərəqqi konsepti reallaşsın.

Əslində, bütün elmlər, hər biri öz sahəsində və fəaliyyəti çərçivəsində, mövcudolma, hərəkət və həyat ölçülərini, qanunauyğunluqlarını axtarmaqla, kəşf etməklə, formalaşdırmaqla, yəni ayrı-ayrı idrak sahələri üzrə rasionallıq şəbəkəsini qurmaqla məşğuldur. Və hər biri bu funksiyanı həyata

keçirmək üçün müvafiq epistemoloji bazaya malik olmalıdır. Bu səbəbdən də hər bir elm sahəsi üçün adekvat qnoseoloji-metodoloji zəminlərin, idraki üsul və formaların, kateqorial aparatın və prosedurların axtarışı, qurulması onun inkişaf tarixinin ayrılmaz xüsusiyyəti, atributu olub. Fəlsəfə isə yeganə elm sahəsidir ki, onun vasitəsilə ayrı-ayrı "dar" məzmun-mahiyyətdə formalaşıb fəaliyyət göstərən rasionallıq konsept-şəbəkələri və epistemologiyaları vahid əsasda və yüksək bir səviyyədə ümumiləşmə, üzvi sintezləşmə əldə edirlər və geniş mənada varlığın, universiumun dərki və özünüdərki prosesinin alətinə çevrilirlər; bununla da kerçəkliyin, bəşəriyyətin, insan həyatının, ictimai praktikanın müəyyənləşməsində və gedişatında öz töhfələrini vermiş, xidmətlərini göstərmiş olurlar. Ona görə də, fəlsəfədə epistemologiya və yaxud fəlsəfi epistemoloğiya problemi dedikdə, başqa elmlərdən təcrid olunmuş, ayrı düşmüş, hansısa əlahiddə vəziyyətdə və mücərrəd bir fəzada əlləşmə, sxolastik mülahizələr yığınından ibarət "idraki nəticə"lər ortaya qoymaq nəzərdə tutulmur. Əksinə, daha çox və intensiv surətdə digər elmlərə yaxınlaşmaq, onlarla qarşılıqlı fayda verən əlbirliyində, sinergizmdə olmaq təqdir edilir. İstər riyaziyyat, fizika, kimya və biologiya olsun, istərsə də iqtisadiyyat, tarix, sosiologiya və psixologiya – hər birinin taleyi, mövcud vəziyyəti və inkişaf səviyyəsi həmişə fəlsəfə ilə qarşılıqlı surətdə bağlı olub. Məntiqi olaraq bu, həm də o deməkdir ki, fəlsəfə, özünün inkişafı ilə yanaşı, başqa elmlərin də durumuna və inkişafına məsuldur. Məhz bu səbəbdən də Azərbaycanda sosiohumanitar elmlər sahəsində yaranmış vəziyyətin təhlilini verərkən və çıxış yollarını göstərərkən, fəlsəfənin üzərinə düşən məsuliyyəti, təxirəsalınmaz vəzifələri xüsusi olaraq vurğulayır və önə çəkirik.

Fəsəfə, sözün birbaşa mənasında, humanitar və ictimai elmlərin gücünü və qüdrətini, sosial sifarişlərə çevik və işgüzar reaksiya vermək qabiliyyətini göstərən effektli epistemoloji arsenala onlarla bir yerdə cavabdehdir. Prezident Administrasiyasının rəhbəri, akademik Ramiz Mehdiyevin öz məqaləsində səsləndirdiyi "Biz ümumən Azərbaycan elmini əyalət ab-

havasından xilas edərək, onun dünya elm məkanına inteqrasiyasina can atmalıyıq" cağırışı, şübhəsiz ki, fəlsəfənin yaxından və təsirli yardımı ilə baş verə biləcək epistemoloji yeniləşmə əsasında öz müsbət cavabını (həllini) tapa bilər. Bu yeniləşmənin aparıcı istiqaməti isə postneoklassik nəzəriyyələrə, konseptlərə, ideya və təsəvvürlər sisteminə doğrudur. Əlbəttə ki, bu istiqamətə yönümlənmə tamamilə klassik və neoklassik arsenaldan imtina etməyi nəzərdə tutmur. Yeri gəlmiş, xarici informasiya bazalarının məlumatı əsasında aparılan təhlillər göstərir ki, Azərbaycan elminin ictimai və humanitar sahələri beynəlxalq səviyyədə çox zəif, bəzi istiqamətlərdə isə ümumiyyətlə təmsil olunmayıb.

Beləliklə, sual olunur: yaxşı, biz bu postneoklassik paradiqmanı necə görürük, onun tipik xüsusiyyətləri, dominant elementləri nədir, təfəkküri əsaslarını nə təşkil edir, başlıca ideya və prinsipləri hansılardır? Bu sualları cavablandırmaq məqsədilə aşağıda bir sıra məqamlara aydınlıq gətirək.

I.İmkanları və gücü şübhə doğurmayan elmi paradiqma, ən əvvəl, adekvatlıq tələblərini ödəməlidir. Bu -- ontoloji, qnoseoloji və məntiqi adekvatlıqdır ki, bir-birilə qarşılıqlı əlaqədə və təsiretmədə götürülür. Yəni, Hegeldə olduğu kimi, ontologiya (dialektika), qnoseologiya (idrak nəzəriyyəsi) və məntiqin vahidliyi ideyası rəhbər tutulur.

Bildiyimiz kimi, fəlsəfə tarixində "ontologiya" anlayışının ən müxtəlif şərhləri olub. Bəziləri ontologiyanı «ilkin fəlsəfə», metafizikaya bərabər bir fenomen kimi anlayıb, digərləri (neokantçılar, pozitivistlər) «yeni ontologiya» yaratmağa cəhd ediblər. Qusserlin «transsendental ontologiya»sı, N. Hartmanın «kritik ontologiya»sı, Haydeggerin «fundamental ontologiya»sı bu qəbildəndir. Burada isə ontoloji proses dedikdə, dialektik mövcudolma nəzərdə tutulur. Epistemoloji təsnifatda bu dialektik mövcudolma həm obyektiv dialektika (ontologiya), həm də subyektiv dialektika (qnoseologiya və məntiq) qismində çıxış edə bilər.

Göründüyü kimi, adekvatlıq prinsipinin ödənilməsi belə, müəyyənləşmədə seçimin mütləqliyi üzündən, epistomoloji müxtəliflikdən azad deyil (Feyerabendin «epistomoloji anarxizmin labüdlüyü» fikrini xatırlatmaq istərdim). Bu, ona dəlalət edir ki, adekvatlıq tələbləri fərqli müstəvilərdə həyata keçirilə və nəticə etibarilə söhbət bir yox, müxtəlif qeyri-ənənəvi metodologiyaların yaranmasından gedə bilər. Bütün hallarda, adekvatlıq (məntiqi olaraq, həm də obyektivlik!) tələblərinin yeni epistemoloji sistemlər çərçivəsində ödənilməsi təfəkkür və gerçəklik, subyekt və obyekt münasibətlərində daha çox həssaslığa, qayğıkeşliyə, tolerantlığa və anlaşmaya doğru transformasiyanı nəzərdə tutur. Zərüri olarsa, gerçəkliyin qeyri-səlis (dəqiq) liyi, qeyri-müəyyənliyi ilə nəinki hesablaşmaq, həm də razılaşmaq. Obyekt haqqında danışarkən, onun özünün "söz payı"nı əlindən almamaq;sərt yox, yumşaq hesablamalara üstünlük vermək. Əksliklər-alternativlər nisbətində "həqiqət ortadadır" kimi cəbri yanaşmadan deyil "ortada problemdir" prinsipindən çıxış etmək və problem situasiyanın həllində (müəyyənləşməsində) hansısa tərəfin, "hissə"nin iddiasını ödəyən mütləq təkzibetmə-məhfetmə üsulunu yox, bütövlükdə "tam"ın və hər bir tərəfin əhəmiyyətli maraqlarının gözlənilməsini vacib bilən mütərəqqi sinergizm prinsipini rəhbər tutmaq. Yəni, o həll yolu, üsul və metodologiya doğru və ədalətli sayılır ki, problem situasiyanı müəyyənləşdirməklə yanaşı, qarşılıqlı anlaşma və faydalanma əsasında daha çox aktorlara ümumi quruculuqda iştrak və yaradıcılıq imkanı verir, tamın daxili konsolidasiyasını, kamilliyini və gücünü artırır.

II.Yeni metodologiya müasir elmdə və elmi tədqiqatlar sistemində aparıcı tendensiyaları, xarakterik xüsusiyyətləri nəzərə almaqla yaradıla bilər. Bu tendensiya və xarakterik xüsusiyyətlər nədən ibarətdir?

1. İdrak obyekti və yeni fənnlər arasında artıq uzun müddətdir ki, çoxnisbili münasibət mövcuddur. Müasır dövrdə elə bir ciddi tədqiqat predmeti, idrak obyekti yoxdur ki, yalnız ayrıca bir fənn tərəfindən öyrənilsin. Cüzi istisnanı nəzərə almasaq, bütün müasir

idrak obyektləri eyni zamanda bir çox elmi fənnlərin tədqiqat predmetinə çevrilmişlər. Hər bir tədqiqat obyekti elmlər kompleksinin ümumi diqqət mərkəzində dayanır. Şübhəsiz, hər bir fənn bu obyekti öz kontekstindən öyrənir. Belə olduqda, ayrı-ayrı fənnlərin eyni obyekt barədə əldə etdikləri biliklərin «ümumi məxrəc»ə gətirilməsi və bu biliklər arasında mübadilənin reallaşması məsələsi qarşıya çıxır. Məhz buradan da biliklərarası sistemliliyin və sinergizmin təmin olunması zərurəti meydana gəlir ki, bu da, ümumən, elmlərin vahidliyi problemi ilə bağlıdır. Açıqlanan bu dəlillərdən çıxış etsək aydinlaşar ki, yeni qeyri-ənənəvi metodologiya məhz yalnız **elmlərin vahidliyi problemi** zəminində qurularsa, məhsuldar və evristik ola bilər.

2. Bu gün hadisə və proseslər bir idrak obyekti kimi, sadəcə olaraq, müxtəlif varlıqların zaman-məkan çərçivəsində yerdəyişməsi baxımından öyrənilmir. Əsas məsələ idrak obyektlərinə məxsus ziddiyyətləri, xüsusi «nöqtələr»i və anları aşkarlamaqdan, təkamül istiqamətlərini və mərhələlərini aydınlaşdırmaqdan, optimal mövcudolma, fəaliyyət və inkişaf şərtlərini, imkanlarını müəyyənləş-dirməkdən, obyektdaxili və xarici mühitlə əlaqələrdə meydana çıxan problemləri çözməkdən ibarətdir. Bu istiqamətdə son onilliklərdə elmi dünyagörüşün ciddi surətdə yeniləşməsinə kömək edən bir sıra elmlərin rolu böyük olub. Xüsusiyyətlər nəzəriyyəsi, fəlakətlər nəzəriyyəsi (yeni mərhələsi), xaos nəzəriyyəsi (yeni baxışda), yenidənqurmalar nəzəriyyəsi, kritik hallar nəzəriyyəsi, qeyri-ənənəvi çoxluqlar nəzəriyyəsinin davamı və inkişafı olan kateqoriyalar və funktorlar nəzəriyyəsi, Lütfi Ə. Zadənin yaratdığı qeyri-səlis çoxluqlar nəzəriyyəsi, qeyri-səlis məntiq, yumşaq hesablamalar nəzəriyyəsi, neyrokompütinq, xaotik kompütinq, təkamül hesablamaları, ehtimal hesablamaları, Soft Kompütinq, qeyri-ənənəvi məntiqin müxtəlif digər sahələri, iqtisadiyyat elmində Corc Soros tərəfindən təməli qoyulmuş refleksivlik nəzəriyyəsi bu qəbildəndir.

3. Bütün bu göstərilən fənlərin vahid bir elm sahəsi əhatəsində epistemoloji sintezləşməsi baş verib ki, bu da **mürəkkəb sistemlər nəzəriyyəsidir**. Bəzən bu nəzəriyyəni, mahiyyət yaxınlığın-

dan çıxış edərək, **xaoslar nəzəriyyəsi** və ya da **sinergetika** adlandırırlar. Ancaq belə eyniləşdirmə düzgün deyil, ən azı qeyri-korrektdir.

Elmlərin tarixi inkişafının təbii nəticəsi olan mürəkkəb sistemlər nəzəriyyəsi öz intişarı və təşəkkülü baxımından, hər şeydən əlavə olaraq, bir neçə idraki «qola» borcludur. Bunlar aşağıdakılardır:

a.Mürəkkəblik fenomeninin bilavasitə və xüsusi olaraq diqqət mərkəzinə götürülməsi və öyrənilməsi. Bu istiqamətlərdə ilk təqdirəlayiq addımlar Amerika riyaziyyatçısı Q. Çeytin və görkəmli riyaziyyatçı, akademik A. Kolmoqorov tərəfindən atılmışdır. 1965-ci ildə A. Kolmoqorov alqoritmik mürəkkəblik anlayışını elmə daxil etmiş, **alqoritmik mürəkkəblik** nəzəriyyəsinin mühüm nəticələrini almışdır. Artıq qısa bir müddətdən sonra onun konsepsiyasının perspektivliyi mütəxəssislər tərəfindən etiraf olunmuş, yalnız nəzəri fizika və riyaziyyat üçün deyil, hətta genetika, sosiologiya, siyasətşünaslıq və iqtisadiyyat üçün də əhəmiyyətliliyi qeyd edilmişdir. (Maraqlıdır ki, böyük alim, "müasir riyaziyyatın kralı" L.Zadənin qeyri-səlis çoxluqlar nəzəriyyəsinin ilkin rəsmi yaranma tarixi həmin 1965-ci ilə təsadüf edir. Görünür, burada bir qanunauyğunluq var). Sonralar, artıq başqa alimlər tərəfindən, mürəkkəblik kateqoriyasının alqoritmik xarakteristikasından əlavə, digər səciyyələri də aşkarlanmış və tədqiqat predmetinə çevrilmişlər: fiziki-kimyəvi mürəkkəblik, informasion mürəkkəblik, struktur-funksional mürəkkəblik, energetik mürəkkəblik, hesablama mürəkkəbliyi və s. Eyni zamanda bu səciyyəvi xarakteristikaların qarşılıqlı əlaqəsi aşkarlanmış və öyrənilmişdir. Həmçinin, "kəmiyyət ölçüləri"lə yanaşı, "keyfiyyət ölçüləri"nin mənimsənilməsində olduqca maraqlı və ciddi nailiyyətlər əldə olunmuşdur. Bu mənada, Q. Nikolis, İ. Priqojin, İ. Stengers, Q. Kastler, G. Haken, K. Mayntser kimi görkəmli alimlərin xidmətləri danılmazdır. Bilavasitə bioloji və psixoloji mürəkkəb hadisə və proseslərin dərindən tədqiqi baxımından isə "keyfiyyət ölçüləri"nin aşkarlanıb öyrənilməsində K. Yunq, L. Vıqotski, D. Uznadze, P. Anoxin, İ. Şmalqauzen, V. Frankl, A. Şeroziya kimi

böyük istedad sahiblərinin yaradıcılığı, xüsusi olaraq vurğulanmalıdır. Onların metodologiya və konkret-elmi sahələrdə etdikləri nailiyyətlər bu gün də öz əhəmiyyətini itirməyib, çox faydalı və aktualdırlar.

Hesab edirəm ki, qeyd olunan kontekstdə öz metodoloji və qnoseoloji yükünə-potensialına görə, C.Sorosun yaradıcılığı müstəsna yer tutur. Mən deyərdim ki, onun orijinal fikirlərlə zəngin yaradıcılığı mürəkkəblik fenomeninin əsaslı mənimsənilməsində böyük evristik qüdrətə malik mənbədir, tükənməz intellektual sərvətdir. Yalnız dünya maliyyə bazarlarının və iqtisadi proseslərin mövcud vəziyyətinin və perspektiv inkişafının adekvat dərk olunmasında deyil, hətta sosial qurumların, siyasi institut və hadisələrin, mürəkkəb antropoloji proseslərin, geosiyasi münasibətlərin və s. reallıqların mövcudolma və inkişaf dialektikasını dərindən anlayıb müvafiq proqnozlar, ehtimallar irəli sürmək üçün C. Sorosun konsepsiyaları olduqca məhsuldardır.

b. Özünütəşkil və sinergetik effektlərin, fluktuasion və bifurkasion vəziyyətlərin öyrənilməsi. Burada üç elmi fənnin - fızika, riyaziyyat və kimyanın XX əsrin 60-cı illərinin sonundan üzü bəri əldə etdikləri nailiyyətləri öncə qeyd etməliyik. Əslində, bu tarixi andan başlayaraq, yeni elmi paradiqmanın əsas konturları, aparıcı ideya və prinsipləri formalaşır. İnqilabi mahiyyətli və böyük sürətli inkişaf nəticəsində hətta nisbilik nəzəriyyəsi və kvant mexanikası kimi qeyri-klassik sahələrin fundamental prinsipləri, bir növ, artıq «köhnəlmiş bilgilər» səviyyəsində anlaşılır, bu prinsiplərin özünün tam yeni bir idraki mühitdə həqiqi yararlığından söhbət gedir.

Tədricən möhtəşəm, geniş əhatəli elə bir evristik elmi ideya və prinsiplər, leksika və təsəvvürlər, üsul və prosedurlar sistemi formalaşır ki, fəlsəfi və konkret-elmi tədqiqatlarda yaxşı mənada hökmranlığı ələ keçirir. Eyni zamanda, bu zəmində elmlərarası ünsiyyət, qarşılıqlı təsiretmə və bəhrələnmə, bilgilər diffuziyası və absorbsiyası güclənir. O dərəcədə ki, bir tərəfdən, fənlərarası qarşılıqlı faydalanma və analogiyalar səviyyəsində mübadilə in-

tensivləşir, digər tərəfdən, indiyə qədər kəmiyyət parametrlərinin (göstəricilərinin) aşkarlanıb öyrənilməsi mümkünsüz görünən mahiyyətlərin riyazi formalizasiyaya müəssərliyi əldə edilir. Nəzərə alaq ki, riyaziyyatın gücü də artıq hələ də «yeni alət» sayılan variasion hesablamalarla, qruplar və qraflar nəzəriyyəsilə, vektorlar və tenzorlar hesabı ilə məhdudlaşmırdı.

v. Elmdə qlobal riyaziləşmə, abstraksiya və formalizasiya gücünün artması. Qruplar nəzəriyyəsi, riyazi fizika tənlikləri, kompleks dəyişənlər nəzəriyyəsi, funksional təhlil, bifurkasiyaların riyazi nəzəriyyəsi, qeyri-xətti tənliklər nəzəriyyəsi, adi və differensial tənliklər nəzəriyyəsi, variasion hesablama kimi sahələrin sıçrayışlı inkişafı, həmçinin riyazi məntiqin özündə baş vermiş önəmli tərəqqi riyaziyyatın ümumi imkanlarını hədsiz dərəcədə genişləndirmiş, onun qarşısında, necə deyərlər, dəf olunmayan hədlər qoymamışdı. Üstəlik, nəzəri və praktiki (tətbiqi) kibernetikanın, rəqəmli avtomatlar nəzəriyyəsinin, EHM-nin proyektləşməsinin, avtomatlaş-dırmanın, ehtimal nəzəriyyəsinin əldə etdiyi nailiyyətlər, bir tərəfdən, riyaziyyatı keyfiyyəti abstraksiyalaşdırmanın yeni pillələrinə yüksəltmiş, digər tərəfdən, onu real həyati hadisələrin, canlı proseslərin, müxtəlif növ varlıqların öyrənilməsi üçün daha həssas və yararlı etmişdir. Müxtəlif elm sahələrinin yeni səviyyədə «riyaziyyatlaşması», riyazi metodların praktikanın bir çox sahələrinə nüfuz etməsi vüsət almışdır. İndiyə qədər «inteqrallaşma»dan yayına bilən obyektlər artıq yeni riyazi arsenal qarşısında təslim olurdular. Ən çətin halda onların «tərsliyinin» öhdəsindən yeni elmi istiqamət sayılan və sürətlə inkişaf edən hesablama riyaziyyatının vasitəsilə gəlmək mümkün idi (müəyyən keyfiyyət itkilərini nəzərə almasaq!). Onu da qeyd edək ki, praktiki fəaliyyət sahələrinə riyazi üsulların daxil olması, elmlərin riyaziləşməsi, hesablama nəzəriyyə və texnikasının sürətli tərəqqisi bütöv bir silsilə yeni riyazi fənlərin yaranmasına səbəb olmuşdur. Məsələn, oyunlar nəzəriyyəsi, qərar qəbuletmənin riyazi nəzəriyyəsi, informasiya nəzəriyyəsi, qraflar nəzəriyyəsi, diskret riyaziyyat, optimal idarəetmə nəzəriyyəsi bu qəbildəndir.

Bir sözlə, aləmin, müxtəlif növ və təbiətli varlıqların riyazi arsenal tərəfindən hədəfə götürülməsi və bu əsasda görünməmiş uğurların qazanılması real hadisə və proseslərin formal obyekt və nisbətlər səviyyəsində öyrənilməsinə bəslənən ümidləri olduqca gücləndirmişdir. Təsadüfi deyildir ki, formal sistemlərə, abstrakt-simvolik ifadələrə artan inam bir çox görkəmli alimləri mahiyyəti etibarilə oxşar ehtimallar, proqnozlar irəli sürməyə sövq etmişdir. Məsələn, məşhur riyaziyyatçı, kibernetik, akademik Viktor Qluşkov hələ keçən əsrin 70-ci illərinin sonunda təkidlə söyləyirdi: XXI əsrin birinci rübündə robotlaşma və kibernetizasiya qarşısında heç bir mürəkkəb sistem öz sirlərini gizlədə bilməyəcəkdir, ən çətin «hesablanan» prosesi belə, formalizasiya vasitəsilə ifadə etmək mümkün olacaqdır. Hətta süni intellektin tam mənada yaradılmasını o, 2022 - 2024-cü illər üçün artıq real hadisə hesab edirdi.

Düzdür, bu perspektivi şübhə altına alanlar da vardı və onların mülahizələri o vaxt heç də əsassız görünmürdü. Bunlardan biri tanınmış psixoloq, təfəkkür nəzəriyyəsi üzrə orijinal fikir sahibi Andrey Bruşlinski idi. O, öz əsərlərində bir çox proseslərə xas olan qeyri-dizyunktiv əlaqə və nisbətlərin, ayrı-ayrı mahiyyətlərin prinsipcə formalizasiya çərçivəsinə sığışmadığını əsas götürərək süni intellektin yaradılmasına, ümumiyyətlə, kibernetizasiyanın total qüdrətinə bəslənən nikbinliyə tənqidi yanaşırdı.

Beləliklə, ciddi praqmatikliyi ilə fərqlənən məsələyə münasibətdə iki mövqe, iki əks tərəf yaranmışdır. Məğzindən çıxış edərək, bunları, şərti qaydada, pozitivist və metafizik mövqelər də adlandırmaq olar. Pozitivistlərin ümumi fikri bundan ibarət idi: hər şeyi formalizasiya vasitəsilə ifadə etmək və öyrənmək mümkündür, əgər nəsə rasional bilik vasitəsilə formalizasiyaya varmırsa, deməli, ona heç ehtiyac da yoxdur; bütün həqiqi (pozitiv) bilik - spesifik konkret elmlərin birgə nəticəsidir, elm isə ondan yüksəkdə durmağa cəhd edən hansısa metafizik cəfəngiyata ehtiyaclı deyil. Metafizik mövqe tərəfdarları isə, əksinə, belə hesab edirdilər: həqiqi elm heç də yalnız formal sistemlər vasitəsilə abstraksiya səviyyəsinə gətirilmiş obyektlərlə

məhdudlaşmamalıdır, elmin borcu dərin qatlara varmaq, daxilətə nüfuz etmək, necə deyərlər, vergüldən sonra gələn ədədləri də nəzərə almaqdır; bu «ədəd»lərsə heç də həmişə riyazi-kibernetik dilə uyuşmur, onların məna-mahiyyətini formal sistemlər qurmaqla öyrənmək mümkün deyil; formalizasiyaya yatmayan nə varsa kənara atılarsa, dünya və bəşəriyyət bəlalara düçar olar. Görünür, bu mövqe müəllifləri, hər şeydən əlavə, burada mənəvi-əxlaqi, ruhi- psixoloji fenomenləri nəzərdə tuturdular.

Etiraf edək ki, hər iki mövqe kifayət qədər məntiqli səslənirdi. Əslində isə bu mübahisə heç də sırf məntiq məsələsi deyildi -- bəşəri və sosial-siyasi, iqtisadi seçim, cəmiyyətlərin tarixi təcrübəsi, dünyada sülh və ədalət, sivilizasiyaların qarşılıqlı dialoqu, mövcudluğu və perspektivi məsələsi idi. Qlobal dilemma ortada idi: ya, zəruri olarsa, hətta əxlaqi-mənəvi, tarixi-irsi, milli nüans və imperativlərdən azadlıq əldə edərək pozitiv bilik vasitəsilə elmin, texnika-texnologiyanın zirvələrinə doğru irəliləmək, ya da məhdudiyyətlərlə, tabularla hesablaşaraq mümkün və əxlaqi-mənəvi, tarixi-irsi cəhətdən məqbul olanla kifayətlənmək.

İndi artıq tam aydındır ki, xüsusən də Qərbin timsalında tarix aparıcı xətt kimi birinci yolu seçib. Hələ ki! Hətta Frankfurt sosioloji məktəb və ekzistensial fəlsəfə öz qüdrətli, dərin məzmunlu nailiyyətləri və görkəmli nümayəndələrinin nüfuzu ilə tarixi bu seçimdən uzaqlaşdıra bilmədi. Məhz belə dramatik situasiyaya cavab olaraq ekzistensialistlər söyləyirdilər: «Bəşəriyyət öz sonuna çatıb, gələcək isə görünmür!». Korrektlik naminə deyim ki, bu seçim 60-cı, yaxud 70-ci illərdə baş verməyib, onun cizgiləri daha əvvəllərə gedib çıxır -- dilemmanın özü kimi. Qeyd olunan dövrlərdə artıq cizgiləri, müəyyən resursları bəlli seçim, sadəcə, birmənalı tərzdə qərarlaşıb və günbəgün möhkəmlənməyə doğru irəliləyib.

q. Konkret-elmi və praktiki fəlsəfənin təntənəsi. Hər necə olsa da, seçim edilmişdir. Və bu seçimin öz fəlsəfəsi də olduqca təsirli, məhsuldar və məqsədyönlü idi. Deyərdim ki, hədsiz dərəcədə inadkar, nikbin və öz perspektivinə inamlı idi. Üstəlik də bütün

konkret elmləri ağuşuna alaraq sanballı addımlarla zamanı qət edən fəlsəfə idi. Əslində bu fəlsəfə tam mənada yeni deyildi. O, XIX əsrin 30-cu illərindən üzü bəri inkişaf edən pozitivizmin növbəti, yeni mərhələsi idi. Söhbət analitik fəlsəfədən gedir ki, onun da iki mühüm cərəyanı xüsusi qeyd olunmalıdır: 1) müasir riyazi məntiq aparatmından istifadə edən məntiqi təhlil fəlsəfəsi - məntiqi empirizm (R. Karnap, K. Hempel, F.Frank və s.) və məntiqi pozitivizm (U. Kuayn, N.Qudmen); 2) linqivistik fəlsəfə (L. Vitgenşteyn, C. Mur, Q. Rayl, C. Ostin, C. Uisdom, P. Strouson və s.). Bu cərəyanlar üçün ənənəvi (metafizik) fəlsəfı problemlər, demək olar ki, psevdoproblemlər idi.

Seçimin bir başqa fəlsəfi dayağı da olub: **praqmatizm** -- fəlsəfəni insanların müxtəlif həyat situasiyalarında qarşılaşdıqları problemlərin həlli üçün ümumi metodlar kimi şərh edən fəlsəfı təlim. Bu da yeni təlim deyildi. XIX-cu əsrin 70-ci illərində ABŞ-da yaranıb. Əsas ideyalarını Ç. Pirs söyləmiş, doktrinasını isə U. Ceyms, C. Dyui, F.K.S. Şiller və C. Mid işləyib. Burada maraqlı və əhəmiyyətli olan o idi ki, XX əsrin ortalarından başlayaraq Kuayn və Qudmen tərəfindən pozitivizmin müasir məntiq və analitik fəlsəfə ilə özünəməxsus sintezi həyata keçirilib. Məhz bu sintez formalaşan yeni elmi paradiqmanın fəlsəfi, elmi-dünyagörüşü və metodoloji dayaqlarının mahiyyətini müəyyənləşdirirdi. Bu, yeni paradiqmanın qərarlaşması üçün ən başlıca evristik vek-torlardan biri idi. 70-ci illərin sonundan başlayaraq isə həmin bu vektorun təsir gücünün artması yolunda bir çox başqa alimlər (Rorti, C. Makdermott, R. Bednetayn və s.) öz xidmətlərini göstəriblər.

Azərbaycan ictimai şüurunda, hətta ziyalı kateqoriyasına aid edilən şəxslərin düşüncəsində çox vaxt praqmatizm fəlsəfəsi barədə olduqca yanlış, bəsit təsəvvürlərin mövcudluğunu nəzərə alaraq, bu cərəyanın məzmun-mahiyyəti üzərində bir qədər ətraflı dayanaq.

Razılaşarsınız ki, bizdə "praqmatizm" dedikdə, adətən, bilavasitə və heç nəyə məhəl qoymadan mənfəətə doğru cəhd, nədənsə yalnız praktiki mənada faydalanma üsulu başa düşülür. Praqmatizm

ifrat maddiyatçılığın, mənfəətdarlığın sinonimi kimi, obyektiv həqiqətin bütövlüklə kənara atılması zəminində subyektiv-eqoistik iradənin reallaşması mənasında anlaşılır. Hətta, praqmatizmi materializmlə tam eyniləşdirənlər də tapılır.

Elə əvvəlcədən onu deyim ki, praqmatizm heç vaxt materializmi təqdir etməyib, əksinə, açıq və kəskin surətdə ona qarşı çıxıb. Praqmatizmin banilərindən olan Ceyms materializmlə idealizm arasında gedən uzunmüddətli tarixi mübahisəni birmənalı olaraq idealizmin xeyrinə həll edib. Onun fikrincə, uzaq gələcəkdə də olsa, materializm Yerin və bəşəriyyətin məhvi deməkdir və bu perspektivlə heç bir zəkalı insan razılaşa bilməz. Əbədi ruhi başlanğıcın mövcudluğunu qəbul edən idealizm isə, əksinə, xilas üçün inam və imkan yaradır, ideal və ruhi dəyərlərin təntənəsinə yol açır. İki konsepsiya (materializm və idealizm) arasında seçimi, Ceymsə görə, onun təklif etdiyi «inama doğru iradə» prinsipi əsasında həyata keçirmək mümkündür. Bu prinsipə əsasən, əgər iki alternativ həll arasında həyati vacib seçim rasional zəminlər üzərində mümkün deyilsə, insanın qeyri-rasional, emosional-ruhi əsaslardan çıxış edərək seçməyə mənəvi hüququ vardır.

Həqiqət probleminin şərhində Ceyms hələ Aristoteldən gələn korrespondent nəzəriyyədən, yəni həqiqətin bir mülahizə, yaxud nəzəriyyə kimi dünyada obyektiv vəziyyətə uyğunluğu anlamından imtina edir. Ceyms həqiqəti ideyanın uğurluluğu, yaxud işləkliyi mənasında anlayır, insanın öz qarşısında qoyduğu və nail olmağa çalışdığı məqsədin alınması üçün faydalılıq kimi şərh edir. Bir halda ki, həqiqətin və ya ideyanın uğurlu fəaliyyəti də yoxlanışa ehtiyaclıdır, həqiqətin tərifinə yoxlanılmanın özü də daxildir. Daha geniş mənada, Ceymsin praqmatizmi, həm də, onun metod və həqiqət nəzəriyyəsinin dünyagörüşü əsaslarından ibarətdir ki, bura universal təcrübə haqqında təlim - «radikal empirizm» də daxildir. Bu «radikal empirizm» bəzən «şüur seli», bəzən də «plüralistik kainat» kimi anlaşılır və Ceyms tərəfindən qeyri-qanunauyğun, təsadüfə tabe, tamamlanmamış, yeniliyə açıq, plastik bir fenomen kimi təqdim edilir. «Plüralistik kainat»da insana öz azadlığını, yeniliyə olan istəyini, məhdudiy-

yətsiz yaradıcılığını ifadə etmək üçün imkan verilir. Təcrübəyə kəsilməz şüur seli kimi baxılır.

C.Dyui təcrübəni daha geniş anlayır. O, təcrübəni, faktiki olaraq, insanın, təbiətə münasibəti də daxil, bütün fəal həyatı ilə eyniləşdirir. Onun qənaətincə , yaşanılan hər bir şey -- hadisə və şəxslər aləmi, insan fəaliyyəti və taleyi, magiya və elm -- təcrübə deməkdir. Təcrübənin belə anlamı onun hansısa metafizik əsaslarının axtarılması zərurətini istisna edirdi. Bu isə əsrlər boyu formalaşmış bir ənənənin, «tədqiqat qanunu»nun - **fundamentalizmin**, yəni nəyəsə (nələrəsə) istinadın mütləqləşdirilməsi praktikasının, təfəkkür tərzi və vərdişinin sarsıdılması, kənara atılması demək idi. Bu, həmçinin, idraki proseslərdə, təfəkküri refleksiyada «postulativ nöqtələr»ə fiksasiyadan, əvvəlcədən qəti müəyyənləşmədən uzaqlaşmaq idi ki, sonralar özünü daha bariz şəkildə postneoklassik elmi paradiqmada və bu paradiqmanın mühüm atributu olan tənqidi-sinergetik təfəkkürdə göstərməkdədir. Bu, əslində, elmi dünyagörüşündə, demokratik təfəkküri refleksiyada inqilabi mahiyyətli bir çevriliş idi. Təkcəyə, xüsusiyə ənənəvi istinadçılığa qarşı, totalitar düşüncə tərzinə qarşı böyük əhəmiyyətli inqilab idi. Təsadüfi deyildir ki, «elmi metod»un, yaxud «zəka metodu»nun fəaliyyət imkanlarını Dyui cəmiyyətin demokratik quruluşu ilə bağlayırdı. Elə quruluşla ki, azad insanlara sosial və digər eksperimentatorçuluq üçün geniş imkanlar verir, ictimai həyatı daim yaxşılaşdırır. Qeyd etmək lazımdır ki, Dyui sosial rekonstruksiyanın mühüm prinsipini yalnız sülhyaradıcı vasitələrdə və kateqorial surətdə zorakılıqdan imtinada görürdü. O da maraqlıdır ki, Dyuidə, bütövlükdə praqmatizmdə olduğu kimi, idrak (fəaliyyət) prosesi idrak predmetini dəyişir (əgər yaratmırsa da!). Bu məqam da sonralar neoklassik və xüsusən də postneoklassik epistemoloji paradiqmalarda əsaslı yer tutub. Misal üçün, onu qeyd edim ki, yuxarıda adını çəkdiyimiz C.Soros özünün məşhur refleksivlik nəzəriyyəsini yaradarkən («Maliyyənin alkimyası» kitabı) bu məqama xüsusi diqqət yetirib. Hətta deyərdim ki, ona daha geniş məna verib: prosesin dəyişməsini sırf qnoseoloji spesifikadan

doğan məzmunla məhdudlaşdırmayıb. Soros görə, məqsədli dərk edənlə yanaşı, hər hansı formada prosesdə iştirak edənlər də vacibdir. Daha doğrusu, onların nəticəvi dəyişdirici funksiyası və bu funksiyanın verdiyi variativ məhsul, dəyişən «cəmi nəticə»! Hətta hər bir aktorun necə və nə cür düşünməsi ümumi fəaliyyət və refleksiya sistemini dəyişdirir, yeni mürəkkəblik səviyyələri və formaları yaradır.

Dərindən diqqət yetirib mahiyyətə varsaq, bu epistomoloji məqamların - şərti olaraq «antifundamentalist» adlandırdığımız yanaşmanın və prosesin (predmetin) subyektlər, iştirakçılar vasitəsilə, idraki və mənimsəmə prosedurlarının müdaxiləsilə dəyişdirilməsi ideyasının nə qədər əhəmiyyətli olduğunu görərik. Xüsusən də siyasi və geosiyasi, sosial və iqtisadi, ekoloji və mənəvi-psixoloji problemlərin həllində, hadisə və proseslərin proqnozlaşdırılmasında, ictimai inkişaf vektorunun mütərəqqi istiqamətdə müəyyənləşməsində və qərarlaşmasında, hüquqi dövlət və demokratik vətəndaş cəmiyyəti quruculuğunda, demokratik əsaslarda milli konsensusun reallaşmasında! Əfsuslar olsun ki, dünyanın inkişaf etmiş qabaqcıl ölkələrində istər vətəndaşların həyat tərzində, istərsə də təfəkkürdə və əməldə gözlənilən, rəhbər tutulan bu cür epistemoloji «xırdalıqlar» bizlərə çətin gəlib çatır. Biz yenə də real dinamik proseslə yox, onun quru, cansız müqəvvası ilə əlləşməyə üstünlük verir, obyektlə birgə, həmahəng danışmaq əvəzinə onun barəsində uydurmalar quraşdırır, subyekt-obyekt nisbətlərinə dair xüsusən son yüzillikdə əldə edilmiş mühüm elmi bilgilərə, prinsiplərə məhəl qoymadan, daha doğrusu, onları anlamadan böyük elmi, sosial-iqtisadi və siyasi nailiyyətlər arzulayırıq. Nəhayət, biz demokratik təfəkkürün tələblərinə riayət etmədən, acgöz və dilənçi materializmi, ifrat subyektivizmi-fundamentalizmi daxilimizdə öldürmədən demokratik vətəndaş cəmiyyəti qurmaq istəyirik. Sözün düzü, "istəyirik" ifadəsi də bir qədər yerinə düşmür, çünki əhəmiyyətli şeylərin var olmasını özümüzdən yox, həmişə kənardan və başqalarından gözləməyi xoşlayırıq, ən yaxşı halda bütün yükümüzü hansısa "dahi"nin üzərinə atmaqla "işimizi" bitmiş

sayırıq. Tənbəllik və məsuliyyətsizlikdən, nadanlıq və korazehinlikdən azad olmaq istəmirik. Addımbaşı qarşımıza çıxan və günbəgün qalaqlanan problemləri isə çox vaxt Quran ayələrinə, Peyğəmbər kəlamlarına, bəzən də rəhmətlik Mirzə Cəlilə, Sabirə istinadla həll etməyə çalışırıq. Vaxtilə, yaxin keçmişdə, istinad yerimiz Marks, Lenin və Sov. İKP-nin Baş katibi idi! Ümumiyyətlə, görünür, istinadçılıqda, fundamentalistlikdə biz ən «əqidəli», ən «vəfalı» millətik. Bizə həmişə bir başbilən, hamının yerinə düşünüb tədbir görən, dahi bir xilaskar lazımdır. Bir bayraq kimi! Böyük simvol-mahiyyət rəmzi kimi yox, sığortalanmaq üçün, eybimizi, tənbəlliyimizi, kəm-kəsirlərimizi pərdələmək, başqasının ayağına yazmaq üçün. Elə ona görə də həqiqi dahi, həqiqi qəhrəman bizim yükümüzə, hoqqamıza dözmür - tezliklə sıradan çıxıb axirət dünyasına gedir. Əcəba, bununla belə, biz özümüzü abırlı-həyalı, ismətli, mömin bəndələr sayır, dünyanı da buna inandırmağa çalışırıq!

Praqmatizmin başlıca müddəalarından biri belə səslənir: problem situasiyanın uğurlu həlli əldə edilərsə, təklif olunan hipoteza və ya nəzəriyyə həqiqət sayılmalıdır, yaranmış yeni, artıq müəyyənləşmiş situasiya isə reallıq statusu qazanır; bu situasiya əvvəlki şübhəli və problemli situasiyanı əvəz edir. Heç bir təklif olunan həll əvvəlcədən qəbul edilmiş reseptlərdən çıxış edə və ehkama çevrilə bilməz. O, bütövlükdə konkret situasiyanın xüsusi xarakteri ilə müəyyənləşməlidir. Beləliklə, bütün prosedura eksperimental xarakter daşıyır ki, onun da mühüm cəhəti özünükorreksiyadır. Elə bu səbəbdən də, praqmatizmin tərəfdarlarına görə, fəlsəfənin başlıca məqsədi məhz sosial təcrübənin təhlili və kamilləşdirilməsidir.

III. Sosial rekonstruksiyanın mühüm vasitəsi kimi yalnız o metodologiya, ideya-siyasi cərəyan doğrudur ki, insanları və cəmiyyətləri «inteqrallaşmayan» (hesablanmayan) fenomenlər qarşısında aciz qoymur, idraki gücsüzlüyü hər hansısa «universalilər»ə, mistik və ya trassendent obrazlara istinadla ört-basdır etmir, onsuz da artıq dərəcədə şübhəli, qeyri-müəyyən və problematik olan situasiyanı bir daha

mürəkkəbləşdirmir, ona pozitiv nəticələrlə yekunlaşa biləcək inkişaf yönümü verir və bu istiqamətdə yararlı üsul və formalar irəli sürür. Elə ictimai-siyasi, milli hərəkatların dəyərliliyi də əsasən bu meyarla ölçülür.

Göstərilən kontekstdən Azərbaycan cəmiyyətinə, mövcud ictimai duruma nəzər salmaq, bəlkə də, pis olmazdı. Müstəqilliyimizin qazanıldığı, qərarlaşdığı və möhkəmləndirildiyi şərəfli bir dövrdə, üzləşdiyimiz bütün çətinliklərə baxmayaraq, əldə etdiyimiz bəzi nailiyyətlər danılmazdır və hətta düşmənlərimiz tərəfindən də etiraf olunmaqdadır. Ancaq, bununla belə, bir sira qəbahətlər, sanki ənənəviləşmiş və xroniki xarakter almış naqisliklər (rüşvət və korrupsiya, məmur özbaşınalığı, subyektiv və qrup maraqlarının ümummilli mənafelərlə hesablaşmaması, eqoistik-korporativ niyyətlərin önə çəkilməsi, zəhmətkeş insana laqeydlik, dövlət vəzifəsindən sui-istifadə halları, ümumi sərvətin mənimsənilməsi, kəskin siyasi dözümsüzlük, böhtançılıq, qisasçılıq və s.) cəmiyyətimizi və dövlətimizi təhdid altında saxlamaqdadır. Üstəlik də, bu zəmində sosial-mədəni dəyərlərin aşınması, fərdlərin dünyagörüşündə və ictimai psixologiyada baş verən destruksiya insanların ovqatına, ümidlərinə zərbə endirməkdədir.

Bütün bu xoşagəlməz, təhlükəli əlamətlərin başlıca bir səbəbi məhz sosial rekonstruksiya məsələsinə səriştəsiz və məsuliyyətsiz, deyərdim ki, çox vaxt eqoistcəsinə və vicdansız yanaşmağımızdadır, konstruktiv-rasional elmi metodologiyanın, adekvat üsul və prinsiplərin yoxluğunda və yaxud rəhbər tutulmamasında, ən əvvəldən, milli-azadlıq hərəkatının başlanğıcından (1988-ci ildən), rasional və real elmi-idraki məqamların kasadlığında, insanları hesablanmamış sosial-siyasi, iqtisadi-psixoloji fenomenlərin qarşısında təkbətək qoymaqda, sosial rekonstruksiya məsələsinə günbəgün şübhənin, qərarsızlığın, şüarçılığın, utopik amillərin, saxtakarlığın gətirilməsindədir. Şübhəsiz ki, burada mentalitetimizə hopmuş "dədə-baba vərdişləri" də az rol oynamır. Əcaibliyi, paradoksluğu qədər də anlaşılmazdır ki, qüsurlu vəziyyətdən çıxmaq və sağlam

ictimai mühit yaratmaq üçün elmə, alimə, intellektə üz tutmaqdansa, nəzərlərimizi başqa ünvanlara yönəldirik.
Məlum olduğu kimi, hər bir yüksək sürətli dinamik inkişaf, xüsusən böyük, köklü məqsədlər, hədəflər nəzərdə tutulubsa, yeni-yeni problemlər doğurur, qarşıya əlavə ciddi vəzifələr qoyur. Düşünürəm ki, bu taleyüklü problemlərin, vəzifələrin sistemli, ardıcıl və səmərəli həlli intellektual sahədə reallaşması aktual və zəruri olan struktur-funksional dəyişmələrdən, idarəetmənin yeni tələblər səviyyəsndə təşkilindən, aparıcı kadrlar, rəhbər işçilər korpusunun yeniləşməsindən əhəmiyyətli dərəcədə asılıdır. Yüksək səviyyəli intellekt sahibləri, istedadlı və fədakar insanlar, peşəkarlar bilavasitə işlərə cəlb edilməli, onlara müvafiq zəruri səlahiyyətlər verilməlidir. Elə etmək lazımdır ki, intellektual resursların inkişafına, elmin,təhsil və mədəniyyətin taleyinə əxlaqi-mənəvi keyfiyyətləri, professional qabiliyyətləri şübhə doğurmayan şəxsiyyətlər cavabdeh olsun. Uzun illər ərzində etibar edilmiş sahədə müsbət dönüşə nail ola bilməyən, nöqsanlı fəaliyyəti və yaxud da fəaliyyətsizliyi ucbatından işlərin gedişini bərbad hala salan, yalnız immitasiya və şəxsi-ailə, qrup maraqlarının ödənilməsi ilə məşğul olan məmurların iddialarına, eqoistik istəklərinə bundan sonra da dözməyə dövlət borclu deyil!
Rəhbər kadrların seçilməsində bir mühüm məqama diqqət yetirilməsi olduqca vacibdir. Belə ki, sosial rekonstruksiyanın, idarəetmənin başlıca obyekti mürəkkəb sistemdir və bu sistemlə müasir tələblər səviyyəsində işləmək üçün ən azı mürəkkəb sistemlər nəzəriyyəsini, bu nəzəriyyədən qaynaqlanan metodologiyaları, idarəetmə konseptlərini, nəhayət, xüsusən son iki onillik ərzində intellektual resursların idarə olunması ilə bağlı yaradılmış nəzəri əsasları, modelləri bilmək lazımdır. Bu ümumbəşəri, universal tələbin ödənilməsi, həm də, Azərbaycanın dövlətçilik institutunun daha da möhkəmlənməsi və müasirləşməsinin qarantıdır.
Ümumiyyətlə, məqsədəuyğun olardı ki, elm, təhsil və mədəniyyət sahələri, cəmiyyətimizin mənəvi-intellektual həyatı bir səlahiyyətli vahid mərkəzdən idarə olunsun və tənzimlənsin. Bu,

fərdi və kollektiv məsuliyyəti, strukturdaxili və strukturlararası səmərəli birgəfəaliyyət, koordinasiya və özünütəşkilatlandırma imkanlarını xeyli artırar, ümumi fəaliyyət şəbəkəsinin bütövlüyünü, optimal-işgüzar konsolidasiyasını və dinamikliyini təmin edər. Belə bir mərkəzi orqan qismində, fikrimcə, **Azərbaycan Respublikasının Prezidenti yanında İntellektual resurslar** və **İnsan kapitalı problemləri üzrə Dövlət müşaviri xidməti** fəaliyyət göstərə bilər. Nazirlər Kabinetinin strukturunda fəaliyyət göstərən aidiyyati qurumlar – müvafiq nazirliklər, komitə və idarələr, şöbə və bölmələr strateji rəhbərlik və koordinasiya tələbləri baxımından, bu xidmətin funksional səlahiyyətləri və vəzifələri çərçivəsində işlərini qurmalıdırlar. Vacibdir ki, postneoklassik epistemoloji zəminlər üzərində formalaşmış müasir (proqressiv) idarəetmə fəlsəfəsinin başlıca prinsiplərindən biri – müxtəliflik vasitəsilə birliyə (vahidliyə) cəhd və ona nailolma prinsipinin ödənilməsi üçün əvvəlcədən münbit əsas və imkanlar yaransın. Produktiv vahidliyə, iş birliyinə, güclərin ümumi səfərbərliyinə xidmət etməyən fikir və əməl müxtəlifliyi, xüsusən də idarəetmə məsələlərində, son nəticədə pərakəndəliyə, daxili nizamsızlığa və məsuliyyətsizliyə, xaosa və tənəzzülə aparır.

Müasir (sinergetik) idarəetmə fəlsəfəsində əhəmiyyətli yer tutan bu vahidlik prinsipi, əslində, çox qədim köklərə malikdir (vaxtilə onu böyuk fiosof və dövlət xadimi Konfutsi formulə edib və irəlı sürüb!) və dəfələrlə müxtəlif modifikasiya-variantlarda bir çox görkəmli dövlət başçılarının yaradıcı praktikalarında uğurla sınaqdan çıxıb. O, gerçəkliklə, real şərait və imkanlarla hesablaşmayan hikkəli-kinli boşboğazlıq "demokratiya"sına deyil, həqiqi demokratiyaya təminat verir.

Əlbəttə ki, qabaqcıl eilmi tədqiqatların (istər təbiətşünaslıqda, riyazi və texniki elmlərdə, istərsə də ictimai və humanitar elmlər sahəsində), sinergetik sosial idarəetmənin məhsuldarlığına, uğurlarına təminat verən "müxtəliflik vasitəsilə vahidliyin əldə olunması" prinsipi öz effektliyini monoprinsip halında göstərmir. Postneoklassik epistemologiyanın, müasir elmi paradiqmanın

atributu olan bu prinsip onunla qarşılıqlı əlaqədə, bir-birini şərtləndirmədə və törəmədə olan digər mühüm prinsiplərlə birgəfəaliyyətdə öz gücünü və qüdrətini ortaya qoyur. Burada, həmin prinsiplər və ümumən postneoklassik təsəvvürlər, üsul və ideyalar sistemi üzərində ətraflı dayanmaq mümkün olmadığından, yalnız belə bir təklifimi bildirmək istərdim:

Biz təbii sərvətlərimizdən və insani-intellektual potensialımızdan ağıllı istifadə edərək, innovasion iqtisadiyyat, informasiya cmiyyəti qurmaq, informasiya-kommunikasiya texnologiyalarının yalnız istehlakçısı yox, həm də yaradıcısı-ixtiraçısı olmaq, yeni dünyanın aparıcı aktorları səviyyəsində söz-əməl, nüfuz sahibliyinə yiyələnmək istəyiriksə, indidən prinsipal məsələləri,vəzifələri önə çəkməliyik, vaxt, enerji itkisinə yol verməməliyik! İlk növbədə çalışmalıyıq ki, yeni nəsillər, gənclərimiz məhz öz doğma Vətənimizdə müasir elmi bilikləri əxz etsinlər, yüksək intellektual mühitdə böyüsünlər, yeni epistemologiyaların srlərinə vara bilsinlər. Bu, məntiqi olaraq, o deməkdir ki, bir tərəfdən, elm-təhsil-mədəniyyət ocaqlarımızın, universitet və institutlarımızın fəaliyyəti köklü surətdə yeniləşməli, zəruri sistemli islahatlar həyata keçirilməli, digər tərəfdən, gənclərimizin xaricdə təhsil alması əsas-aparıcı hədəfə çevrilməməlidir. Əks halda, bizim öz elm-təhsil sistemimizin kimə və nəyə lazım olduğu şübhə altına düşür. Zərurət olduqda xaricdə mütəxəssis hazırlamaq lazımdır və vacibdir, lakin bu, kafi deyil və yeganə çıxış yolu ola bilməz. Nümunəvi innovasion cəmiyyətin, kamil millətin öz qüdrətli elmi, təhsil-mədəniyyət sistemi olmalıdır. Proqressiv təfəkkür iqtisadiyyatı da yalnız bu əsasda fəaliyyət göstərə bilər.

IV. Barəsində söhbət gedən müasir (postneoklassik) elmi paradiqmanın əsas məqsədi, qayəsi insanların dünyagörüşündə, təfəkkür tərzi və fəaliyyət üslubunda demokratik dəyərlərə həssaslığı, rəğbət hissini artirmaqdan, qarşılıqlı hörmət və tələbkarlıq, nizam və məsuliyyət vasitəsilə başlıca hüquq və azadlıqlardan istifadəni

reallaşdırmaqdan, lokal, regional və qlobal miqyaslarda tolerantlığı və humanizmi gücləndirməkdən ibarət olmuşdur.
Aydındır ki, universal təqdimatda nəzərdə tutulan bu möhtəşəm məqsəd yalnız xoşməramlı niyyətlər, arzular hesabına yox, ilk növbədə tarixən ictimai tərəqqinin fundamentini təkil edən Elmin, Fəlsəfənin özündə, onların epistemoloji durumunda əqli-ruhi, intellektual çevrilişə və bu zəmində əməli-praktiki sahədə, insanların "fəaliyyət düsturunda" köklü dönüşə nail olmaqla reallaşa bilər.
Söz yox, əksəriyyət bu məqsədin ənənəvi olduğunu, çox-çox əvvəllərdən də qoyulduğunu deyə bilər. Lakin burada xüsusi diqqət çəkən bir mühüm məqam var. Belə ki, məqsədin qoyuluşu ilə yanaşı, onun necə və nə cür reallaşmasının qeyri-ənənəvi, yeni fəlsəfəsi və epistemologiyası təqdim olunur, bir növ, məqsədin doğruluğu və realistikliyi məsələsi əvvəlcədən nəzərə alınır. Düzdür, zəngin tarixi təcrübədən məlumdur ki, böyuk məqsəd-idealiar qarşıya qoyulduqda, adətən, yeni, bəzən də, məsələn, K. Marksda və yaxud A. Hitlerdə olduğu kimi, fundamentallığa və son həqiqət statusuna iddia edən fəlsəfə, insana, təbiətə, cəmiyyətə və dünyaya münasibət konsepti, yeni düşüncə tərzi, hərəkət və fəallıq üslubu irəli sürülmüş, çox vaxt da,yeri gəldi-gəlmədi, zorən insanların beyninə yeridilmişdir. Belə olduqda, "bəşəriyyət üçün nəzərdə tutulan "yeni" məqsəd-idealın köklü fərqi, qeyri-ənənəviliyi nədədir?" sualı ortaya çıxır.
Hər şeydən əvvəl, bu fərq məqsəd və vasitələrin üzvi qovuşmasında, adekvatlığında, "məqsəd vasitələrə bəraət qazandırır!" prinsipinin yox, "təqdirəlayiq məqsəd öz fəzilətli vasitələrilə möhtəşəmdir!" ideyasının rəhbər tutulmasındadır. Məhz bu, ilkin olaraq, məqsədin doğruluğunun və realistikliyinin, insaniliyinin və hamı üçün humanistikliyinin qarantıdır. Gördüyümüz kimi, barəsində danışılan **məqsəd** və onun reallaşdırılmasına xidmət etməli olan **yeni fəlsəfə** və **müasir** (özündə klassik və neoklassik qazancları, dəyərləri ehtiva edən!) **postneoklassik epistemologiya** öncədən **aksioloji** tələblərin, **etik** komponentlərin vacibliyini nəzərdə tutur. Güclü aksioloji

tələblərə riayət etmək və, eyni zamanda, realliqla hesablaşmaq, gerçəkliyə həssas, qayğılı münasibət göstərmək naminə, yeri gələrsə, klassik elmdə ümdə sayılan qəti "dəqiqlik" və "müəyyənlik"dən də keçmək olar. Bu kontekstdə Lütfi Ə. Zadənin müasir elmi epistemologiyada fundamental yer tutan, müstəsna əhəmiyyət kəsb edən qeyri-səlis məntiq, neyrokompütinq,evolyusion kompütinq, xaos-kompütinq kimi intellektual paradiqmləri və onların koalisiyası əsasnda yaranmış, süni intellekt nəzəriyyəsi və texnikasının ənənəvi üsulları vasitəsilə həlli mümkün olmayan bir çox vacib real problemlərin həllinə imkan verən Soft Kompütinqi (nəzəriyyə və texnologiyası) xüsusi qeyd olunmağa layiqdir. (Burada hörmətli oxucuların diqqətini informatika, kibernetika və idarəetmə sahəsində görkəmli alim Rafiq Əliyev və professor Rəşad Əliyevin 2004-cü ildə azərbaycan dilində nəşr edilmiş "Soft kompütinq (nəzəriyyə, texnologiya və praktika)" adlı fundamental əsərinə yönəltmək istərdim. Əsərə "Ön söz"ündə L.Zadə yazır:"…Professorlar R.Ə.Əliyev və R.R.Əliyevin müəllif olduqları "Soft kompütinq" kitabının əhəmiyyətini qiymətləndirmək çətindir. Sistem analiz, qərar qəbuletmə və qeyri-səlis məntiq sahəsində iki məşhur alimin yazdığı "Soft Kompütinq" kitabı dərinliyi, əhatəliyi və yüksək anlaşıqlığı ilə seçilir və konsepsiya, nəzəriyyə və əməli üsullar da daxil olmaqla geniş materialı əhatə edir. Bütün bunlar müəlliflərin geniş elmi tədqiqat və təhsil təcrübəsini nümayiş etdirir." Necə deyərlər, şərhə ehtiyac yoxdur!).

Təsadüfi deyil ki, L.Zadə hələ vaxtilə öz intellektual məhsulunu "humanistik sistemlər nəzəriyyəsi" adlandırmışdı. Öz əsərlərinə, tədqiqat istiqamətlərinə münasibətdə analoji fikirlərə başqa tanınmış alimlərin yazılarında da rast gəlirik. Bu, ona dəlalət edir ki, söhbət müasir elmi epistemologiyalardan gedirsə, deməli, humanizmə, birgəyaşayış mədəniyyətinə, etibarlı sülhə, qarşılıqlı anlaşmaya, məhsuldar dialoqa xidmət edən nəzəriyyələrdən və onların üzvi koalisiyasından söhbət gedir. Burada "koalisiya" sözündən məqsədli surətdə istifadə edirəm – müasir elmi

paradiqmaların müəllifləri olan məşhur mütəxəssislərin öz idraki yönümlənmələrinə uyğun olaraq! Belə ki, onlar öz nəzəriyyə və konsepsiyalarının qüdrətini başqaları ilə birgəfaliyyətdə, hansısa vahid koalisiyada (konsorsiumda) iştirakında və ümumi yekun nəticədə görürlər. Bu, sadəcə olaraq, təvazökarlıq əlaməti deyil, **İnsan-Təbiət-Cəmiyyət-Dünya əlaqə və nisbətlərində harmoniyanın, ədalətin, tarazlığın qulluğunda dayanan Məntiqin tələbi və qayəsidir!**

Hal-hazırda fəlsəfədə intensiv tədqiqat dairəsinə alınmış qlobal və sosial ekologiya, genderologiya, qeyri-formal hərəkat və təşkilatlar nəzəriyyəsi, sərbəst agentlər şəbəkəsi konsepti, sülh mədəniyyəti və sivilizasiyaların dialoqu, sinergetika və sair müasir elmi-tədqiqat istiqamətləri də elə bu Məntiqin doğurduğu sahələrdi. Lakin, əfsuslar olsun ki, bu istiqamətlər üzrə həqiqi iş görənlərdən, dəyərli fikir ortaya qoyanlardan çox, sadəcə, aktual mövzulardan və yaranmış əlverişli situasiyadan geninə-boluna bəhrələnənlər, sui-istifadə edənlər, sosial-fəlsəfi, politoloji və sosioloji araşdırmalar adı altında primitiv halda toplanmış statistika, bayağı aparılmış "sosioloji sorğular", ikrah hissi doğuran "nəzəri ümumiləşdirmə"lər, layiq olmadan elmi dərəcə və adlar alanlar var. Bunun isə Azərbaycan elminə və cəmiyyətinə, ziyandan başqa, bir qəpiklik xeyri yoxdur. İstər-istəməz, məşhur fikir yada düşür: "İnqilabı dahilər fikirləşir, fanatiklər həyata keçirir, əclaflar ondan bəhrələnirlər"!

Postneoklassik epistemologiyanın Məntiqi **demokratiyanın** özünə yeni baxış və yanaşmalar formalaşdırmaqdadır. Demokratiya bir ideya-ideal, konsepsiya, ictimai praktika, təfəkkür və əməl tərzi, idarəetmə forması və üsulu kimi yeni səviyyədə və yeni kontekstlərdən müzakirə edilərək tətbiq olunmaqdadır. Böyük uğurlar da var, təəssüf doğuran səhflər və məğlubiyyətlər də. Azərbaycan da həmin universal dalğanın içində, hətta episentrində olmaqla bugününü və gələcəyini qurmaqdadır. Bu quruculuğun, ümumi gedişatın necə olmasını, hansı qazanclar əldə etməsini isə, ilk öncə, bizim intellektual potensialımızın, fəlsəfəmizin, elm, təhsil və mədəniyyətimizin,

alim və mütəxəssislərimizin səviyyəsi müəyyənləşdirir. Hər cür azadlıqların, demokratiyanin kökü zəkada və ondan qaynaqlanan fəaliyyətdədir. Demokratiya, Bernard Şou demişkən, cəmiyyəti təşkil edənlərin "insan materialı"ndan yuxarı ola bilməz!

Yekunda postneoklassikanın bəzi mühüm müddəalarını ümumiləşdirilmiş şəkildə hörmətli oxucuların nəzər-diqqətinə çatdırmaq istərdim: zəruri məhdudiyyətlərin gözlənilməsi şərtilə sistemin açıqlığı, alternativlər dialoqu, "tam"a və hər bir sanogen "hissə"yə xidmət edən özünütəşkil və sinergetik xassələrin mövcudluğu inkişafı daha təminatlı və mütərəqqi edir; müxtəliflik nisbətlərindən doğan ziddiyyətlərin mütləq təkzibetmə mövqeyindən həlli sistemi tənəzzülə və süquta aparır; vahidliyə (həmrəyliyə) xidmət etməyən müxtəliflik, sistemdaxili rəngarəngliyi, alternativliyi dəyərsizləşdirmək praktikasının nəticəsində olduğu kimi, sistemi məhfə aparan tənəzzülü səbəbləndirir; ifrat subyektivizmin və ehkamçılığın bariz ifadəsi olan fundamentalizm ("təkcə"yə, "xüsusi"yə istinadın, "postulativ nöqtə"lərə əsaslanmanın mütləqləşdirilməsi) demokratiya və harmoniyaya deyil, avtoritarizmə və totalitarizmə, anarxiya və durğunluğa rəvac veririr.

Mürəkkəb sistemlərin davranış və fəaliyyətində, özünükorreksiya və idarə olunmasında geridönməzlik, qeyri-düzyunktivlik, proseslərin kvantlanması və mərhələlənməsi, ehtimallıq və emercentlik, mərhələli optimallaşdırma, sosial entropiyanın ölçü daxilində saxlanılması, polibifurkasion vəziyyətlərdə imkanlar çərçivəsi daxilində optimal reallaş(dır)ma kanalının tapılması zərurəti, sistemyaradıcı və sisteməqovuşma xassələrinin variativliyi və mərhələli müəyyənləşməsi, təkamüli mürəkkəbləşmədə funksional zaman hökmünün vacibliyi və sair prinsiplər, həmçinin, son (yekun) hallar, müxtəlif bərəbərimkanlı sistem vəziyyətlər və onlar arasında qeyri-xətti keçidlər, zəif təlatümlər (başlanğıc şərtlərin kiçik dəyişmələri), spontan özünütəşkil və özünütənzimləmə, dinamik dayanıqlıq və ekstremallıq haqqında müasir elmdən qaynaqlanan bu kimi ideyalar həmin müddəalarla birgə koalisiyada siyasi, sosial,

iqtisadi, mənəvi-psixoloji varlıqların tədqiqində və idarə olunmasında müstəsna əhəmiyyətli rol oynaya bilər. Bu ideya və prinsiplərə əsaslanan, postneoklassikadan bəhrələnməyi bacaran peşə və ixtisas sahibləri, işçi və menecerlər, rəhbər kadrlar isə öz tədqiqat və praktiki fəaliyyət obyektlərini daha dərindən və müfəssəl surətdə anlamaq, öyrənmək, səriştəli idarə etmək imkanı əldə edərlər. Tam əminliklə deyə bilərik ki, yeni elmi paradiqma mürəkkəb qeyri-xətti dünyada xaosun, ehkamçılığın, fanatizmin, totalitar-direktiv düşüncənin qasısını almaq və sinergetik effektlərin sağlamlaşdırıcı imkanlarından istifadə etmək üçün şans verir, tolerantlığa və humanizmə etibarlı zəmin yaradır.

Зумруд ГУЛИЗАДЕ

НЕКОТОРЫЕ КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ИССЛЕДОВАНИЯ И ПРЕПОДАВАНИЯ ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

(с приложением концепции программы преподавания истории философии)

Статья рассчитана на внимание исследователей, преподавателей и студентов. Предлагая материал для размышлений она, по авторскому замыслу, должна ориентировать на осознанный выбор позиций и путей в процессе исследования и преподавания общественных дисциплин на современном этапе социокультурного развития Азербайджана и предлагает в качестве объекта обсуждения альтернативную концепцию программы преподавания курса истории философии.

Отказ от социализма как господствующей социально-экономической системы, естественно, обусловил и отказ от его господствующей идеологии – марксизма-ленинизма как единственной идеологии и марксистско-ленинской методологии как единственной концептуальной основы наук и,

прежде всего, гуманитарных наук в странах, отказавшихся от социализма.

Закономерно встал вопрос об отказе от старой методологии, ее замене новой или даже новейшими методологиями, характере последних. И тут перед специалистами постсоветского пространства, включающего и Азербайджан, возник ряд специфических проблем, на некоторых из которых мы и остановимся.

Проблема выбора концепции исследования и преподавания гуманитарных дисциплин особо актуальна для стран постсоциалистического региона, которые ранее следовали марксистско-ленинской методологии, а ныне обрели возможность критического переосмысления своих методологических позиций. Концептуальная переориентация связана, как известно, с рядом объективных и субъективных факторов.

Новая методология закономерно должна быть принципиально соотнесена с новой государственной идеологией (**1**), соответствовать ей и развивать ее или в той или иной форме и степени противостоять ей. Наличие же господствующей государственной идеологии органично связано с четкой фиксацией социально-экономических отношений, которые она должна представлять и защищать.

Поскольку в странах бывшего СССР, включая и Азербайджан, в первые годы т.н. перестройки не было ясно сформировавшегося представления о социально-экономическом строе, формированию которого призвана служить господствующая надстройка, включая и государственную идеологию, естественно, затруднялось и формирование новых направлений методологии культуры.

Сложность концептуальной переориентации была обусловлена и тем, что до последних лет и старшее, и подрастающее поколение ученых стран бывшего соцлагеря были четко ориентированы на марксистскую методологию; она не имела альтернативы ни в вузовском, ни в школьном образовании. Построенные на ней программы преподавания по настоящее

время практически либо не претерпели существенных изменений, либо они не до конца продуманы, а потому научно уязвимы.

Особую трудность в идеологической переориентации создает и то, что основную роль в формировании новой методологии играют гуманитарии, которые были, как правило, профессиональными специалистами в применении и пропаганде марксистской методологии.

В свете изложенного объяснимы определенная беспомощность и перегибы в идеологической перестройке и создавшаяся в настоящее время ситуация в области исследования и преподавания гуманитарных наук. Последние проявляются, прежде всего, в отношении к марксизму, оценке его методологии и философии, в затруднении противопоставить им научно разработанные альтернативы.

Многими представителями современной духовной культуры, в частности идеологии стран постсоциализма, марксистско-ленинская философия, ее методологические принципы либо огульно отрицаются, либо молчаливо игнорируются. Однако отрицание на словах марксистской методологии в публикациях последнего десятилетия нередко сочетается с, возможно, неосознанным либо невольным использованием диалектико-материалистического метода и принципов исторического материализма.

Существует и тенденция, когда основная проблематика марксистской философии как дисциплины, представляется несколько деформировано нередко подменяется надуманными проблемами, которые широко подхватываются «изголодавшимися» по новизне и «неортодоксальности» исследователями, создателями новых программ, учебников и пособий по философии и ее истории (см. хотя бы «Введение в философию» в 2-х частях. М., 1989).

Таковы на сегодня формы методологической перестройки во многих регионах бывшего соцлагеря, включая и Азербайджан, где, как и в других республиках бывшего СССР «новая

проблематика», кстати, изучается, как правило, на основе марксистской научной литературы прошлых лет (см. вузовские программы по философии и истории философии последних лет в Республике и за ее пределами).

Однако, современное глобальное развитие в экономической и социокультурных областях, безусловно, требует от гуманитариев четкого определения своих методологических позиций.

Особенно это актуально в условиях Азербайджана, где, ссылаясь на отсутствие «новой» методологии, десятилетиями было законсервировано издание готовившихся в НИИ АН Азербайджана фундаментальных многотомных трудов по истории Азербайджана и различным аспектам истории азербайджанской культуры: истории азербайджанской литературы, философии и т.д. В современных условиях, когда Республика наряду с политической независимостью обрела и духовную независимость, а названные «истории» являются наиболее действенными факторами формирования национального самосознания, определение новой методологии становится наиболее актуальной проблемой научного и идеологического развития.

Статьи в прессе известных азербайджанских философов – академика А.Асланова и академика Ф.Кочарли о необходимости новой методологии, к сожалению, ограничились в основном только постановкой вопроса о необходимости последней.

В сложившейся ситуации выход нам видится как в создании новой концепции культуры, новых общеметодологических принципов, так и конкретной новой методики научной трактовки культуры, ибо нам, ученым теперь уже в суверенной стране самим предстоит определять свои позиции, не дожидаясь пока эти позиции будут нам предложены.

Необходимо продуманно и критически использовать опыт предшествующего развития духовной культуры, включая и опыт марксистско-ленинской методологии, представляющей

ступень в идеологическом развитии общества; выявить в последней заимствования из культурно-философской традиции прошлого и новое, присущее только ей и с позиций нашего сегодня, сегодняшнего уровня наших научных знаний и, естественно, мировоззрения определить свое отношение:

1. к марксистско-ленинской философии как единственно верному научному мировоззрению;
2. к материализму как единственно верному научному миропониманию и попытке сведения всей истории философии к истории формирования, развития материализма и торжества материализма над идеализмом;
3. к проблемам движения, пространства и времени в диалектико-материалистической трактовке;
4. к диалектике как универсальному закону развития и методу познания и ее законам и категориям в трактовке марксизма;
5. к марксистской теории познания;
6. к социологии марксизма (формационной теории, пониманию взаимосвязи базиса и надстройки, классовой борьбе как закономерности истории и как движущей силе развития общества, учению о диктатуре пролетариата, экономике, политике и культуре социализма, теории коммунизма, к религии и т.д.);
7. к учению марксизма-ленинизма о партийности и классовой идеологии;
8. к ценностным критериям марксизма, типа «исторически прогрессивный», «исторически реакционный», «научный», «антинаучный» и т.д.

Игнорировать эти вопросы, в течение многих десятилетий составлявших концептуальную основу всей социалистической, в том числе и азербайджанской социалистической культуры, мы не можем, ибо это – проблемные вопросы почти любой философской концепции.

Необходимость определения и ясного выражения позиций по изложенным выше вопросам диктуется еще и тем, что вся

доступная современному читателю научная литература, создававшаяся исследователями в СССР, базировалась на марксистско-ленинской методологии и четкой альтернативы ей (как отмечалось выше) пока практически нет.

При формировании принципов новой методологии в регионе бывшего СССР целесообразно отреагировать на перечисленные выше узловые проблемы философии марксизма, аргументировать их научность либо несостоятельность.

Следует иметь в виду, что новая концепция, либо концепции культуры, которые пытается создать наша современная гуманитарная наука, являются творческим актом и как результат любого творческого процесса, будут сочетать в себе объективное с субъективным, соотношение которых будет зависеть от интеллектуального и этического уровня их создателей. В настоящее время новые модели концепций будут создавать отдельные ученые, в дальнейшем, в процессе творческих обсуждений на основе логической и конкретно научной аргументации представленных вариантов возможна и относительная координация позиций, которая особенно необходима при выработке программ и методик преподавания.

Будучи далеки от навязывания читателю каких-либо позиций, выразим свое отношение к ряду из перечисленных выше вопросов.

Прежде всего, нам хотелось бы подчеркнуть научную и этическую некорректность, долгие годы бытовавших в СССР в научном обиходе категоричных оценочных суждений о существующих философских концепциях, в частности т.н. «буржуазных» концепциях XX в., как «ненаучных», «исторически реакционных» и т.д.

С момента зарождения философии и по настоящее время, как свидетельствует история философии, существовало множество направлений и учений, претендовавших на истину и научность и в той или иной мере приближавшихся к последним. Среди них, известно, были и такие, которые догматически декларировали свою уникальность в системе существу-

ющих учений и неприкасаемость собственной истинности и научности.

Наверное, с позиций науки корректнее было бы говорить о праве каждого философского учения на поиск Истины и рассматривать уровень его приближения к ее постижению и отражению. Естественно, что при подходе к оценкам всегда следует делать «скидку» на сочетание в творческом процессе, как отмечалось выше, объективного и субъективного начал.

Необходимо подумать и над самой постановкой вопроса о научности мировоззрения, учитывая в нем, в силу его природы не всегда совместимой с объективностью моментов классовости и партийности.

Сказанное, безусловно, не отрицает, а предполагает различные уровни научности мировоззренческих систем.

Марксистская философия, являясь ступенью в развитии философии XIX-XX вв., заняла, воистину, огромное место в системе и развитии мировой философской мысли своей эпохи. Однако она, как и любая другая идеология, оказалась подвластной объективным закономерностям собственного развития. Появившись как идеология угнетенного и борющегося класса, она обладала рядом черт, которые в той или иной мере утратила, став идеологией господствующей системы тоталитарных государств социалистического лагеря. Но и в этой своей ипостаси объективно она сыграла неоценимую роль в провоцировании идеологического противостояния, предельном расширении масштаба и углублении его остроты, т.е. провоцировании глобального идеологического развития через борьбу противостоящих экономическо-социальных систем и связанных с ними идеологий.

При подходе к оценке философии марксизма необходимо соблюдать принцип историзма, т.е. признать неоднозначность этапов ее эволюции (различие между этапом формирования и становления в лоне философской мысли прошлого, этапами марксовским, ленинским, сталинским и современным).

Необходимо проследить связь и противоречия между методом и системой философии марксизма на различных этапах ее развития. Попытка объективного подхода к марксистской философии поможет по-новому взглянуть на развитие мировой культуры и философии и отказаться от давления господствовавших стереотипов при анализе и оценке социально-культурного развития и, прежде всего, оценок-штампов при обращении к философии и ее истории.

Так, при исследовании онтологического аспекта философских учений, следовало бы во имя объективности акцентировать внимание на том, что на протяжении всей истории развития философии как феномена, материалистическая тенденция существовала наряду с превалировавшими над ней и идеалистической, и монодуалистической (типа пантеизма, реализма и т.д., где оба начала – идея и материя – выступали в гармоническом единстве) тенденциями и еще раз подчеркнуть, что деление философских направлений на материализм и идеализм, вопрос первичности материи либо идеи – вопрос сугубо методологический и исторически он часто был политизирован. В XIX-XX вв. это особенно наглядно проявилось в условиях острой идеологической борьбы марксизма и немарксизма.

Необходимо обратить внимание и на то, что исторически и в настоящем в философских учениях зачастую материалистические и идеалистические позиции сочетались в единых философских системах.

История философии демонстрирует не только борьбу материализма и идеализма, на чем строили свои концепции историко-философской науки исследователи-марксисты, но и единство, взаимосвязь, взаимопроникновение, своеобразную гармонию противостоящих тенденций в единых философских системах, хотя принципиальное различие и противостояние этих тенденций неоспоримы.

Избегать категоричности подходов и оценок, возможно, правильно было бы при трактовке диалектики и метафизики как

основных философских методов. Отмечая историческую и логическую обусловленность этих методов, их природную противоположность и единство, сочетаемость во многих исторически существовавших философских системах, следует, наконец, признать сосуществование и взаимодополняемость данных феноменов в истории общественного сознания как блестящее подтверждение единства противоположностей в гармонии бытия, как доказательство универсальности законов диалектики.

В свете сказанного попутно отметим, что *единство мира*, возможно, было бы вернее искать не в его материальности, а во *взаимосвязи и взаимообусловленности его материальных и духовных явлений и процессов как залоге всеобщей гармонии*.

Возможно, следовало бы освободиться от идущей от псевдопонятого учения марксизма о классовости и партийности, зацикленности на вечной и непримиримой борьбе противопоставляемых везде и во всем материи и идеи, объективного и субъективного, рационализма, иррационализма и агностицизма и т.д., и в соответствии с требованием диалектики хотя бы равное внимание уделять трактовке единства перечисленных явлений, констатируя объективность и закономерность этого единства.

Целесообразен и новый подход к марксистской теории познания. Догматизм, отход от диалектики в этой области в свое время стали причиной серьезных помех в развитии науки стран социалистического лагеря, в нагнетании духа борьбы и неприятия многих течений мировой науки и философии XX в. (см. отношение к вейсманизму, кибернетике, уфологии и т.д.). Все, что догматики далекие от существа марксистской диалектики не были в состоянии «по-своему» постичь и объяснить, объявлялось антимарксизмом, отождествлялось с антинаучностью, антигуманизмом, предательством интересов пролетариата, народа и жестоко каралось. Характерными были абсолютизация относительных истин,

отрицание всего, что не вмещалось в прокрустово ложе понимания, претендующих на «истину в конечной инстанции» теоретиков марксизма. Искаженная трактовка ряда проблем теории познания (например, урезанно куцее представление об интуиции) была обусловлена и страхом перед теологией и идеализмом.

Несколько слов об учении марксизма-ленинизма о классовости и партийности. Наиболее ярко проявились классовость и партийность марксизма в его учении об обществе, что естественно, ибо социальная философия по природе своей предполагает отношение к партийно-классовым тенденциям, так как включает последние в себе. Однако, классовость и партийность, отнюдь не есть полное отрицание научной объективности, поэтому необходимо и в социальной философии марксизма отделить объективно-научные представления от тенденциозно-субъективных догм. Каждое из положений социальной философии марксизма должно явиться объектом конкретного специального рассмотрения.

В связи с аналитическим разбором социальной проблематики в марксистской философии обратим внимание исследователей на следующие моменты:

а) обсуждая и оценивая данные вопросы, разграничивать, что марксизм заимствовал из культурно-философского наследия и что он внес своего, нового в область философии общества. Это эффективно можно проследить на марксистском учении о классах и классовой борьбе;

б) в современный переходный период попытаться объективно и корректно обсудить и оценить новое в социальной философии марксизма, объяснить историческую и логическую закономерность отдельных аспектов этой философии, ее роль в развитии идеологического развития и социальной жизни общества в целом, избегая при этом сплошь черных и белых тонов;

в) разграничить учение и позиции классиков марксизма от позиций адептов, особенно из лагеря партийной номенклату-

ры, зачастую в силу разных причин, искажавших суть данного учения, т.е. не возвышать критику попа до критики религии.

Незашоренный критический взгляд на прошлое, на те концептуальные принципы, через которые мы воспринимали и оценивали до сих пор и собственную национальную и глобальную культуры, более чем необходим и предельно актуален в настоящее время.

Увидеть просмотренное, наверстать упущенное, обратиться к проблемам, оказавшимся вне поля нашего зрения – таковы задачи, стоящие перед исследователями и преподавателями гуманитарных дисциплин сегодня.

Перед исследователями и преподавателями общественных дисциплин в странах бывшего соцлагеря открылись широкие возможности свободного выбора концептуальных позиций и, естественно, методики анализа и преподавания.

Однако возможности эти у исследователей и преподавателей несколько отличны. Исследователь более свободен в поиске, выборе, аргументации; он имеет больше прав на гипотезы, сомнения, возможно, даже ошибку, тогда как преподаватель включен в относительно жесткие рамки, определенные ответственностью перед аудиторией. У него «меньше прав» на ошибки, ибо он учит *мыслить и знать*. Это, конечно, не значит, что преподаватель не имеет право на сомнение и обязан излагать прописные, одобренные истины, как это было раньше.

Нам кажется, в функции преподавателя входит объективная передача существующей научной информации, альтернативных позиций студентам, выработка у них умения осмысленного анализа и выбора своих позиций, т.е. научить их самостоятельному творческому мышлению, базирующемуся на фундаменте конкретных научных знаний. В задачи преподавателя входит и разработка специальной методики для достижения поставленной цели.

Особое внимание и место в современных исследованиях и в процессе преподавания следовало бы уделить проблемам, которые в прошлом не получили должного отражения:
1) проблеме личности и ее роли в истории, объяснив почему данная проблема не получила адекватного отражения в социальной философии марксизма;
2) проблеме соотношения философии и религии и оценке роли последней в социальной, духовной, в частности, научной жизни общества;
3) освещению связи и борьбы марксистской философии с немарксистской, т.н. буржуазной философией XIX и особенно XX века, определив и объяснив причины их противостояния. Последнее, известно, требует нового взгляда на немарксистскую философию, в частности, XX века, отказа от существовавших стереотипов в ее анализе и оценках, желания понять, осмыслить причины, сформировавшие ее отдельные течения и направления, внутреннюю логику и суть последних, не отказываясь при этом и от выявления в них субъективного, включая и их классово-партийные тенденции;
4) в новом подходе нуждается и неоднозначно оцениваемое сейчас учение марксизма о партийности и классовости идеологии. Как нам кажется, оно справедливо для обществ, где есть классы и партии. Философия, по природе своей, являясь и мировоззрением, безусловно, классова. Однако классовость ее нельзя понимать упрощенно, утрированно. Наивно и недопустимо в наследии каждого философа искать последовательную запрограммированность на защиту интересов какого-либо класса или партии. Хотя можно проследить связь любого философского учения с классовыми интересами общества. Связь эта может носить непосредственный и опосредованный, явный либо завуалированный характер; она может быть осознанной либо неосознанной самим творцом учения. Тем не менее, коль скоро философия включает мировоззренческий аспект, в классовом обществе она не может полностью отрешиться от классовости, особенно это немыслимо

для социальной философии. Известно, что существующие и характерные для марксистской философии оценочные критерии «исторически прогрессивный» и «реакционный», «научный» и «антинаучный» в применении к философии обусловлены партийностью и классовостью философии марксизма, провоцирующими антидиалектичность и субъективность ряда ее ценностных критериев.

Перечисленные и многие другие проблемы стоят в настоящее время перед исследователями и преподавателями общественных дисциплин в странах постсоциализма, где синхронность перестройки науки и преподавания, пересмотр органически связанных меж собой концептуальных принципов и методики исследований и преподавания требуют незамедлительной реакции – поисков и научных дискуссий специалистов, выработки хотя бы относительно унифицированных подходов и решений.

В свете изложенного актуально создание программ преподавания, учитывающих концептуально-методическую перестройку в области гуманитарных наук.

О концепции преподавания курса «История философии»

В качестве объекта обсуждения предлагается концепция альтернативной модели программы преподавания истории философии в вузах. Данная программа отличается от существующих поныне программ курса по истории философии, по нацеленности, концептуальным решениям и методике трактовки предмета.

Нетрадиционность программы – в избранных ею целях, путях их достижения и предоставляемых ею возможностях. В тезисном порядке суть ее можно выразить в следующих пунктах:

1. Прежде всего, программа нацелена на предоставление слушателям обобщенной научной информации о развитии философии как универсального проявления общественного

сознания, как всемирно-историческом феномене с древности существовавшем у народов различных регионов и стран мира.

В отличие от существовавших и существующих ныне в странах бывшего соцлагеря программ преподавания курса истории философии и большинства одно- и многотомных публикаций под обобщенным названием «История философии», где в основном излагаются древнегреческая и западноевропейская философия с незначительными вкраплениями из древневосточной и средневековой арабоязычной философии, данная концепция направлена на обобщенную синхронную научную информацию о философии различных регионов и эпох, что оправдано, прежде всего, в плане науки. Коль речь идет об истории философии вообще, необходимо ее представить в целостности, а не как достояние только избранных народов.

2. Синхронность трактовки философии отдельных регионов, во-первых, демонстрирует одновременное наличие и развитие философии во многих странах и регионах, во-вторых, дает возможность для структурно-типологического обозрения и анализа разнорегиональных философских культур и через сопоставительный анализ – выявления общего и особенного в развитии философии как проявлении мировой культуры.

3. Предложенная модель трактовки оправдана и в нравственном, и в политическом плане, ибо снимает идущие от научной некомпетентности, политических амбиций и нравственной несостоятельности измышления об избранных высокоинтеллектуальных народах и культурных регионах, а также народах и регионах, лишенных высокого интеллекта, способного породить феномен философии.

Программа восходит к нравственному по глубине и лаконизму гуманистическому тезису Ибн Рушда «Разум всех людей един», принятому на вооружение латинским аверроизмом и преданным в числе тезисов учения Ибн Рушда анафеме как ересь парижским епископом Етьеном Тампье в 1270 и 1277

годах. Она направлена на убеждение студентов в сопричастности каждого из них к глобальной культуре и его ответственности за эту культуру.

4. Программа предполагает ознакомить студентов с основными дискуссионными позициями по принципиальным вопросам современной философской и историко-философской науки и дать им возможность на основе полученной от лектора объективной научной информации осознать и определить свои позиции, свое представление о характере, сущности и путях развития всемирной философии, аккумулировавшей в себе интеллект и память поколений общества.

5. Приближение к данной ступени восприятия предмета и есть основная цель курса, направленная на развитие интеллекта индивида (студента) через приобщение его к постижению выраженного в развитии философии интеллектуально-нравственного опыта человечества, призванного дать возможность через познание всеобщего интеллекта идти к самопознанию, интеллектуально-нравственному совершенствованию, элитарности в подлинном смысле этого понятия.

Таков спектр возможностей, который может предоставить данный вариант программы курса.

Чтение курса, как нам кажется, целесообразно начать с ознакомления слушателей с дискуссионными определениями предметов философии и истории философии в философской литературе XX в., (в частности, интерпретации предмета истории философии французской школой философии истории философии и марксизмом).

И далее привести примерные определения данных феноменов:

философии, как синтеза мировоззренческого и научного начал, дающей представления об универсальных явлениях, процессах и наиболее общих закономерностях развития материального и духовного аспектов бытия;

истории философии, как науки, в функции которой наряду с обобщенной (ибо объем содержания предмета допускает в

представленном курсе только обобщенный анализ, конкретность анализа возможна лишь в ограниченных локально и во времени историях) научной информацией о философии различных эпох и регионов, входит анализ закономерностей и выявление внутренней логики процесса развития философских знаний во времени (2).

Студенты должны услышать аргументацию приводимых лектором при интерпретации истории философии определений. Целесообразно ознакомить слушателей с герменевтикой, как одной из концептуальных основ методологии при изучении истории философии.

Акцентирование внимания студентов на определении сути предложенных им для изучения дисциплин, вовлечение их в процесс выбора методологии и методики чтения курса, безусловно, с самого начала сориентирует их на творческий подход к изучаемому предмету и будет способствовать выработке навыков аналитического, критического мышления, ощущения творческой сопричастности к наукам, которые им предстоит изучать.

Во введении к курсу студенты должны получить (3) представление об основных категориях философии, ее главных направлениях и методах: идеализме, материализме, дуализме, взаимопереплетенности последних в учениях представителей многих школ и течений, о сосуществовании и взаимопроникновении метафизического и диалектического методов в процессе исторического развития философии.

Необходимо объяснить антинаучность и догматизм категоричных штампов-определений при трактовке философского наследия и относительность существующих в данной науке оценочных критериев: «научный», «антинаучный», «прогрессивный», «реакционный» и т.д.

С позиции современной науки необходимо довести до студентов проблемы гносеологии, в частности, проблемы различных уровней познания, сочетания в процессе познания рационального и иррационального начал, категорию «исти-

ны», исторически сочетавшей в себе онтологический, гносеологический, этический и аксиологический аспекты.

Специально должна быть выделена проблема общественного сознания, диалектики индивидуального и общественного сознания (особенно в областях идеологии и идеологического аспекта науки).

Необходимо дать критическую оценку широко распространенного в доступной литературе утрированного тезиса о вечной борьбе и противостоянии позиций в истории философии, игнорирующей, по сути, трактовку синхронности противостояния и единства тенденций.

Необходимо акцентировать внимание слушателей на суждениях и позициях, свидетельствующих о моментах ограниченности и ошибочности в трактовке основных проблем общественного развития и социальных вопросов марксистской философии. При этом обязательно следует подчеркнуть, на что указывалось выше, различия в постановке и решении конкретных проблем в марксизме, ленинизме, сталинизме и последующих этапах развития марксистской философии.

В новом свете следует показать связь философии и религии, в процессе своего исторического развития рассматривающих одни и те же проблемы и объяснить особую политизированность, тенденциозность гуманитарных наук при трактовке этой связи.

Студенты, как представляется, должны знать, что марксистская философия является одним из распространенных со второй половины XIX- по начало XXI века философских течений в системе глобальной философской мысли. Она органически связана с философскими, научными и политическими тенденциями предшествующей ей культуры. Каждый этап ее развития (от становления как идеологической системы до превращения в господствующую идеологию всего социалистического общества) имел свою специфику, что от сомнений, научных поисков, утверждения в борьбе с другими идеологическими течениями подлинных идеалов демо-

кратии и гуманизма марксистская идеология, став господствующей идеологией тоталитарных режимов, использовалась как идеологическое орудие для оправдания политических позиций руководства социалистических государств, с царящими в них культами личности. Необходимо пояснить, как использовались подлинно творческие возможности диалектического метода при попытках доказать и оправдать выгодные руководству КПСС в политическом плане претензии на исключительность и непререкаемость его поступков и любая альтернативная мысль нарекалась антинаучной, реакционной, служащей интересам капитализма.

Студентам следует дать представление о неоднозначном, зачастую субъективном отношении к марксистской философии и в наши дни.

Основными методологическими установками при чтении курса, может быть следовало бы избрать следующие:

1. Показ историко-философского процесса как глобального явления, обусловленного и способностью человека к абстрактному мышлению, и окружающим его социокультурным развитием.

2. Учитывая методологическую направленность доступных в настоящее время студенчеству постсоветского региона историко-философских исследований на демонстрацию непримиримого противостояния философских направлений, школ и т.д., о чем говорилось выше, нацеливать внимание на единство противостоящих сторон, обеспечивающее гармонию процесса философского познания и являющееся залогом его развития.

3. Показ взаимодействия и синтеза локально ограниченных (этнических, региональных) философских культур в развитии глобального философского процесса. Со ссылкой на эллинизм, восточное и западное Возрождение, философию XX века показать взаимовлияние восточной и западной философии и научную, этическую и политическую некорректность противопоставления культур и, в частности, философии За-

пада и Востока. Исследования западной и восточной философии компаративистского плана, выявляющие наряду со спецификой общее в развитии культур разных регионов, должны быть использованы для аргументации универсальных закономерностей глобального философского развития, для культивации убеждений в наличии единой культуры человечества, состоящей из культур отдельных народов, регионов и т.д.

Особое внимание в процессе сравнительного анализа философии разных регионов следует уделить выявлению *сущностной* общности в трактовке основных категорий и понятий глобальной философии, целесообразности и необходимости тенденции к унификации представлений в этой области (в качестве примера можно использовать манипуляции в научной литературе понятиями пантеизм, панэнтеизм).

4. Показ значения (места и роли) философии в социально-экономической, политической и культурной истории общества в формировании духовности и духовном развитии личности разных эпох.

В вводной лекции необходимо аргументировать, почему в курсе, который будет прочитан данной аудитории, обобщенно-схематическое представление о глобальности историко-философского процесса будет сочетаться с выборочным, относительно широким и глубоким анализом философии определенных регионов и народов в конкретные периоды их истории; необходимо признать и пояснить студентам, что отсутствие подобной аргументации, повсеместно встречающейся в научной литературе, учебниках и учебных пособиях по истории философии, программах курсов предмета, научно, политически и этически неприемлемо.

Теоретико-методологические отступления должны сопровождать и последующие лекции, посвященные конкретным темам. Эти отступления предоставят возможность, демонстрируя процесс развития философской мысли, раскрыть суть категориальных понятий и внутренних закономерностей

развития философии как феномена, а также определить закономерности ее развития в контексте социокультур стран, регионов и т.д. В частности, это поможет раскрыть движущие (внутри и вне) силы развития философии, этапы ее эволюции, внутреннюю логику взаимосвязей ее с другими проявлениями культуры, необходимые при реконструкции истории философии и прогнозировании перспектив дальнейшего развития глобального историко-философского процесса в его целостности.

Конкретный и относительно глубинный анализ наследия отдельных школ и философов не может *превалировать* над обобщенной информацией, однако это не значит, что в зависимости от профессиональной ориентации вуза часть отведенных под курс часов нельзя выделить под спецкурсы. Например, в азербайджанских вузах, где нет специального предмета «История Азербайджанской философии», часть часов общего курса целесообразно выделить на чтение спецкурса по истории азербайджанской философии. В зависимости от профориентации вуза, по предложению лектора и по согласованию с кафедрами и учеными советами, целесообразно регулировать количество часов, отведенных западной либо восточной философии.

В число дискуссионных проблем современной историко-философской науки входит, на наш взгляд, и проблема периодизации истории философии, определение основных этапов глобального историко-философского процесса. Распространенная в советской науке периодизация по формациям (философия рабовладельческого, феодального, капиталистического и социалистического общества) исходит из классовости философии как основы дифференциации, и наряду с известными позитивными сторонами имеет ряд недостатков, обусловленных, прежде всего, неуниверсальностью формационного развития и различий во временных границах формаций для разных стран и регионов общества.

Выбор критерием дифференциации истории философии по периодам – «древности», «средневековья», «Возрождения», «Нового времени» также вызывает возражения виду несовпадения временных параметров данных эпох для социокультурного развития Запада и Востока. Не отличаются четкостью при дифференциации и периодизации и дефиниции «христианская философия», «исламская философия».

«Христианская философия», известно, идентифицировалась в науке с западноевропейской философией средневековья, и с теологией, и теософией христианства, и с философией христианского мира (в последних двух случаях временные границы ее – два тысячелетия). Аналогично положение понятия «исламская философия».

Студенты должны быть информированы о том, что названные выше и распространенные в культурологии, истории культуры, в частности в историко-философских исследованиях принципы периодизации и классификации не могут быть абсолютизированы.

Рассматривая философскую культуру и философию как универсальные для социума явления критерием периодизации, возможно, целесообразнее было бы, как это имеет уже место, избрать отдельные века либо отрезки истории, включающие несколько веков.

Безусловно, принцип периодизации по векам тоже условен и может стать объектом дискуссии. Однако, данный принцип, как нам кажется, является наиболее оптимальным при анализе глобального развития философии, ибо, высвечивая ее специфику в единых для различных стран и регионов отрезках времени (истории), он дает возможность сравнительно-типологического исследования доступного материала и выводов об общем и особенном, т.е. о сути историко-философского процесса.

Особую сложность в связи со сложившимися в науке стран социализма стереотипами трактовки и оценок представляют как марксистская, так и немарксистская философия XX в.

Идущая от ложно понятой классовости и партийности субъективно-тенденциозная, часто крайне негативная характеристика течений немарксистской философии, малодоступность по объективным причинам большинства ее источников, научно неадекватный анализ ее в философских исследованиях, учебных пособиях – все это делает актуальным объективный научный анализ немарксистской философии XX века, до сих пор огульно характеризовавшейся как идеалистическая, иррационалистическая, антинаучная и т.д. и т.п. и обязательно служащая интересам капитализма.

Создавшаяся ситуация требует коренного переосмысления концептуальных позиций в трактовке и оценках т.н. «немарксистской философии» на основе серьезного анализа доступных первоисточников и немарксистских интерпретаций.

Сложность ситуации требует срочной продуманной организации профессионального научно-объективного преподавания философии XX века, продуманной подготовки и переподготовки кадров в этой области, издания переводов источников и антологий из переводов фрагментов произведений западноевропейских и восточных философов XX века.

Студенты должны быть информированы о богатстве и разнообразии немарксистской философской культуры XX века, в которой, наряду с идеализмом, прорелигиозностью, иррационализмом, агностицизмом, мистицизмом, мы встречаемся с материализмом, рационализмом, диалектикой, ориентацией на науку, либо эклектическим сочетанием противоположных тенденций.

Предлагаемый обобщенный анализ философии в целостности и по историческим этапам автоматически снимает вопросы о недостаточном внимании к Востоку либо противопоставлении Запада Востоку, с чем мы, к сожалению, неоднократно встречаемся.

При чтении курса и на семинарских занятиях, ввиду крайней насыщенности программы, нам кажется, целесообразно по

возможности сочетать конкретику с обобщенным анализом проблемных теоретических вопросов, учитывая при этом реальные возможности аудитории: ее способность к аналитическому мышлению, доступность ей необходимой литературы.

Изложенное – результат раздумий автора, свыше 40 лет занимающегося проблемами теории и истории культуры и в частности философии и истории философии. Надеемся, что публикация послужит материалом для размышления и, возможно, поможет творческому поиску оптимальных путей решения многочисленных и сложных проблем, поставленных временем перед общественными дисциплинами, в том числе и историко-философской наукой.

Послесловие

Представленная вашему вниманию работа была опубликована 8 лет назад, прошла ряд научных обсуждений.

За прошедшие годы в постсоциалистическом регионе и Азербайджанской Республике, входящей в этот регион, проделана определенная работа в области исследования и преподавания философии и ее истории. Однако основные вопросы, выдвинутые в опубликованной в 2002 году статье, к сожалению, не только не потеряли актуальность, а наоборот некоторые из них ныне стоят еще более остро, чем в советскую эпоху. Так, например, на территории бывшего СССР широко и без комментариев распространяется литература по истории философии, неадекватно представляющая историю философии на Востоке. В программах, учебниках, пособиях и научной литературе по истории философии в лучшем случае упоминается только средневековая арабо-мусульманская философия, упор же делается на европейскую и русскую философии. С подобным явлением мы встречались и в Государственном образовательном стандарте высшего профессионального образования, утвержденном 30 декабря 1993 г. заместителем Председателя Госкомвуза России

В.Д.Шадриновым и действующего до введения в действие стандарта с 01.09.1997 г. Установка определила содержание вузовских программ России.

С аналогичной, по существу, постановкой вопроса мы встречаемся и в Азербайджане. В концепции совершенствования преподавания гуманитарных наук в высших школах, утвержденной постановлением 8/2 Коллегии Министерства образования от 25 января 1995 года в разделе «История философии; основные направления совершенствования преподавания», внимание акцентируется только на всестороннем изучении истории азербайджанской и восточной (тюрко-, персо- и арабоязычной) философии. И естественно, что в Программе курса по истории философии, утвержденной Министерством образования Азербайджанской Республики и научно-методическим советом социально-политических наук в 1998 г., из 36 часов лекционных занятий 4 часа отведены философии Древней Греции и эллинизма, 10 ч. – европейской, 2 ч. – русской, 8 ч. – философии Востока и 10 ч. - азербайджанской философии.

Обретение национального суверенитета и демократических свобод, несмотря на всю свою значимость в деле развития национального самосознания, нам кажется, не дает права представлять историю мировой философии в изложенной выше форме. Думается время и логика помогут остудить пыл создателей будущих программ.

Наступил 2010 г., однако, к сожалению, многие проблемы остаются пока нерешенными.

О концепции исследования и преподавания историко-философской науки в свете современных глобализационных и антиглобализационных тенденций в социокультуре и диалога «Восток – Запад»

Существование в различных формах глобализационных и антиглобализационных тенденций, их противостояний и единства – объективная универсальная закономерность экономического, политического и культурного развития мира. Наличие и соотношение этих тенденций исторически способствовало появлению многообразия форм противоречий и противостояний в социуме, провоцировало этнические и региональные противоречия и, как их результат – органически связанные с ними «центризмы», выраженные в противопоставлении и субъективных оценках разнорегиональных цивилизаций и культур. С другой стороны, эти тенденции способствовали рождению попыток примирения, гармонизации существующих противоречий путем создания утопических моделей единого государства, единой религии и т.д.

В настоящее время предельно расширяющиеся масштабы однополярной социально-экономической модели мира усилили глобалистические тенденции в выборе отдельными странами социально-политических моделей и сказываются на духовной культуре общества – в современном состоянии и перспективах развития последней.

Естественно, что тенденция к глобализации представителями различных стран и регионов, в частности их интеллектуальной элитой, воспринимается неоднозначно. Так, на проведенном в 2005 году в Турции международном философском симпозиуме на тему «Глобализация или глокализация» ученые стран Ближнего, Среднего и Дальнего Востока выступили против глобализации, как перспективы развития философии Востока, возможно, видя в ней потерю восточной философией своей идентичности, растворение восточной философии в претендующей на глобальность философии Запада.

Очевидно, что в захлестнувшей современный мир волне глобализации сохранение социополитической независимости этносов и регионов связано и с сохранением ими своей этнической и региональной идентичности, одним из основополагающих показателей которой является духовная культура и

ее логический стержень – философия. Это объясняет актуализацию современных научно-теоретических дискуссий вокруг темы «философия в контексте глобализационных и антиглобализационных процессов и диалога «Восток – Запад».
Касаясь данной темы и развернувшихся вокруг нее дебатов, следует отметить, что философия, независимо от стран и регионов, представителями которых, опираясь на потенциал их чувственного, рационального и иррационального познания она создавалась, в сущности своей представляла учение о бытии в единстве и всеобщности его проявлений, учение об основных принципах либо закономерностях существования бытия. Это отразилось на структуре философских систем, в различных формах отражающих систему онтологических, гносеологических, этических, часто эстетических и социальных воззрений своих создателей. Иными словами, философия как универсальный феномен развития мировой духовной культуры, исторически характеризовалась глобальностью предмета своего исследования. Это и общность в принципах мышления обусловили и определенную общность в решениях основных проблем философских учений, представляющих культуру стран, входящих в разные географические, политические, религиозные и т.д. регионы. Сказанное подтверждается сравнительным анализом философии разных этносов и регионов, выявляющим обусловленную общностью предмета и основной проблематики структурно-типологическую общность в истории разноэтничных и разнорегиональных философских учений, а также известную тягу последних в процессе своего исторического развития друг к другу, например, тягу античной философии к древневосточной, средневековой восточной – к античной, западноевропейской – к средневековой восточной и т.д. Эта общность предмета и основной проблематики определила возможность и закономерность синтеза Восток – Запад и процесс формирования и развития совокупности множества оригинальных учений, объединенных в

феномене философии, как универсальном явлении всемирной глобальной культуры.

Однако потеря идентичности этно- и региональной философией и соответственно национальными и региональными культурами мира, безусловно, означала бы потерю мировой культурой богатства и многообразия своих проявлений, духовно обесцветила бы общество.

Следует отметить, что имеющие в настоящее время место попытки противопоставления западной и восточной философии, отрицание философии Востока западноцентризмом только потому, что она плод качественно иного способа мышления, связанного с религиозным идеализмом и мистикой, а также попытки отделения в странах как Запада, так и исламского Востока «ирфана» (т.н. мистической философии исламского региона) от философии требуют переосмысления в свете как истории всемирной философии, так и истории современной философии Запада.

В сложившихся условиях с позиций научной истины и научной этики были бы целесообразными компаративистские концепции исследований, доказывающие органическое единство общего и частного, глобального и локального в процессе формирования и развития философской культуры общества. Выбор компаративистики, как основного принципа концепции исследования, помог бы более глубокому постижению сути философии как универсального феномена глобальной культуры через выявление ее содержания как некоего единства, отраженного во множестве и богатстве своих проявлений и, естественно, отвлек бы от абсолютизации различий между национальными и региональными философиями.

Сравнительно-исторические исследования обусловили бы:

а) глубокое изучение подлежащих сравнению конкретных локальных проявлений философии – наследия отдельных философов, национальных и региональных философских культур;

б) глубокое исследование философии как универсального феномена глобальной культуры, как единства во множестве и богатстве его конкретных проявлений;
в) подобный подход соответствовал бы нравственной функции философии – любви к мудрости – помочь человечеству осознать свое единство на высшем уровне постижения им истины о бытии, ограничил бы возможности идеологического противостояния и конфликтных ситуаций при интерпретации философии и культуры разных регионов в прошлом и настоящем.
В свете изложенного, учитывая расширение глобалистских тенденций и в области образования, а также проблему конвертируемости дипломов, возможно, следовало бы относительно унифицировать концепции и программы преподавания истории философии.
В процессе образования при изучении истории философии целесообразно было бы:
а) чтение общего курса истории философии, программа которого включала бы синхронное и относительно равноправное распределение информации о философской культуре Востока и Запада; курс должен был бы дать представление о философии как универсальном феномене духовной культуры в многообразии ее проявлений;
б) составление лекций специальных курсов, посвященных наследию отдельных классиков, конкретным историческим периодам, национальным и региональным философским культурам. Эти курсы могли бы, наряду с относительно обширными и глубокими знаниями о последних, выявить оригинальность, место и значимость их в философской культуре общества.
Раскрытие и пропаганда в процессе образования единства и общности в философских воззрениях явилось бы почвой для смены акцентов на различия и противоречия, акцентами на общность и ориентировали бы на восприятие духовного единства человечества.

Примечания:

1. Это – закономерность социокультурного развития в целом; в настоящее время понятие «государственная идеология» нередко подменяют с не совсем адекватным ему, на наш взгляд, понятием «национальная идеология».
2. Определения предложены как материал для размышления.
3. Это необходимо независимо от того, прослушали ли студенты предварительно курс философии или нет. Ибо в современных условиях, при отсутствии унифицированных программ по курсу философии и творческой свободе лекторов, изначальное определение основных представлений и позиций попросту необходимо

Aydın ŞIRINOV

FƏLSƏFƏNİN VƏ ONUN TƏDRİSİNİN ƏHƏMİYYƏTİ HAQQINDA

İstər fəlsəfənin özünə, istərsə də onun tədrisinin əhəmiyyətliliyi məsələsinə münasibət həmişə müxtəlif məzmunlu və istiqamətli mübahisələrlə müşayiət olunmuşdur. Xüsusilə XIX əsrdən başlayaraq bu mübahisələr daha da kəsginləşmişdir. Bu, hər şeydən əvvəl, «fəlsəfə» anlayışının özünün məzmununda, onun predmet sahəsində baş verən ciddi dəyişikliklərlə əlaqədar olmuşdur. Belə ki, əgər XVIII əsrin axırına qədər bütövlükdə varlıq və onun müxtəlif cürə əlaqələri haqqında olan biliklər hamısı bir yerdə fəlsəfə adlanırdısa, artıq XVIII əsrin sonu və XIX əsrin əvvəllərindən fəlsəfə daxilində mövcud olan elmlər öz daxili anlayış və prinsiplər sistemini işləyib hazırladı və özlərinin predmet sahələrini müəyyənləşdirməyə başladı. Beləliklə, əvvəllər hətta heyvanlar aləminə aid yazılan əsərlər belə fəlsəfə adlandırıldığı halda, artıq XIX əsrdən başlayaraq elmlər birbaşa

öz tədqiqat sahələri ilə adlandırılmağa başlayır: fizika, riyaziyyat, kimya, tarix və s.

Belə olan halda fəlsəfə yenidən öz predmet sahəsini müəyyənləşdirmək, elmlər sistemində öz yerini tapmaq, özünün əhəmiyyətini sübut etmək məcburiyyətində qalır. Və artıq iki əsrdən çoxdur ki, bu axtarış davam etməkdədir. Bu dövr ərzində fəlsəfənin predmeti və əhəmiyyəti haqqında onlarla nəzəriyyə yaranmışdır. Q.Hegel, O.Kont, K.Marks, H.Spenser, B.Rassel, K.Popper, T.Kun, P.Teyerabend və onlarca digər dünya miqyaslı filosoflar fəlsəfənin predmet sahəsini müəyyənləşdirməyə çalışmış və müxtəlif fəlsəfi konsepsiyalar yaratmışlar.

Lakin yaradılan sistemlərin, konsepsiyaların müxtəlifliyi heç də onların özünəqapanmış halda olması demək deyildir. Bu müxtəliflikdə, fərqlilikdə eyniyyət də vardır. Bu eyniyyət isə varlığın konkret bir perdmetində, hadisəsində öz adekvat gerçəkliyiyni tapmayan, gerçəkliyin hər hansı bir predmet və hadisəsinə nisbətdə mücərrəd və ümumi olan bir mahiyyətdir. Fəlsəfənin adi, obıvatel şüruru səviyyəsində başa düşülməməsinin səbəbi də elə budur. Çünki adi, obıvatel şüuru konkret şeylər və hadisələr hüdudundan kənara çıxaraq yüksələ bilmir. Hegel bunu məişət kobudluğu, xırdalığı adlandırırdı və göstərirdi ki, burada ruhun yüksəlişi, onun insanın özündən aralanması, kənardan özünə baxması və özünü qiymətləndirməsi, fikir səltənətinə daxil olması yoxdur. Əlbəttə, burada söhbət heç də adi, gündəlik həyat və onun qayğılarını yaşayan adamlardan deyil, özünü intellektual elitaya mənsub hesab edən, lakin düşüncə etibarıilə yalnız eqosentrik niyyətlərdən uzağa gedə bilməyən, buna görə də fəlsəfənin mahiyyətini dərk edə bilməyən adamlardan gedir. Bəli, fəlsəfə artıq iki əsrdən çoxdur ki, konkret şeylərlə, konkret hadislərlə, onları doğuran konkret səbəbləri öyrənməklə, tutalım hər hansı yeni bir qurğunun yaradılması ilə də məşğul olmur. Çünki bütün bunlar konkret elmlərin (fzikanın, mexanikanın, biologiyanın, tarixin, sosiologiyanın və s.) predmet sahəsidir. Təbii olaraq sual yaranır ki, əgər fəlsəfə hər hansı bir konkret sahəni öyrənmirsə, onda bəs nə ilə məşğul olur və ümumiyyətlə o

lazımdırmı? Fəlsəfəyə qarşı dodaqbüzmə, xosunlaşma, onun mənasız bir şey olması və s. kimi fikirlər də məhz bu əsasda yaranır. Hətta, konkret elmlər sahəsində işləyənlərin özləri belə bəzən fəlsəfənin nə olduğunu, nə üçün olduğunu başa düşməkdə çətinlik çəkirlər, əllərinə hər hansı bir direktiv imkan düşdükdə isə fəlsəfəyə qarşı soyuq və inkar mövqelərini aşkar və ya dolayı yolla bildirirlər.

İkinci məqam ondan ibarətdir ki, indi Azərbaycanda çalışan ali təhsil və professional elmi mütəxəssislərin hazırlanması əsasən sovet dövrünə təsadüf edir. Fəlsəfənin tədrisi də elə bu dövrdə başlayıb. Sovet dövründə müəyyən bir sistem halında işlənib hazırlanan fəlsəfə isə elm olmaqdan daha çox rəsmi kommunist-sovet ideologiyasının prinsiplərini əsaslandırmaqla, onları təbliğ etməklə məşğul olub. Bu prinsiplər partiyalalıqdan (yəni partokrat sovet rejimini tərifləməkdən), sovet rejimindən başqa digər bütün siyasi rejimlərdə cəmiyyətin bir-birinə əks olan siniflərə parçalanmasından və bu siniflər arasında barışmaz, antaqonist ziddiyyətlərin mövcudluğunudan, yalnız sovet-sosialist rejimində iki həmrəy sinfin yaranmasından, yalnız marksist dünyagörüşünün yeganə düzgün elmi dünyagörüşü olmasından və bunun isə yalnız marksist fəlsəfədə öz əksini tapmasından, şüurun yalnız materiyanın inkişafının müəyyən mərhələsində yaranmasından və buna görə də materiyanın əsas, şüurun isə törəmə olmasından, ictimai varlığın ictimai şüuru müəyyənləşdirməsindən (əksər filosoflar isə fərqli fikirlər söyləyirlər), fəlsəfədə və digər elmlərdə obyektivliyin deyil, yalnız partiyalılığın düzgün olmasından, hətta antik dövrdən başlayaraq fəlsəfədə iki əks mövqedə duran partiyanın (materializm və idealizm) olmasından və s. ibarət idi. Göründüyü kimi, bu prinsiplər özlüyündə həddən artıq mübahisəlidir. Onların mütləqləşdirilməsi isə mübahisədən daha çox sadəcə olaraq acı gülüş doğurur. Lakin kommunist- sovet dövründə bu prinsiplərdən kənara çıxmaq bidət sayılırdı. Bu prinsiplərdən bir az kənara çıxan hər bir adam burcua fəlsəfəsinin təsiri altına düşən (cılızlıq), revizionist, antimarksist, antisovetçi və s.

sayılırdı ki, bu da intellektual fəaliyyət sahəsində ölümə bərabər idi. Deməli, filosof istəsə də, istəməsə də mütləq marksist olmalı idi. Söhbət mütləqləşdirilmiş, doqmatikləşdirilmiş, canlı həyatın gedişindən ayrı düşmüş marksizmdən gedir. Özlüyündə isə digər fəlsəfi konsepsiyalarda olduğu kimi, marksizmdə də xeyli yararlı, pozitiv məqamlar vardır. Məsələn, V.İ.Leninin məşhur kommunizmin üç düşməni fikrinə nəzər yetirsək görərik ki, burada sovet-bolşefik dövrü üçün dəbdə olan kommunizm ifadəsini sadəcə olaraq cəmiyyət anlayışı ilə əvəz etdikdə fikir indiki dövr üçün də son dərəcə aktuallıq etmiş olur. Savadsızlıq, (müasir elmi, texniki, texnoloji və s.) lovğalıq (idarəetmə, elmi mövqe və s.) rüşvətxorluq (vəzifə dividendi baxımından) istənilən cəmiyyəti içəridən yeyən, məhv edən, onun inkişafına deyil, geriləməsinə, dağılmasına gətirib çıxaran şərtlərdir və bu hallar bu və ya digər dərəcədə, bu və ya digər səviyyədə bütün cəmiyyətlərdə mövcuddur. Hər bir cəmiyyətdə, hər bir ölkədə yaşayan intellektual qüvvələrin səfərbər olunmuş halda apardıqları mübarizənin də əsas istiqaməti bu üç düşmənə qarşıdır.

Burada marksizm nəzəriyyəsindən yalnız bir məqamı nümayiş etdirdik. Belə məqamların sayını istənilən qədər artırmaq olar. Sovet marksizminin və onun fəlsəfəsinin ən böyük bəlası isə ondan ibarət idi ki, özü-özünü tənqiddən kənarda qoymuşdu. Tənqidi təhlil olmadıqda isə hər hansı bir ideya, əməl ölü doğulmuş uşağı xatırladır. Hələ XVIII əsrdə İ.Kant göstərirdi ki, ciddi tənqid düşüncənin, zəkanın əsaslılığının sübutudur. Tənqiddən kənarda qalan şey isə şübhə doğurur və hörmətə layiq olmaq hüququnu itirir. Həmin fikri XX əsrdə özünün falksifikasiya prinsipində K.Popper də söyləyir. Ümumiyyətlə fəlsəfə tənqidi düşüncə üzərində qurulur. Filosof o zaman fikir söyləməyə başlayır, qələmə və kağıza əl atır ki, mövcud olan düşüncə və həyat tərzi onu qane etmir. O, nələrinsə qüsurlu olduğunu görür. Sokrat, Aristotel, Dekart, Spinoza, Kant, Hegel, Axundov, Popper, Kun və onlarca digərləri belə olmuşlar, onlar varlıq, gerçəklik və təfəkkür haqqında düşüncələri lazımsız

alaqlardan təmizləməyə, ona yeni məzmun və istiqamət verməyə çalışmışdır. Nəzəriyyələr, prinsiplər, yanaşmalar müxtəlif olsa da əsas strateji məqsəd bir olmuşdur. Tənqid ümumiyyətlə idrak prosesinin, xüsusilə epistomologiyanın nüvəsini təşkil edən əsas komponentlərdən biri olduğu üçün xüsusi bir prinsip kimi qnoseologiyaya daxil edilməlidir. Çünki hər hansı bir tezisə qarşı qoyulan antitezis tənqidi yanaşma məqamıdır və onların sintezi fikrin dəqiqləşməsinə, düşüncə obyektinin daha dəqiq başa düşülməsinə kömək edir. Burada doğrudan da fikrin mücərrəddən konkretə yüksəlməsi hadisəsi baş verir. Obyektin bütün əlaqələri, onun strukturu, simmetriyası aşkarlanır. Tənqidi fikir, mövcud hadisə və proseslər haqqında mövcud oln fikirlərin qarşılaşmasıdır, fikir mübadiləsidir. Gerçəkliyin dərk olunmasının, onun düzgün başa düşülməsinin başqa alternativ bir yolu yoxdur. Lakin söylənilən fikir də kifayət qədər arqumentlərə söykənən, əsaslandırılmış fikir olmalıdır. Söhbət uydurma, qondarma fikirdən getmir. Haqqında bəhs olunan bu prinsip fəlsəfənin mühüm prinsiplərindən olmaq şərti ilə ümumiyyətlə elmi düşüncənin, elmi yanaşmanın əsaslarından birini təşkil edir. Buna görə də belə fikirlərə hansısa bir yarlıq yapışdırmaq, onu söyləyəni nədə isə suçlamaq elmi baxımdan tamamilə yanlışdır. Lakin söylənilən fikirlər də hələ vaxtilə F.Bekonun (1561-1626) göstərdiyi idollardan azad olmalıdır. Elmi mübahisənin əhəmiyyətinə diqqət yetirən akademik R.Mehdiyev də göstərir ki, «müxtəlif fikirlərin mübadiləsi - o halda maraqlı ola bilər ki, elmin inkişafını stimullaşdırsın, əsl yaradıcı mühitdə cərəyan etsin və siyasi ittihamlardan, kimisə damğalamaq kimi yanlış praktikadan uzaq olsun. Əlbəttə, R.Mehdiyev burada «yanlış praktika» dedikdə ilk növbədə kommunist-sovet dövründə hökmran olan totalitar siyasi-ideoloji praktikanı nəzərdə tutur. Hər bir alimin hansısa müəyyən bir siyasi ideoloji mövqeyi ola bilər. Lakin o, bunu başqalarına da qəbul etdirməyə çalışmalıdır. Çünki əgər bu mövqe doğrudan da düşünülmüş, əsaslandırılmış mövqedirsə, o özlüyündə başqaları tərəfindən də qəbul ediləcəkdir. Sovet dövründə isə bədbəxtlik onda idi ki, siyasi-

ideoloji mövqe dövlət tərəfindən, cəza orqanlarından istifadə etməklə yürüdülür və qorunurdu. Deməli, əslində elə fəlsəfə də zorakılıq ideologiyasına xidmət edirdi. Digər hər hansı bir obyektiv mövqedən çıxış edən və şübhəsiz ki, sovet marksizm ideologiyasına xidmət etməyən hər hansı bir fəlsəfi fikir, ideya o saat qeyri-elmi, qeyri-obyektiv adlandırılırdı. Çünki sovet dövrü fəlsəfəsində obyektivlik prinsipi marksist-leninçi doqmatika ilə eyniləşdirilirdi. Belə ki, elmi obyektivlik yalnız marksist doqmatika çərçivəsində ola bilərdi. Elə bil ki, dünyanın özü belə marksist doqmatika əsasında yaranmışdı. Əlbəttə, nə Marks, nə Engels, nə də Leninin özü belə keçən əsrin 30-cu illərində yaranan marksist doqmatika ilə razılaşmazdılar. Necə ki, XIX əsrin 70-ci illərində K.Marks onu təhrif edən fransız marksisitlərinə qarşı çıxış edərək özünün marksisit olmadığını söyləmişdi.

Bu fikirləri ona görə belə qabarıq halda verirəm ki, marksizmi dərindən öyrənməyənlər sovet doqmatik marksizmi ilə ümumiyyətlə marksizmi dəyişik salırlar. Həqiqi marksizm isə öz çatışmazlıqları, nöqsanları, utopikliyi ilə bir yerdə sosial ədalət yolunda bir axtarışdır və bu axtarış artıq sosial-siyasi düşüncə tarixinə daxil olmuşdur. Təsadüfi deyil ki, ABŞ-da, Fransada, İngiltərədə və s. nəşr olunan dərsliklərdə Marksa və onun nəzəriyyəsinə aid xüsusi fəsil, yaxud paraqraf ayrılır. Sovet imperiyasında marksizm, leninizm eyni zamanda həm də qeyri-leqal halda rusizm siyasəti kimi çıxış etmişdir. Guya Marksın və Engelsin dediklərini Lenindən və rus bolşeviklərindən başqa heç kimi düzgün başa düşə bilməmiş, yaxud qəsdən onların dediklərini təhrif etməklə məşğul olmuşdur. Deməli, kimsə rəsmi rus marksizmindən kənara çıxarsa o, ya öz kütlüyündən marksizmi-leninizmi başa düşməyib, ya da burcua təftişçilərinin, revizionistlərin, opportunistlərin təsiri altına düşüb.Hər iki halda onun üçün yaxşı heç nə gözlənilə bilmədi. Əlbəttə, bu gün içərisində yaşadığımız sosial zaman baxımından yuxarıda haqqında bəhs olunan məsələ artıq keçib-getmiş tarixdir. Lakin yadda saxlamaq lazımdır ki, tarix heç vaxt müəyyən izlər qoymadan mütləq halda keçib getmir. Buna görə də tarixi

araşdırma aparmadan, ictimai-humanitar elmlər, xüsusilə fəlsəfə sahəsində hansısa yeni bir fikir söyləmək mümkün deyildir. Çünki keçmiş bugünki həyatı və düşüncə tərzini başa düşmək üçün açardır və gələcəyi görə bilmək imkanıdır. Bu gün fəlsəfəyə dodaq büzənlər, onu vacib və ciddi bir elm sahəsi kimi qəbul etməyənlər tarixin dəyişdiyini, yeni bir tarixi dövrün yarandığını və bu dövrlə bağlı olaraq dövrün fikirdə inikası kimi fəlsəfi düşüncənin də məzmununda ciddi dəyişikliklərin yarandığını o qədər də aydın başa düşmürlər. Dövrü öyrənmədən, onda baş verən hadisələrin ümumi və xüsusi əlaqələrini aşkara çıxarmadan, bu hadisələrə bu və ya digər dərəcədə və istiqamətdə müdaxilə etməyi bacarmadan yaşamaq isə kortəbiilikdir. Kortəbiilikdə isə cəmiyyət inkişaf edə bilməz. Cəmiyyətlərin inkişafı və bu inkişafın hansı səviyyədə olması həmin cəmiyyətlərdə bütövlükdə ağlın inkişafı və onun praktikaya tətbiq olunma səviyyəsi ilə bağlıdır. Bu isə həm hər hansı bir cəmiyyətə mənsub olan insanların əqli inkişafı, həm də cəmiyyətin hansı əsaslarla idarə olunmasından asılıdır. Bu məsələləri isə fəlsəfədən başqa heç bir konkret elm sahəsi öyrənmir. Çünki bu məsələlər onların predmet sahəsinə daxil deyildir.

Dövr dəyişirsə, deməli fəlsəfi düşüncənin də məzmun və mahiyyətində ciddi dəyişikliklər meydana gəlir, o öz əməli düşüncə tərzinə, prinsiplər sisteminə yenidən baxmağa başlayır. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, dövrün dəyişməsinə fəlsəfi düşüncənin də təsiri az deyildir. Renesans (intibah) və maarifçilik dövrləri buna parlaq misaldır. Bu deyilənlər həm bütövlükdə fəlsəfəyə, həm də xüsusilə sosial fəlsəfəyə və onun predmet sahəsini təşkil edən problemlərə aiddir. Məsələn, sovet dövründə fəlsəfənin əsas istiqamətlərindən biri bolşevik-kommunist ateizmi idisə, indi bu istiqamət dinin daha çox cəmiyyət və insanın mənəvi həyatında oynaya biləcəyi pozitiv cəhətləri aşkara çıxarmaqdan ibarətdir. Burada söhbət hər hansı bir totalitar dinçilikdən və fanatik dindarlıqdan deyil, insan və cəmiyyət həyatı üçün təmizləyici süzgəc (katarsis) rolunu oynayan dindən gedir. Belə din insanı düşünməyə, axtarışa, fəaliyyətə, halal və

rahat yaşamağa səsləyir. Çünki allah insana ağıl verib ki, bu ağılın gücü ilə o, özü gördüyü işlərin faydalılığından və gözəlliyindən ləzzət alsın və rahat yaşasın.Və bütün bu imkanları verdiyi üçün ona dualar etsin.

Fəlsəfəyə qarşı olan etinasızlığın mühüm səbəblərindən biri də indii rəhbər strukturda olanların əsasən Sovet dövründə təhsil alması və həmin dövrdə fəlsəfə əvəzinə daha çox ideoloji stereotiplərə qulaq asması və belə stereotiplər əsasında yazılmış dərslikləri oxumasıdır. Axı, onların günahı deyildir ki, əsl fəlsəfi problemlərin araşdırılmasından daha çox bu problemlər haqqında marksist doqmalara əsaslanan fikirlərlə tanış olublar. Onlar fəlsəfəni yalnız marksist-leninist sovet fəlsəfəsi kimi başa düşdükləri üçün elə bilirlər ki, kommunist-sovet rejimi yox olmuşsa, marksizm-eskanazim özünü doğrultmayıbsa, tarixin arxivinə verilibsə, deməli, fəlsəfə də uydurma elm olub və o da tarixin arxivinə verilməli, ləğv edilməlidir. Bu sofistika rəsmən, açıq halda deyilməsə də beyinlərdə fırlanır və bəzən şəxsi söhbətlərdə deyilir. Hətta bir nəfər dedi ki, o, filosof deyəndə dua yazan, cadu quran, nə ölünün, nə də dirinin başa düşmədiyi dildə dualar oxuyan kənd mollasını xatırlayır. Əlbəttə, o, məhdudluğu və diletantlığı üzündən özündən çox razı bir adam idi. Lakin onunla mübahimsəyə də girmək əhəmiyyətsiz bir iş olardı. Çünki şeylər, hadisələr və proseslər arasındakı əlaqələri, səbəb və nəticələri az da olsa düşünməyi bacaran adam belə şeylər danışmaz. Heç belə adamı qınamaq da olmaz. O, neyləsin ki, ona təhsil illərində düşünmək yox, hazır bilikləri, kitablarda yazılanları və dərs prosesində eşitdiklərini öyrənmək tapşırılıb və aşılanıb. O, da öz imkanları səviyyəsində bunu edərək hətta yaxşı şagird və yaxşı tələbə də olub. Lakin müstəqil düşünməyi, müstəqil qənaətlərə gəlməyi öyrənməyib.Hər şeyi mövcud qaydalar, normativlər əsasında həll etməyə çalışıb. Ola bilsin ki, nə vaxtsa Heraklitin «hər şey axır, hər şey dəyişir» ifadəsini də əzbərləyib. Lakin onun həyati (ontoloji) və idrakı (qnoseoloji, epistomoloji) məzmununu, mahiyyətini başa düşməyib. O, inkişaf anlayışını da bostandakı çiçəkdən böyük bir qarpızın əmələ

gəlməsi kimi, bələkdə olan körpə uşaqdan zırpı bir kişinin əmələ gəlməsi kimi başa düşüb. Dünyanın bütövlüyünü, onun nizamını və insanın bu dünyada yerini, onun dəyərliliyini və dəyərsizliyini başa düşmək, cəmiyyətin inkişaf və kamilləşmə prosesininin nələrlə bağlı olduğunu dərk edə bilmək üçün uşaqlıqdan düşünmə qabiliyyətinin aşılanması və ardıcıl olaraq beyin potensialının açılması işi isə əsasən tədrislə bağlı olan məsələdir və təsadüfi deyildir ki, dünyanın bir sıra ölkələrində aşağı siniflərdən fəlsəfə dərsi keçilməyə başlayır. Təəsüflər olsun ki, bizdə nəinki orta məktəblərdə, hətta ali məktəblərdə belə fəlsəfə kursunun tədris olunmasına qarşı çıxanlar, ona sərf olunan vaxt və vəsaitin hədər, lazımsız olduğunu söyləyənlər də var. Fəlsəfəyə ayrılan saatların miqdarı azaldılmış, müxtəlif fəlsəfi fənlər, o cümlədən hətta praktik əhəmiyyətə malik olan etika ixtisar olunmuşdur. Etikaya, ədəb-ərkana yiyələnməyən həkimdən, mühəndisdən, müəllimdən, hüquq-mühafizə orqanlarının işçisindən nə gözləmək olar. Əgər bunların bir qismi sonradan dövlət qulluqçusuna, səlahiyyətli vəzifə sahibinə, siyasətçiyə, mədəniyyət işçisinə çevrilirsə onda cəmiyyət həyatında xoşagəlməz hadisələr baş bilməzmi? Birmənalı cavab vermək çətindir. Çünki nə desən gözləmək olar. Axı, mənəviyyata, humanizmə əsaslanmadıqda ən yaxşı ixtisas biliyi, yüksək bacarıq belə antihumanist, anticəmiyyət, kriminal vasitəyə çevrilə bilər. Necə ki, çox lazımlı olan mətbəx bıçağı ilə adamı vurub yaralamaq və öldürmək də mümkündür. Buna görə də ictimai və humanitar düşüncə, bu düşüncənin aşıladığı əqli və mənəvi keyfiyyətlər hamı üçün eyni dərəcədə lazımlı və vacibdir. Çünki insan həmişə müəyyən münasibətlər sistemində yaşayır və fəaliyyət göstərir. Bu münasibətlər insan - insan, insan-təbiət, insan-texnika münasibətləri kimi istiqamətlərdən ibarət ola bilər. Sual verilə bilər ki, texnikanın bura nə dəxli var? Cavab verirəm: texnika da insanın nəzarəti altında işləyir və onun işinin əmsalı və keyfiyyəti insandan asılıdır. O, insanın nəzarətindən kənarda qaldıqda, düzgün idarə olunmadıqda nəinki özü vaxtından əvvəl sıradan çıxa bilər, hətta müəyyən faciələr də törədə bilər. Əslində texnogen qəzalar deyilən qəzaların da səbəbi onların layihə -

hesablama və yaxud istismarında yol verilən səhvlərlə bağlıdır və nəticə etibarıilə antropogen səbəblərə malikdir. Təsadüfi deyildir ki, indi bu məsələ fəlsəfənin strukturuna daxil olmuş problemlərdən biridir.

Bütün bu məsələlərə akademik R.Mehdiyevin son vaxtlar nəşr etdirdiyi məqalələrdə də toxunulur, bir qismindən isə geniş və əsaslı halda bəhs olunur. Məhz bu baxımdan xüsusilə ali təhsil səviyyəsində fəlsəfənin tədrisinin vacibliyi məsələsi qoyulur. O, yazır: «istənilən sahədə yaxşı mütəxəssis olan adam öz dar ixtisas sahəsinin daha geniş sistemlərdə tutduğu yeri aydın təsəvvür edə bilməsi üçün müəyyən fəlsəfi bilik səviyyəsinə də malik olmalıdır».

Azərbaycanda fəlsəfənin tədrisində məhz Azərbaycan xalqının tarixini, mədəniyyətini, düşüncə tərzini, mentalitetini, onun bugünki həyatını, nailiyyətlərini və qarşıda duran problemlərini, vəzifələrini özündə əks etdirən xüsusi cəhətləri olmalıdır. Yəni burada zaman və məkan xaricində duran ümumbəşəri, ümumelmi, ümumfəlsəfi prinsiplərlə məhz Azərbaycan cəmiyyətinin inkişafına köməkçi ola biləcək başlıca prinsiplər vəhdət halında birləşməlidir. Bunun üçün dünya fəlsəfi fikri ilə yanaşı Azərbaycan fəlsəfi fikrinin inkişaf tarixi, onun ayrı-ayrı mərhələləri, hər bir mərhələnin özünəməxsus xüsusiyyətləri mümkün olduğu qədər dəqiqləşdirilməlidir və bu dəqiqləşdirilmələrdə həmin dövrün dünya elmi və fəlsəfi fikrinin əsas məzmun və istiqamətləri də implisit halda nəzərə alınmalıdır. Burada tədqiqat obyektinə aludə olaraq həmin obyektin hüdudlarından kənara çıxmaq istəməmək, bu və ya digər dərəcədə emosiyaya qapılmaq, salnaməçilik, narrativlik, eləcə də tarixi dövrün real gerçəkliyindən uzaq olan mücərrədçilik heç də arzu olunan, gözlənilən nəticəyə gətirib çıxarmır. Hər bir fəlsəfi, elmi axtarış dövrün real tarixi və düşüncə kontekstində tədqiq olunmalı və dəyərləndirilməlidir. Yadda saxlamaq lazımdır ki, keçmişdən kül deyil, od götürmək lazımdır.

Bütün bunlar ona görə qeyd olunur ki, fəlsəfənin tədrisi üçün hər şeydən əvvəl, mükəmməl proqram tərtib olunmalı, müzakirə

olunaraq təsdiq edilməlidir. Biz müəyyənləşdirməliyik ki, bizim keçdiyimiz fəlsəfə kursuna biz hansı mövzuları daxil etməliyik və nəyə görə, hansı ehtiyac üzündən daxil edirik. Sonra bu proqram əsasında mükəmməl dərslik və dərs vəsaitləri hazırlanmalıdır. Düzdür, son 15 il ərzində müxtəlif ali təhsil müəssisələri tərəfindən xeyli proqramlar hazırlanaraq nəşr olunmuş, dərslik və dərs vəsaitləri də yazılmışdır və bunların içərisində diqqətəlayiq olanları da vardır. Lakin bu dərslik və dərs vəsaitlərində xüsusilə dil baxımından çətinliklər vardır. Fəlsəfə kursu bakalavr səviyyəsində keçildiyi üçün və tələbələr əsasən 18-20 yaşlı gənclər olduğu və elmləri yenicə öyrənməyə başladıqları üçün onlar hələ mürəkkəb cümlələrlə, mücərrəd fəlsəfi keçidlərlə yazılan fəlsəfi dərslik və dərs vəsaitlərini oxuyub başa düşməkdə çətinliklərlə qarşılaşırlar. Belə dərslik və dərs vəsaitlərini yazan müəlliflər bəzən bunu tələbələr üçün yazdıqlarını yaddan çıxarırlar. Tələbələr üçün yazılan dərsliyə nümunə olaraq ameriaklı professor P.Volfun «Fəlsəfə haqqında» kitabını nümunə göstərmək olar. Bu dərslik özünü dolğunluğu, hayatiliyi və sadəliyi baxımından rahatlıqla başa düşülür. İstər yazılan dərslik və dərs vəsaitləri, istərsə də müəllimlər tərəfindən oxunan mühazirələr anlaşıqlı və mümkün qədər şirin dilli olmalıdır. Fəlsəfi fikrin zərifliyi və məntiqi ona uyğun ifadələrin, anlayışların seçilməsini tələb edir. Dilin şirinliyi dedikdə heç də müxtəlif epitetlərin, metaforaların, deyimlərin bolluğu nəzərdə tutulmur. Çünki bunlar daha çox hissi idrak, yaxud fikrin duyğular, hisslər, hazır qəlblər formasında verilməsidir. Fəlsəfə isə fikrin məntiq, düşüncə və daha çox müstəqil düşüncə vasitəsi ilə ötürülməsidir. Fikrin məntiqiliyi və incəliyidir. İnduksiya və deduksiya, konyuksiya və dizyunsiya, koqnitivlik və kumulyativlik yolu ilə aparılan məntiqi əməliyyatdır. Əlbəttə, yeri gəldikdə müxtəlif hissi idrak vasitələrindən də istifadə etmək olar. Lakin bunlar mühakimənin idraki-məntiqi nizamınını npozmamalı, məzmun və mahiyyətin açılmasına mane olmamalıdır

Fəlsəfənin tədrisi ilə bağlı daha bir məsələnin üzərində dayanmağı vacib bilirəm. Bu da magistraturada «Elmi tədqiqatın metod və üsulları» kursunun tədris olunmasının vacibliyidir. Məlumdur ki, magistraturanı qurtaranların bir qismi öz gələcək fəaliyyətini elmlə bağlayır və onlar doktoranturaya qəbul olunurlar. Təcrübə göstərir ki, doktoranturaya qəbul olunanların müəyyən hissəsi elmi tədqiqat və onun necə aparlıması haqqında zəif biliyə malik olur və əksər halda nədən və necə başlamağı bilmirlər. Çox vaxt kortəbii yolla gedərək iş prosesində öyrənməyə başlayırlar və bunun üçün xeyli izafi vaxt və enerci sərf etməli olurlar. Lakin magistraturada tutalım 20-30 saatlıq belə bir kurs aparılarsa, bu, tədqiqatın düzgün seçilməsi, onun necə aparılması, fikrin, ideyanın markirovka olunması, məqalələrin, tezislərin, monoqrafiyaların necə tərtib olunması, problemin aktuallığının əsaslandırılması, alınan nəticələrin sistemləşdirilməsi və s. kimi məsələlələrin yerinə yetirilməsində xeyli fayda vermiş olar.

Əlbəttə, fəlsəfənin tədrisinin əhəmiyyətinin düzgün başa düşülməsi və tədrisin faydalılığı işində müəllimlərin rolu inkarolunmaz faktdır. Fəlsəfə öz spesifikliyi ilə digər fənlərdən xeyli dərəcədə fərqlənir. Burada müəllimin özünün intellektual və mədəni səviyyəsi, onun işlətdiyi hər bir söz, hər bir ifadə düşüncəyə, dərketməyə doğru aparan vasitə olmalıdır. Auditoriyaya girən müəllim mühazirə oxuyacağı mövzunun bütün strukturunu, aparıcı ideyaları, bu mövzunun oxunmasından çıxarıla biləcək əqli nəticələri tamlığı ilə təsəvvür etməlidir. Bu mənada ali məktəblərdə fəlsəfə elminin də lazımlılığı və gərəkliliyi xeyli dərəcədə dərs deyən müəllimlərdən asılıdır. Yadda saxlamaq lazımdır ki, fəlsəfə informasiya predmetindən daha çox düşüncə perdemtidir. Onun vəzifə və funksiyası düşünməyi, müxtəlif sahələr arasındakı əlaqə və asılılığı öyrənməkdir. Fəlsəfə kursunu dinləyən tələbə özlüyündə bu nəticəyə gəlməlidir ki, fəlsəfə doğrudan da elmi düşüncənin, həyatı dərketmənin alma materidir, yaxud süd verən anasıdır. Belə halda dinləyicilər, yaxud oxucular başa düşərlər ki, fəlsəfəyə

qarşı olan biganəlik düşüncə azadlığından və düşüncə mədəniyyətindən qaçma, varlığın, gerçəkliyin sirrlərini öyrənməkdən imtina etməkdir. Müəyyən bir çərçivə içərisində qapanıb qalmaq və oradan kənara çıxa bilməməkdir. Obıvatel bataqlığında batıb qalmaqdır.

Yadda saxlamaq lazımdır ki, insanın bütün fəaliyyəti, bilik və bacarıqları hansı səviyyədə olmasından asılı olmayaraq insanın rahatlığına, onun daha rahat, daha yaxşı yaşamasına, yaşamaqdan zövq almasına xidmət etməlidir. Bu isə yalnız maddi sərvətlərə can atmaq olmayıb, daha çox mənəvi dəyərlərdən qidalanmaqdır. Belə bir həyat tərzi isə bilik və bacarıqlar əldə etməklə yanaşı həm də düşüncə mədəniyyəti tələb edir ki, bu da ilk növbədə elitanın keçirdiyi həyat tərzi ilə bağlıdır.Hansı tərəfə çevirsən xalq həmişə elitanın həyat tərzinə baxır, ondan nümunə götürür və onun kimi yaşamağa çalışır. Bu, özlüyündə cəhətdir. Lakin elitada bu cəhəti nəzərə almalı və öz həyat tərzi ilə xalqa, cəmiyyətə müsbət nümunələr verməlidir. Elita isə (hakimiyyətdə olan və olmayan siyasi elita, elmi elita) məhz ali təhsil müəssisələrindən çıxmış adamlardırlar. Onlara ümumi düşüncə mədəniyyətini isə məhz fəlsəfə verir. Məşhur misalda deyilir ki, ləyaqəti cavan yaşlarından qoruyub saxlamağa çalışmaq lazımdır. Mən isə bunu bir qədər dəyişərək deyərdim ki, ümumi və düşüncə mədəniyyətinə (başqa sözlə fəlsəfi düşüncəyə) cavan yaşlarında sahib olmağa çalışmaq lazımdır. Çünki fəlsəfə yaşadığın həyatın və özünü dərketmənin ən mühüm vasitəsidir.

Рахман БАДАЛОВ

ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ В АЗЕРБАЙДЖАНЕ: КОНТЕКСТ, ПРОБЛЕМЫ

Проблема гуманитарных наук в Азербайджане сложна уже в силу того, что включает в себя множество неопределённостей. Приходится отвечать на множество вопросов, которые сами по себе способны расколоть проблему на множество

составляющих, из которых невозможно составить искомое целое.

Во-первых, существует извечный спор о различии между естественными и общественными науками, при котором общественные науки или вообще выводятся за границы «науки» или наделяются особой спецификой, не позволяющей им отвечать строгим критериям подлинной науки.

Во-вторых, существует проблема соотношения или субординации общественных и гуманитарных наук, о которой поговорим чуть подробнее.

М. Фуко в своё время отказал «гуманитарным наукам» в статусе «научности», а «этнологию» и «психоанализ» назвал «антинауками» (не в смысле «плохой науки», а в том смысле, что они разрушают классическое представление о науке). Что он имел в виду? «Научность», на его взгляд, это некая мода в «эпистеме» (выражение М. Фуко) культуры последних веков, а человек, собственно предмет гуманитарных наук, - это некая конструкция западной культуры новейшего времени («недавнее изобретение» по словам М.Фуко), которая постоянно разрушает свои пределы. Иначе говоря, «*гуманитарные* науки» создали человека как историко-культурный конструкт, в то время как сам человек разрушает «гуманитарные *науки*». Можно назвать это своеобразной новой антиномией и сформулировать её, в духе знаменитых антиномий Канта, следующим образом: *человека невозможно не изучать – человека невозможно изучать*. Поэтому место гуманитарных наук в системе общественных наук остаётся размытым.

В-третьих, существует проблема различения фундаментальных и прикладных наук (это различение зависит от той или иной «эпистемы» науки). В последние годы, как подчёркивают исследователи, растёт разрыв между фундаментальными и прикладными науками: «наблюдается «затоваривание» фундаментального знания, накапливается

его «непереваренный» прикладной наукой избыток, и общество стремится «притормозить» фундаментальную науку, пока произведенное ею знание не будет утилизировано» (**1**). Если разрыв этот будет расти дальше, фундаментальные науки превратятся в новую «игру в бисер», окончательно разрывая свою связь с прикладными науками, а, следовательно, с самой жизнью.

В-четвёртых, различение фундаментальных и прикладных наук имеет принципиальное отношение и к общественным, в том числе к гуманитарным наукам, поскольку речь идёт об изменениях эпистемологического характера. Можно предположить, что фундаментальная гуманитарная наука, из которой выделились прикладные гуманитарные науки (например, психология, во-многом, наука прикладная и, в этом смысле, эмпирическая и методическая), будет дрейфовать в направлении поисков истины, т.е. обретать философско-метафизический характер (подобный дрейф в периоды кризиса возможен и в естественных науках). Но подобная целевая установка грозит разрушить материально-прагматическую составляющую гуманитарной «науки», что может привести к разрушению сложившихся парадигм классической науки нового времени. Попросту говоря, гуманитарная наука, вычленив из себя прикладные гуманитарные науки, может перестать существовать как «наука» нового времени, и вернуться к той свободной форме выражения мысли, в которой она, собственно говоря, и существовала до Ф.Бэкона.

В-пятых, существует проблема общественных наук в эпоху постмодернизма, когда границы между научным и вне научным, между научным и художественным, между научным и написанным в жанре эссе, стали стремительно размываться, и не всегда можно отделить «научный» текст от текста «художественного». Хотя, в более широкой системе координат, мы можем констатировать, что не постмодернизм размыл сложившиеся демаркации, а в самом вычленении

«гуманитарных наук» было некое противоречие, которое обнажилось в постмодернистскую эпоху. То, что когда-то было естественным и органичным, сейчас предстаёт как «новый синкретизм», то, что когда-то было единым, нераздельным, теперь предстаёт как нарочитый, почти провокационный «симулякр».

В-шестых, некоторые теоретики обращают внимание на то, что модель «поэтического» мышления, которую всё больше обнаруживают в литературоведческих и искусствоведческих работах, возникла, кроме всего прочего, под влиянием философско-эстетических представлений Востока, прежде всего того, что можно назвать «восточным интуитивизмом». В то же время, известно, что, условно говоря, «мусульманская наука», глубоко восприняла греческую рациональную учёность («первые арабские мыслители, проявив уникальное качество когнитивной толерантности, стали одновременно осваивать эти две парадигмы научности– «греческую логичность» и традиционную «арабскую кораническую гуманитарность».(**2**), т.е. она в своих вершинных проявлениях была не только «интуитивной», но и «рациональной». Вместе с тем, приходится признать, что «мусульманская наука» и «мусульманская учёность» существовали, как бы, вне социума, и не предполагали то или иное организационное и структурное оформление. В этом смысле, любые проявления аналогии с современным развитием науки, могут оцениваться только метафорически.

Позволим себе остановиться на этом вопросе, чуть подробнее, учитывая его актуальность, для понимания азербайджанской культуры.

Принято считать («кем принято?» -ответить затрудняюсь), что Азербайджан и азербайджанскую культуру, безо всяких оговорок, следует относить к Востоку и к мусульманскому миру. В то же время, наша страна заявила о своём европейском выборе, о европейской интеграции, и пр.

Оставляю открытым вопрос о том, возможен ли безболезненный синтез этих двух традиций (не скрою, сам я считаю такой «синтез» невозможным, поскольку, то, что называется «Европой», вытеснило понятие «христианский мир», а, следовательно, соответственно должно вытеснить и понятие «мусульманский мир»). Напомню только о глубоком скепсисе просветительской мысли Азербайджана XIX века в отношение к азербайджанским традициям, (были ли они подлинно мусульманскими?), которые в этот период существовали в уродливой, карикатурной форме. Кто-то может возразить, что это позиция нигилистическая, проявление нетерпимости первых азербайджанских просветителей к национальным традициям, что возможен совершенно иной взгляд на эти традиции. Не буду спорить, скажу только, что просветительский подход невозможно не синхронизировать с тем, что можно назвать «европеизацией» Азербайджана. И можно с большой вероятностью утверждать, что «восточный интуитивизм», также как «восточный рационализм», «мусульманскую когнитивную толерантность», и пр., мы можем реконструировать (если, вообще, возникнет такая потребность) не из своего прошлого аутентичного опыта, не из собственных традиций, а через западную постпросветительскую культуру, с которой и начинается дефиниция многих культурных явлений, и не только западных.

В-седьмых, на всём постсоветском пространстве (аналогичные процессы во многих странах бывшего СССР позволяют говорить о реальности подобного «постсоветского пространства») почти синхронно возникли тенденции вытеснения философии, в том числе вытеснения ее из учебного процесса. Следует признать, что в этом движении за отмену гуманитарных наук, включая философию, есть свои резоны, поскольку в советское время, эти курсы должны были способствовать идеологической

обработке молодых людей и такой подход можно признать устаревшим. Но означает ли это, что с мутной водой следует выбросить и здорового ребёнка. Не будем говорить о влиянии философских идей на многих крупнейших деятелей науки последнего столетия, в конце концов, вершинные явления могут восприниматься как исключения из правил. Важнее другое. Если говорить о личностных установках, то у любого средне образованного человека, явно или скрыто, существует своя «философия» жизни. Без поисков «смысла жизни», без размышления о глубинных вопросах бытия (как устроен этот мир, как укоренён в этом мире человек); без открытости, толерантности и критичности взглядов человека, и т.д., и т.п., без гуманитарного знания и образования, включая главный его компонент, - философское знание и образование, - мы получим не только запрограммированную в качестве робота личность, легкодоступную зомбированию, но и человека, подверженного всяческим неврозам, которому будет трудно вписаться в современную урбанистическую среду.

В-восьмых, существует проблема общественных наук в Азербайджане, стране, которая – новая неопределенность – то ли находится в контексте мировой цивилизации, а, следовательно, процессов, происходящих в гуманитарной науке; то ли имитирует эти процессы, вырабатывая «собственные» аморфные, эклектичные модели, в которых полностью исчезает креативное начало. Можно предположить, что рано или поздно (а кризис только подтолкнёт эти тенденции) гуманитарная наука в Азербайджане перестанет существовать в системе академических институтов. Вопрос в том, что её заменит, и в каких формах будет существовать гуманитарное знание.

Конечно, можно продолжить список «неопределённостей», но, в сущности, все они сводятся к тому, что проблему гуманитарных наук в Азербайджане трудно формулировать, и любое более или менее аргументированное суждение, толь-

ко спровоцирует новые неопределённости. Только и остаётся, признать это положение (перехода, перелома) *концептуальным,* и в границах такого контекста попробовать определить специфику гуманитарной науки в Азербайджане. Не прячась за «размытость», необходимо выяснить какие модели можно предложить для нормального развития азербайджанской культуры и в каких социальных институтах их можно закрепить.

Прежде всего, признаем, что азербайджанской гуманитарной науке за короткое историческое время пришлось пройти путь, который европейская гуманитарная наука прошла за несколько веков. Добавим к этому советский опыт, который во многом был нормативным (какие гуманитарные научно-исследовательские институты должны быть, что в них следует изучать, какой методологии следует придерживаться и т.п.), распространялся от метрополии к окраинам и глубоко укоренился в общественной жизни и в «коллективном бессознательном». Во многих случаях, внедрение западных моделей дается невероятно трудно, прежде всего, по той причине, что откровенно или скрыто, реанимируется советский опыт, как более привычный и удобный (аналогичные процессы происходят в сфере образования). Поэтому, на мой взгляд, прежде чем говорить о собственной специфике, следует продолжать изучать западный опыт, и уже внутри этого опыта (Европа, США) попытаться обнаружить наиболее приемлемую модель организации гуманитарной науки в Азербайджане.

Далее, можно согласиться с мнением проф. А. Абасова, что «глобализация несёт в себе наибольшую угрозу тем народам и государствам, культура которых в силу исторических причин маргинальна и синтезирует в себе многообразие культурных направлений. Социокультурные образования, сложившиеся на стыке двух и более цивилизаций, и их культуры в силу своей гетерогенности, в первую очередь подвержены влиянию процессов глобализации, способных

окончательно размыть культурную идентичность. Азербайджан относится к числу таких стран, а потому нам следует искать социальные технологии, способные остановить или же видоизменить этот процесс» (**3**). Однако внесём некоторые уточнения. Наивно думать, что необходимые «социальные технологии» можно «найти» внутри собственных национальных социокультурных традиций. Напротив, на мой взгляд, «собственные» традиции несут в себе множество серьёзных барьеров, назовём их вирусами (здесь огромный диапазон заблуждений, от неколониальных комплексов, неадекватного самовосприятия собственного прошлого, до абсурдных представлений о «тысячелетних» линейных национальных историй, и т.д. и т.п.). Если быть до конца последовательным, то следует признаться, что т.н. «самобытность», «суверенность» и пр. превращают национальные культуры в герметичные феномены, которые изнутри не могут иметь «точек» обзора, и должны изучаться извне, другими исследователями, как этнографические культуры. Поэтому, глобализация, действительно, не столь опасна для не маргинальных народов и культур, только с тем условием, что заботу об их сохранении берёт на себя цивилизованный мир (тот же глобальный мир). Что касается «маргинальных» культур, то их выживание, в первую очередь, зависит от успешности освоения европейских традиций (просвещение, перманентная самокритика, открытость к чужому опыту, методологический плюрализм, и т.п.).

Далее. Можно согласиться с мнением, что развитие Азербайджана, настоятельно требует создание социокультурной модели, которая наиболее предпочтительна для оптимального развития азербайджанской культуры. Иными словами, на первый план выходят те философские дисциплины, в которых явно или скрыто, существует концепт *социальной культуры.* В противном случае, национальная культура (колониальные комплексы) будет рассматриваться как демон-

страция собственных культурных возможностей, не связанных с социальными проблемами общества.

И еще. Как подчёркивалось выше, в Азербайджане в самое ближайшее время можно ожидать серьёзного изменения статуса гуманитарных наук. Можно надеяться, что вакуум заполнят более независимые научные центра, которые будут ангажированы не директивами, а вызовами современного мира (извне и изнутри). В этом случае критерием «научного знания» будет не наукообразность (описательность, выдаваемая за «объективность», полная отстраненность от объекта исследование, наивная претензия на то, что субъект может быть вычленён из акта познания и т.п.), а эвристические принципы, не предполагающие единого универсального языка «науки».. Конечно, мы не гарантированы от другой крайности, которую условно можно назвать «недо» («недомысли», «недоформы» и «недоструктуры»), но во всех случаях гуманитарное знание будет существовать в более свободной форме, не замыкаясь в системе формальных критериев отбора и оценки (например, в отжившем, консервативном способе получения научных званий и научных степеней) существующих в азербайджанской науке нормативных правил.

Наконец, не трудно предположить, что глобальный кризис заставит заново пересмотреть стратегические модели существования науки малых стран, поскольку придется найти динамическое равновесие, условно говоря «зависимости-независимости» не только науки, но и социальной культуры, в целом. И эти, новые вызовы, вновь помогут осознать, что в глубине исторических, политических, экономических, социальных, и пр. процессов и их осмысления лежат философские идеи. Философия – это, прежде всего, попытка ответить на предельные вопросы бытия человека и бытия народа (что означает его существование, какие цели он может ставить, каковы пределы его возможностей) и без их осознания, подлинное развитие невозможно.

Можно сказать и по другому. Социология, политология, экономика, психология и другие гуманитарные науки в эпохи перелома не только не в состоянии сами себя объяснить, но и не способны найти между собой интегративные связи. Это может сделать только философия, как интегративная область интеллектуального знания.

В этом смысле, гуманитарное знание, не может не быть *философским.*

Литература:

1**.** Кефели И.Ф. Наука до и после НТР \\ Проблема деятельности ученого и научных коллективов. СПб., 1997. Вып. XI., с.21. Цитируется по Юревич А.В. Ассиметричное будущее. «Вопросы философии», 2008, №7, с. 80.

2. Гасан Гулиев. Научная стратегия малых стран (поиски азербайджанской модели), Баку, 2007, с. 15.

3.См. статью Али Абасова: «Какая философия нужна современному Азербайджану» в данном сборнике.

Теймур ДАИМИ

ПАРАФУТУРОЛОГИЧЕСКАЯ РЕФЛЕКСИЯ: ДАТЬ ИСТОРИИ ЗАВЕРШИТЬСЯ

«Люди спят, но будут разбужены смертью»
Из хадисов Пророка Мухаммеда

«Истинное бытие отсутствует. Мы живём не в мире»
А. Рембо

1. ВНУТРЕННЕЕ *VERSUS* ВНЕШНЕЕ

Мы все обречены на жизнь. Оговорка: ЭТУ жизнь. Всё очень просто – раз мы родились, значит должны жить. Изо дня в день, до последнего вздоха. Но вот прожив определённое количество лет (у кого как) мыслящий человек начинает ощущать внутренний дискомфорт. Словно что-то не так с его жизнью. Не в материальном плане, конечно. Нет. Здесь другое – тотальное внутреннее беспокойство по поводу принципиальной нестыковки своей глубоко Внутренней, потайной вселенной с Этим Внешним миром постоянных изменений к худшему. И вот тогда при определённых усилиях мысли он может прийти к маленькому и, по сути, банальному открытию, которое звучит так: «Истинная Жизнь ещё и не начиналась».

Почему банальному? Потому что каждый из нас со школьной скамьи знает о всяких там периодически появляющихся утопических учениях, о революциях, о неугасающем стремлении самых ярких представителей человечества радикально изменить мир к лучшему и т. д. Разумеется, такие вещи могут придти в горячие головы безумцев от политики и культуры только по одной единственной причине – здесь, в Этом мире что-то не так и он должен быть изменён. То есть существует в мире очень прочное и почти неистребимое нечто, которое в системном порядке порабощает дух человека и не позволяет ему стать на ноги, «во весь рост». И речь идёт не

об «эксплуатации человека человеком» и не об отсутствии социальной справедливости, как это преподносится материалистическим гуманизмом, а о более глубинном, нечеловеческом факторе порабощения, который, тем не менее, обусловлен специфической структурой антропогенной реальности.

Но давайте с самого начала отметим важнейшую для данной работы и в принципе лейтмотивную мысль: *в человеке, в его глубинной интуиции присутствует вполне реальный образ принципиально иной, альтернативной Этому миру реальности. И этот образ не является просто выдумкой или фантазией светлых утопических умов – он, повторяю, вполне реален, разве что не «актуализирован».*

Но, прослеживая динамику истории – а метафизическая несправедливость прослеживается именно в историческом формате – неизбежно приходишь к мысли, что все попытки переделать Этот мир в лучшую сторону приводили лишь к укреплению каркаса последнего. Просто «социокультурная» система целенаправленного порабощения человека всякий раз (с каждым новым цивилизационным скачком или революцией) переходила на более тонкий, изощрённый уровень, вследствие чего ухудшение онтологического качества жизни не так бросалось в глаза (для основной массы человечества). Более того, это ухудшение предъявлялось историей, наоборот, как улучшение, как дальнейшее поступательное совершенствование жизнедеятельных форм. В этом проявляется своеобразный цинизм истории по отношению к человеку «разумному». Но, тем не менее, мобилизация внутренних ресурсов для сопротивления прессингу исторического времени (= пожирающему всех и вся року) всегда имела место в очень малочисленных сообществах пассионариев духа и тела. И, хотя, на всех без исключения этапах истории ощущалась нехватка подлинности бытия и энергетической полноты существования, в последние два века ощущение роковой несправедливости на всех уровнях бытия стало краеугольным камнем наиболее радикальных интеллектуальных стратегий.

Что касается конца XX, начала XXI века, то здесь очевидным стало следующее: несмотря на всевозможные контркультурные революции и нонконформистские подрывные движения Системе (Этому миру) удалось-таки жёстко закрепить свои позиции. Скажем так, Система ловко использовала (адаптировала) все революционные идеи в свою пользу. И создаётся ощущение, что любая радикальная парадигма по демонтажу Системы подбрасывается самой же Системой для собственного развития и утончения своих внутренних форм. Но резонный вопрос: для чего?

Ответ напрашивается следующий. Всевозможные социокультурные инновации были нужны Этому миру чтобы *продлевать* (человеческую) историю, желательно до бесконечности. А раз вырисовывается такая логика (Этот мир заинтересован в истории как таковой) то под аксиологическое подозрение ставится сама история в своей целесообразности для человека. Единственное оправдание для истории, – кроме того, что она санкционирована ноуменальной экстралогикой Провидения – она как чисто тираническая структура, не имеющая цели в себе, является испытательной площадкой для человеческого духа. Но и только. То есть, с аксиологической точки зрения, история с самого своего начала предстаёт в качестве макрокосмического негатива, давящего и уничижающего человека. Хотя в ней, безусловно, есть смысл. Но этот смысл скрыт от человека Нового времени. Так как нововременский человек генетически мыслит в категориях бесконечного количественного прогресса, что обессмысливает в его представлении любой интеллектуальный посыл «абсурдного» Провидения относительно смысла истории. Ведь должно быть ясно, что этот смысл лежит не на плоскости горизонтальной онтологической модальности, а в сверхреальном, которое как раз таки элиминировано нововременским сознанием, волевым решением вынесено за формат хоть какого бы ни было рассмотрения. Возможно, я забежал несколько вперёд, начав с конца, тем не менее, эти линии

размышления являются лейтмотивными и должны были появиться уже сейчас.

Вопросы связанные с изменением, улучшением Этого мира напрямую соотносятся с темой *будущего*. Все великие утописты, в том числе социалистические, являясь оптимистическими футурологами, направляли свои наивно-романтические взоры в неопределённое, но однозначно радужное, вселяющее надежды будущее. Именно там они видели окончательную победу царства справедливости и необусловленной свободы над адом необходимости и онтологического заточения.

Да, они мечтали о «светлом будущем». Но, знакомясь с их красноречивыми трудами (начиная с «Государства» Платона) приходишь к заключению, что история человечества как раз всегда направлялась по прочерченным им путям и тропам развития собственного антропогенного потенциала. Пробежав по этим навигационным линиям она, наконец, пришла к самой оптимальной модели человеческого бытия в формате Этого мира – к дигитальному раю капитализма. Ведь именно великие мечтатели и утописты писали о чёткой и даже жёсткой регламентированности и упорядоченности человеческого бытия, из которого должны быть исключены всякие прелестные для истинно интеллектуального уха, но, к сожалению, невероятные и непредсказуемые для проектировщиков Системы аналоговые шумы и креативно-остроумно-шероховатые неправильности. Правая, левая и либеральная (а сейчас неолиберальная) социополитические системы, каждая на свой лад, развивали идею нового мирового порядка с максимально артикулированным и усиленным контролем всего и вся. А неолиберальная идея победила, в конце концов, откровенно тоталитарные режимы, скорее всего, потому что система контроля и подавления свободы в неолиберальном обществе хитро и мастерски завуалирована до степени её якобы очевидного отсутствия.

В прямой тирании сейчас уже нет необходимости – информационное общество ловко подключило всех и каждого к нескончаемым потокам сетевой информации, превратив человека в юзера, в бездумного потребителя, а точнее в роботообразного терминала холодных информационных процессов. Тем самым сделав из него добровольного раба Системы, которой он отдаёт не только внешнее время своей жизни (скажем так, время активной деятельности на своём рабочем месте), но и внутреннее, глубоко интимное время (= пространству духа). Другими словами, его мозги не отключаются от социально-сетевых дигитальных потоков даже во время выходных дней или отпуска – сосредоточенный человек с ноутбуком на коленях становится одним из знаковых образов нашей уже даже постинформационной эпохи. Надо ли напоминать, что это внутреннее время (время реального приватного досуга, отрешённого от информационных щупалец социума) крайне необходимо ему для осмысления жизни и своего места в нём, т. е. для выхода к сверхреальному, трансцендентному началу, метафизически оправдывающего и энергетически питающего его присутствие здесь и сейчас. Теперь у него этого личного времени почти не остаётся, оно «дигитально квантуется», обессмысливается, а значит, исчезает связь с собственным духом. Но это не столь очевидно для оглуплённых СМИ человеческих масс, на самом деле считающих, что они живут в свободном гражданском обществе, которое всё время совершенствуется и раскрывает для них море возможностей для самореализации и увеличения телесного комфорта и благосостояния. Что же касается социально ориентированных интеллектуалов как правового, так и леворадикального толка, трезво воспринимающих тревожные реалии современности, то даже сейчас большинство из них (если не все) тешут себя надеждами, что, применяя те, или иные политические и социокультурные стратегии можно радикально изменить действительность, поменяв знак «бытийного присутствия» с минуса на плюс. То есть достигнуть

в обозримой исторической перспективе земного рая – долгожданного процветания и справедливости в рамках Этого мира. Как правило, такие стратегии соотносятся со всевозможными теориями модификации антропологического статуса человека (например, арийский статус в национал-социализме, новый человек в коммунизме или трансгуманистическая личность в наиболее «продвинутых» антропотехнологиях постсовременности). Но всё, что могут сделать эти инновационные техно стратегии, так это произвести косметический ремонт, ввести деликатные корректировки, а, в конечном счёте, как показывает исторический опыт, невольно помочь самой же актуальной Системе Репрессивного Целого сменить собственные декорации и усовершенствовать, утончить, сделать более изящными психотехнологии насилия.

Любопытна сама упрямость или даже ментальная упёртость сторонников кардинальных социокультурных перемен в сторону нагнетания/ускорения технологического прогресса. Ведь ясно, что, скажем, если говорить о доминирующей сейчас неолиберальной линии мысли/действия, то делаются судорожные попытки продолжить дело Ф. Бэкона, явившимся автором мировоззренческой программы, реализуя которую человечество пришло к сегодняшней ситуации (отчасти можно упомянуть и В. Лейбница с его учением о двух истинах – логической, безусловной и фактической, «необязательной» – в какой-то степени заложившей основы теории информации). Вспомним, программа Бэкона имела пять характеристик: метод, цель и средства, неопределённый человеческий прогресс и антропоцентризм (точнее, центральное место, занимаемое мужчиной, так как женщины в то время были исключены из общественной жизни). Именно эта программа стала топливом для научно-промышленных и социально-политических революций, но главное, для научно-технического прогресса. И сейчас сторонники глобализации и неолиберализма, такие как Жак Аттали, прекрасно понимая неоднозначность этой стратегической линии и учитывая воз-

можные риски, тем не менее, делают всё для модификации этой программы с целью дальнейшего претворения её в жизнь.

Наиболее красноречивым примером гипероптимистического будущего мы встречаем в так называемом трансгуманистическом движении. Это весьма симптоматичное и забавное для наших времён движение/учение преследует две основных цели – «ликвидацию человеческих страданий, старения и смерти и радикальное расширение физических, умственных и психологических возможностей человека с помощью передовых технологий». Средства же с помощью которых трансгуманисты собираются достичь этих целей включают: молекулярную нанотехнологию, искусственный интеллект, лекарства для изменения настроения, терапию против старения, нейроинтерфейс, программы для управления информацией, лекарства для улучшения памяти, носимые и вживляемые компьютеры, экономические изобретения (такие как фьючерсы на идеи, совместная обработка информации, и т. д.), и когнитивные технологии. Здесь уже говорят о постцивилизации, постистории, постчеловеке и т. д. Звучит весьма впечатляюще, не правда ли. Это вероятно именно то, о чём мечтали и мечтают интеллектуалы типа Бэкона и Аттали. Хотя, последний в своих книгах (скажем, в аналитико-футурологическом опусе «На пороге нового тысячелетия») далёк от радужного оптимизма, говоря о всевозможных недостатках безудержного технологического прогресса и о гиперконфликте. Но в целом, так или иначе становится ясно, что в рамках модифицированной программы Бэкона делаются попытки усовершенствовать человека и человеческую жизнь в онтологическом формате Этого мира, в рамках истории, простирающуюся в бесконечность.

Хотя, ведь очевидно, что эта бэконовская программа давно исчерпала свой ресурс в силу того, что с некоторых пор мы живём в несколько иной системе научных координат с необходимостью меняющих и представления в гуманитарной

сфере. Открытия физики микрочастиц разрушили представления об устойчивой и определённой ньютоно-декартовской реальности, с которой мы могли бы предсказуемо и целенаправленно взаимодействовать. Таким образом, размылись цели, а заодно и средства для достижения этих целей. Новые научные концепции времени разрушили представления о том, что у человеческого прогресса не может быть конца, что допускает конечность самой истории, исторического цикла. Жёсткий детерминизм более не довлеет над учёными умами, могучая «идеология» причинности как онтологической константы серьёзно поколеблена. По словам мультидисциплинарного учёного И. Пригожина, «мы движемся из мира определённости к миру вероятности…», и пока на этом пути побеждает энтропия. Американский физик-теоретик Хью Эверет, создавший квантовую теорию параллельных миров с их различными геометриями и топологиями внёс ещё одну лепту в идею иллюзорности Этого мира, а также его зависимости от электромагнитного диапазона воспринимающих его органов чувств. Весьма респектабельные, традиционные, академические учёные (например, С. Капица) упоминают о том, что человеческое общество вплотную подошло к некой параисторической точке бифуркации и цивилизационного слома, после чего оно, вероятно, трансформируется до неузнаваемости. То есть весьма уважаемые и строгие учёные мужи довольно серьёзно дискутируют о неком пределе количественного накопления, о конце определённого цикла цивилизации, что предполагает кардинальную смену как онтогносеологических, так и аксиологических парадигм. И на фоне этих почти уже классических научно-футурологических прогнозов одни – неолиберальные интеллектуалы – продолжают «святое дело» Бэкона по усилению и без того мощной власти Капитала, другие – представители левой идеи – пытаются модифицировать марксизм (неомарксизм) и встроить эти инновационные наработки в текущую капиталистическую действительность, с целью изменить её

ценностный облик (социализм как капитализм с человеческим лицом?). Но и в первом и во втором случае выигрывает Система, Капитал (без какого-либо лица вообще). А моральное наслаждение получают, разумеется, неолибералы. Остальным же приходиться…

Но как же быть с глубинными импульсами, исходящими из чудесной, но не замечаемой и даже игнорируемой нами точки духа внутри нас, импульсами, сигнализирующими о совершенно иной реальности, об ином порядке бытия, не имеющего ничего общего с видимой действительностью? Я думаю, нет смысла прибегать к каким-либо доказательствам безусловного существования этой точки. Понятно ведь, что если человека посещают мысли об ином, совершенном, утопическом мире, при том, что аналогу этому миру он во внешней актуальной действительности найти не может, то значит эти мысли привнесены в его сознание из совершено другой реальности, соприкасающейся с Этим миром лишь в этой самой внутренней точке духа. Вспомним изречение Хайдеггера: «…При полном отсутствие опыта Света сама тьма перестает быть тьмой, так как сравнивать её не с чем». А если есть с чем сравнивать и, более того, противопоставлять, то только благодаря памяти/гнозису/откровению об этом *опыте*, т. е. посланию, исходящему из этой безмолвно коммуницирующей с нами точки выхода в чистую трансцендентность; и что самое главное – точки принципиальной нестыковки с Этим внешним миром, т. е. говоря уже теологическим языком, точки различения Внутреннего и Внешнего.

Да, в этой внутренней точке как бы упакована нейрогенетическая память об ином, альтернативном мире (самое тривиальное и не очень удачное определение иного мира - потерянный рай). Именно принимая и декодируя эти внутренние сигналы, лучшие умы человечества проектировали светлое (утопическое) будущее для человечества. Не только проектировали, но и пытались всячески реализовать эти проекты на практике, в Этом мире. И всякий раз безуспешно. Ибо, как

было сказано, инновационные социальные технологии радикального изменения Системы – блестящая пища для самой же этой Системы. Последняя только на этой инновационной горячей пище и держится. И вот здесь, в этом ситуативном пункте у человека, «инфицированного» нейрогенетической памятью об ином энергетическом уровне бытия случается онтологический срыв: он сталкивается с фактором разрыва между длительным ожиданием реальных изменений в Этом мире под давлением протестного вектора и упрямостью Этого мира, не думающего менять свой бытийный статус, более того, ассимилирующего любой социальный протест, каким бы интеллектуально подкованным и организованным он ни был. Это то, что было упомянуто выше как нестыковка между глубоко внутренним и тем, что происходит во внешнем мире. Это также то, что можно назвать перманентным онтологическим кризисом, осознанием человеком своей несвободы в этом контрдуховном социальном пространстве, отражающего в себе прессингующую дух ледяную протяженность физического космоса.

Данный затянувшийся кризис ничего кроме щемящей тоски вызвать не может. Разумеется, тоску в этом контексте следует понимать не как энергетически пониженное психическое состояние, невыгодное для нормальной и здоровой жизнедеятельности, а как идущее из недр сознания метафизическое чувство принципиальной неудовлетворённости Этим миром, безысходной непримиримости с самим фактом не меняющегося «наличного бытия». Да, конечно, это бытие предстаёт перед нами как бы динамически неустойчивым, бурлящим, непостоянным, всё время меняющим свои внешние формы, но, как говорили древние, «нет ничего постояннее непостоянства». Сутевая константа Этого мира кажется незыблемой, имманентность абсолютной. Но так ли это? В любом случае здесь возникает сакраментальный вопрос: что делать, в смысле какой стратегии мысли и духа придерживаться?

2. ПАРАДОКСАЛЬНАЯ СТРАТЕГИЯ

Дело в том, что состояние метафизической тоски как раз может вывести нас на «правильное решение» относительно выбора мыслительной стратегии. Ведь она, эта тоска проявляется изнутри, как временный отклик, как пассивная (пока ещё) реакция на активные пульсации той самой внутренней точки нестыковки с Этим миром. Может имеет смысл рассмотреть природу этой точки? Что эта за странная точка? Что это за неопределённые импульсы/сообщения исходят от неё, и правильно ли мы декодируем эти невербальные сообщения, понимая их буквально, как призыв/веление к немедленной социокультурной адаптации утопических проектов к Этой (!) внешней действительности? Или, другими словами, способны ли мы войти в резонанс с этой точкой парадоксального присутствия внутри нас Принципиальной Альтернативы всему тому что Есть?

Пытаясь нащупать, определить эту точку мы обнаружим, что она находится на линии нашего глубоко внутреннего Великого Предела, т. е. демаркационной линии, разделяющей наше персональное человеческое бытие от Абсолютно Иного, от ноуменальной реальности. Здесь я прошу не ассоциировать понятие «Великого Предела» с понятиями «коллективное бессознательное», «пространство архетипов» или чего-то ещё в этом роде из лексикона психоанализа и трансперсональной «психологии глубин», дисциплин глубоко имманентных, несмотря на декларируемые интенции прорыва в запредельные области. То, о чём идёт речь, выходит далеко за пределы эмпирической и глубинной психологии и юнговского поля архетипов. Точнее в «расстоянии» от точки нашего актуального внимания – благодаря 5-ти органам чувств, направленных на множественность Этого мира – до точки Великого Предела упакованы все эти индивидуальные и коллективные бессознательные (именно поэтому импульсы/сообщения как Послание Иного из этой точки, дойдя до

фокуса нашего внимания неимоверно искажаются, так как проходят через крикливую толщу коллективного бессознательного; это означает что мы – наш фокус внимания/восприятия – не резонируем с точкой). В самой же этой ноуменальной точке ВСЁ *заканчивается и* наступает абсолютная тишина. Исчезают образы внешнего мира, коллапсируется глобальные потоки информации, нещадно атакующих нас во внешнем мире. Заканчивается наше совокупное психофизическое присутствие, включающее в себя всевозможные сознательные и бессознательные элементы и глубинные архетипы, и начинается нечто абсолютно непостижимое для нашего перцептивно ущербного существа, обусловленного активным наличием 5-ти канальной перцепции (зрение, слух, обоняние, вкус, осязание). Но как не парадоксально именно по ту сторону точки (соприкасаясь и «обмывая» её) пульсируют высокочастотные волны чистого гнозиса – холодная, тайная магма запредельных смыслов (а, скорее, нонсенсов), в интенсивном безмолвии вещающих, в том числе, и об иной реальности, иной, подлинной жизни, которая для актуального человека пока ещё не начиналась. Одним словом, это есть тайная точка нашей индивидуальной смерти, эсхатологической развязки нашей персональной судьбы, ибо здесь в этой точке мы «актуально заканчиваемся», одновременно сталкиваясь с нон-актуальным режимом Абсолютно Иного. Скажем больше, этот самый режим Абсолютно Иного не является пассивным «наблюдателем» нас, барахтающихся в волнах непрерывных страданий нашего актуального мира иллюзий. Наоборот, он максимально активен и «всё время» готов установиться здесь и сейчас, положив конец Этому миру… Не об этом ли говорят метафорические слова Иисуса: «Вот, стою я у двери и стучу». И только мы, а точнее актуальный модус нашего восприятия препятствует произойти этому внеисторическому Событию восстановления онтологической справедливости, которая предполагает осуществиться в плоскости совершенно иной не горизонтальной модальности. Но, по

всей видимости, я опять забежал вперёд, как говорится «мысль опережает руку». Для продолжения линии предыдущих размышлений я позволю себе сделать небольшое метафорико-лирическое отступление, уйти как бы в совершенно другую сторону и упомянуть о специфическом аспекте геокультурного противостояния между глобальным Севером и глобальным Югом как главными игроками на политической арене современного мира (если, конечно, упрощать ситуацию). Это упоминание поможет нам выйти на необходимый алгоритм адекватного в наше смутное время стратегического мышления.

Итак, что касается Севера, то здесь всё ясно – это страны «золотого миллиарда», обладатели большей части мировых ресурсов и наиболее передовых технологий, держатели/контролёры основных финансовых потоков, инициаторы глобализации и так называемые хозяева планеты, претендующие на то, чтобы стать хозяевами самого исторического процесса, что на данном этапе вполне очевидно и справедливо (с провиденциальной точки зрения). Несмотря на серьёзные геополитические противоречия между США как лидирующей «национальной» сверхдержавой и Европой как классическим ядром глобализационных процессов (инспирируемых сетевой комбинацией транснациональных компаний) Север, тем не менее, не теряет целостности перед лицом внешних нелинейных угроз. Всё то оптимистическо-радужное будущее, упомянутое выше с его трансгуманизмом и прочими жизнеутверждающими гламурными стратегиями – всё это составляет так называемый «ресурс жизни» сказочно богатого Севера. Именно Север в этом смысле заинтересован в бесконечном продлении истории, пусть даже в тупиковом формате постмодернизма. Именно в руках Севера рули и навигационные карты цивилизационного антропогенного проекта. Север есть Всё…

Глобальный Юг представляет собой полную онтологическую противоположность Северу. Юг есть Ничто, ибо объединяет

обширнейшие и густонаселённые пространства планеты, пребывающие в режиме фактического несуществования в режиме современности. Юг – единая родина казалось бы безысходно нищих, обездолённых и угнетённых. Это страшные зоны беспощадного, но аналитически спокойного, системного исключения из цивилизационного антропогенного проекта, осуществляемого Севером. Пять миллиардов беспокойно-хаотического человечества давно уже воспринимаются рационалистическим Севером как ненужный и опасный балласт, как весьма вероятный тормоз на пути «дальнейшего прогресса». И это на самом деле так – Юг никогда не желал, да и не желает принимать участие в обессмысленной технологической гонке Севера. Эту гонку Юг воспринимает однозначно – как всё более ускоряющийся процесс энергетического обесточивания человека посредством отчуждения (конвертации в материальные и имматериальные продукты) его внутренних духовных, световых качеств, которые он вынужден отдавать прожорливой Системе как плату за комфортное, почти растительное и совершенно бескачественное существование. Но, так или иначе, Юг провиденциально обязан быть встроен в современность и не в качестве маргинала без права голоса, а самым полноценным образом, в качестве равного Северу игрока.

Но как это возможно? Ведь играть по правилам Севера бессмысленно – в этой игровой плоскости Югу никогда не догнать Север, а тем более, ни финансовых ресурсов не хватит, да и времени уже не осталось… И здесь остаётся единственно правильный, оптимальный вариант ассиметричного действия – гламурно-оптимистическому «ресурсу жизни» барочного Севера аскетичный Юг противопоставляет собственный фундаментально-нигилистический «ресурс смерти», как кульминацию жизнеотрицающих апофатических стратегий. И это работает, так как адекватно соотносится с провиденциальным алгоритмом «конца времён», т. е. актуального, и по предположению многих интеллектуалов фи-

нального исторического этапа. И владение этим «ресурсом смерти» не имеет никакого отношения к психоаналитической теории танатоса, это гораздо более глубокое мировоззрение своим остриём направленное в иные, трансфизические пространства сверх-реального…

Таким образом, если в руках Севера – навигационные карты бессмысленного и всё ускоряющего прогресса в дурную бесконечность, – а на самом деле, барахтанье на одном и том же месте в постмодернистском болоте – то в руках Юга оказались ключи от тайны финальной эсхатологической развязки истории, т. е. парадоксально-абсурдный механизм силовой остановки исторического процесса и вхождения/прорыва (трансформированного человечества) в совершено иные параметры бытия (**1**). Тем более, что и академическая (кстати, западноцентричная) наука, как было уже упомянуто, больше склоняется именно к такому варианту развития событий (финал цикла), нежели к варианту дальнейшего продолжения исторического процесса, как ни в чём ни бывало, так, как это продолжалось до сих пор. Одним словом, в мире уже давно создалась ситуация, которая характеризуется не иначе как эсхатологическая. И хотя академические учёные всячески избегают этого слова как религиозного, тем не менее, анализируемую ими ситуацию надвигающегося глобального цивилизационного катаклизма по-другому определять даже некорректно. И именно эта эсхатологическая ситуация подспудно влияет на характер любых актуальных социокультурных акций.

Введём этот эсхатологический дискурс и в параметры нашей работы. Таким образом, говоря о выборе стратегии мысли, думаю, есть смысл взять на вооружение стратегию эсхатологического мышления, которая, может быть, с точки зрения конвенциональных интеллектуальных дисциплин будет выглядеть как парадоксальная и даже абсурдная. Но именно эта мыслительная стратегия способна подвести нас к аналитике тайной духовной точки Принципиальной Альтернативы

внутри нас и самой возможности осуществления этой Альтернативы. Проблематика нашей работы потребует введения чуть позже ещё нескольких концептов/дискурсов, элиминированных интеллектуальной мета-парадигмой постсовременного информационного мира в силу её «махровой» укоренённости в имманентном и реальном – то, что охватываемо 5-ти канальной перцепцией. Меня же интересуют вектора, направленные в сверх-реальное и трансцендентное, то, что невозможно рассмотреть, используя лишь философский дискурс. Кстати, на этом дискурсе пока ещё зиждется вся современность, несмотря на очевидный и необратимый его кризис, свидетельством чему служит постмодернизм. Я более чем уверен, что неудачные попытки инновационных вкраплений в социальное тело с целью разрушить Систему – напрашивается сравнение с образом змеи, кусающей себя за хвост – вызваны тем, что все они интеллектуально восходят к исчерпавшему себя глобальному философскому дискурсу (совокупность «философий», заложивших фундамент современности), повязанного на классической связке Платон-Гегель. В чём суть этого дискурса?

3.РЕАБИЛИТАЦИЯ ТЕОЛОГИЧЕСКОГО ДИСКУРСА

С моей точки зрения (и уже далеко не только моей), суть глобального философского дискурса заключается в идее финального тождества сознания/мышления и бытия, по-другому выражаясь, конкретного субъекта и абсолютного, универсального объекта. Именно эта идея является интеллектуальной константой этого дискурса. Динамику этой императивной (для данного дискурса) идеи можно схематически описать так.

Формула глобального Философского дискурса:

Субъект (человек) = ОБЪЕКТ (АБСОЛЮТНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ)

Или, показывая равновеликое энергетическое взаимодействие «сторон»:

Субъект ⟷ ОБЪЕКТ

В рамках этого дискурса человеческое («инфицированное» эллинизмом) сознание производит следующие онто-гносеологические операции. Во-первых, пытается выйти на абсолютную, универсальную реальность (истину в конечной инстанции, последнее основание, Иное и. т. д.), что в принципе вполне отвечает основному человеческому предназначению познать наивысочайший Принцип. Ибо без связи с ним жизнь человека теряет метафизический смысл и приравнивается к бытию всех остальных природных форм, будь-то камень, цветок, букашка…. Во-вторых, *как бы* выйдя на это «последнее, кроме которого ничего нет», даёт ей монистически окрашенное определение: «Природа», «Объективная Реальность», «Целое», «Единое», «Абсолют», «Бесконечность», «Первоначало», «Всё», «Универсальное», «Абсолютный Объект», «Абсолютная Идея», «Абсолютный Дух», «Божественное», а также «Время», «Рок» и т. д. (в нашей понятийной оптике – «Всё что Есть», «Этот мир», «Внешнее», «Репрессивное Целое»). В-третьих, определяет стратегию своего взаимоотношения с этим «последним» основанием, заключающуюся в тождестве, слиянии с этой «последней» Абсолютной Реальностью, или, по Платону, «Абсолютной Идеей». Это стратегия взаимоотношения в своём резюмированном варианте постулирована Гегелем в формуле тождества сознания и бытия (**2**). В свою очередь эта рационалистическая формула генетически восходит к сверхрациональному принципу легендарного Гермеса Трисмегиста – «Как наверху, так и внизу».

Но почему тождество? Потому что философский дискурс полагает субъект-объектное отношение комплиментарным и онтологически не противоречивым. Кажущаяся инаковость субъекта, его временное отпадение от объекта оценивается как девиация и недоразумение. На самом же деле субъект рассматривается как некая производная органическая ипо-

стась или эманация объекта, но и то, и другое в своём конечном пределе интегрированы в единое целое, как генетически родственные субстанции. Поэтому тождество субъекта (сознание) и объекта (бытие), снятие виртуальной оппозиции между ними понимается здесь как высшая ступень познания (абсолютной) истины. В буддийско-индуистском сакральном контексте эта кульминация человеческого познания, после чего ортодоксальный буддийский монах и индийский йог впадают в своего рода блаженную каталепсию, характеризуется как высшее духовное наслаждение. В чистом виде эти идеи содержаться в учениях многих мистически ориентированных мыслителей и трансцендентальных философов-идеалистов типа Шеллинга и даже номинальных теологов (в этом случае принято говорить о пантеизме). А подспудно, завуалировано они входят в матричный корпус учений чуть ли не всех (во всяком случае, большинства) мировых, не только европейских и не только идеалистически ориентированных философов, начиная с Платона, через Гегеля и заканчивая самыми современными мыслителями. Даже современная, инфицированная позитивизмом и прагматизмом философия, которая уже давно пренебрегает вопросами онтологии и метафизики в подтексте содержит эти идеи. И когда философы такого калибра как Хайдеггер и Делез рассуждают, соответственно, о преодолении метафизики, аналитики Dasein или о деконструкции всей философской линии от Платона до Гегеля, они не могут, просто онтогенетически не способны осуществлять свои интеллектуальные операции вне эллинистического подтекста философского дискурса. Поэтому как часто не употребляли бы некоторые, безусловно, гениальные философы (особенно после XV века) термины «метафизика», «трансцендентное», «ничто», «небытие», «сверхбытие» и т. д., всё это рассматривалось в оптике принципиально имманентного философского дискурса. Все эти сильные понятия уже давно утеряли оперативное, прорывное значение для современного человека, превратившись просто в лингвистиче-

ские элементы беспечной спекулятивной «игры в бисер». Реальный, оперативный выход в чистую трансцендентность в рамках этого дискурса невозможен, ибо он не оставляет никаких лазеек, дверей, окон, отверстий. Вместо этого – красивые, натуралистические декорации на стенах вселенской тюрьмы, включая изображение дверей, окон...

Поэтому именно эти идеи, в конечном счете, логически привели к роковому процессу иммантизации абсолютных величин, низвержения их на землю, в результате открыв двери для позитивизма, прагматизма, солипсизма, экономизма и прочих гиперимманентных вещей, до невозможности банализировав и примитизировав человеческую жизнь. Никакие возвышенные, глубокомысленные рассуждения, скажем, о величественном шествии Абсолютного Духа здесь помочь не могли – к XIX веку все эти идеалистические умозаключения профанировались, все возвышенные «божественные истины» оказались на редкость «ветронеустойчивыми» и все, в конце концов, свелось к тому, что Ницше диагностировал фразой «Бог умер». Так как не в частных и, возможно, потенциально прорывных умозаключениях суть дела, а в общей стратегии мышления, в самой сути философского дискурса, закрывающего тему духовной небесной вертикали и открывающего двери в спиритуальную инфернальность, в «подземное царство падших духов». И стоит ли удивляться тому факту, что история будучи динамической составляющей Этого мира пришла, в конце концов, к торжеству рынка как наиболее оптимального и адекватного философскому дискурсу социокультурного регулятора. Ведь рынок есть прямое отражение принципа тождества всего со всем, достигаемый путём введения количественной эквивалентности обмениваемых товаров как материального, так и имматериального плана. С этой точки зрения, капитализм и абсолютная власть рынка представляют собой наиболее целесообразный и оптимальный порядок для Этого феноменального мира и нет и не может быть системы лучше этой. То есть прав был Ж. Аттали, когда

изобретал свои программные тезисы: «торговый строй – двигатель прогресса», «всемогущество денег – самый справедливый порядок правления» и т. д. Всё очень правильно, так как для ЭТОЙ самой «объективной реальности, данной нам в ощущениях» нет ничего лучше и достойнее. Субъект выступает здесь в спарринге с объектом и не заинтересован в его поражении, ибо они слеплены из одного и того же субстанционального теста. Они – родственники. В этом круговороте ложного целого не происходит ничего «нового», а вследствие схлопнутости человеческого фактора на самом себе (так как объект в процессе истории всё больше и больше антропоморфируется, превращаясь в проекцию антропогенных качеств субъекта) наблюдается лишь постоянное возвращение одного и того же, кстати, тоже отмеченное Ницше…

Казалось бы, ситуация абсолютно фатальна и безысходна и нам ничего не остаётся как примириться с ней как с провиденциально разумной и бесконечно мудрой (ещё раз вспомним Гегеля: «Все действительное – разумно»). Но вся «интрижка» в тихом революционном и несколько провокационном вопрошании: а насколько интеллектуально корректен этот столь убедительный на первый взгляд философский дискурс, приведший к подобной ситуации? Если он на самом деле корректен, то ничего не остаётся, как «вымыть руки» и смириться. Но дело ведь в том, что он абсолютно некорректен! И это переворачивает верх дном всю картинку закостенелых представлений. Итак, в чём прокол?

А прокол в том, что анализ субъект-объектных отношений в формате философского дискурса осуществляется чересчур умозрительно и отвлечённо, как будто всё это происходит вне нашего сознания (наблюдателя) и не имеет к нам, живым воспринимающим существам никакого отношения. При этом анализе не принимается в расчёт главное, что переворачивает всё с ног на голову и разоблачает абсолютность и безальтернативность философского дискурса. А именно, не учитывается элементарный факт перцепции, как живой точки свиде-

тельствования об объекте (бытие). Как сознание может свидетельствовать то, чему оно тождественно?! Свидетельствующее сознание субъекта не может быть равным тому, что оно свидетельствует, иначе факт восприятия не имел бы место – гомогенная протяжённость Абсолютного (Универсального, Целого…) по определению не может быть нарушено никакой точкой возбуждения (перцепции), иначе ни о какой гомогенности в этом случае говорить не приходится. Абсолютно Всё должно быть равно Абсолютно Всему – и точка. Ещё раз, нет восприятия – гомогенность имеет место быть; фактор восприятия тут же привносит возбуждение, которое, соответственно, ликвидирует гомогенность. Если говорить на языке психологии, то чистая незамутнённая гомогенность это беспамятство. Восприятие же, влекущее за собой осознание (самоосознание) это уже пробуждение, актуализация точки нестыковки, нетождества с тем, что воспринимается и осознаётся. То есть сам факт свидетельствования через живое восприятие наличного бытия предстаёт точкой травматического разрыва гомогенной протяжённости Абсолютного и в принципе ставит под сомнение легитимность Абсолютного именно как абсолютного, универсального, как последнего основания/инстанции, кроме которого никого и ничего нет. Другими словами, факт восприятия ограничивает Абсолютное (чувствуете потрясающую абсурдность выражения – ограничивать абсолютное?!). Что это значит? А это значит, что в рамках философского дискурса статусом «Абсолютного» наделена далеко не абсолютная, а самая что ни на есть относительная инстанция, какие бы абсолютные духовные качества ей не приписывались. И эта инстанция сама является тенью того, кто превосходит и нивелирует её своим «отсутствующим присутствием» – тенью Абсолютно *Иного*, невидимого, неочевидного, не воспринимаемого актуальной перцепцией, но отражённого внутри свидетельствующего субъекта в качестве этой самой духовной точки различения внутреннего и внешнего. То есть наша живая, наделённая

способностью воспринимать субъектность есть духовное творение этого Абсолютно Иного, которую можно назвать ещё и Сверхсубъектом, в силу наличия у Него прямой «родственной» духовной связи с каждым из нас лично через эту точку различения. Именно здесь, в этой точке происходит разрыв рамок ложного субъект-объектного целого и выход в пространство необусловленной свободы. Именно здесь обнаруживается реальный, оперативный, а не умозрительный прорыв к подлинности, выход в чистую трансцендентность. И именно здесь мы оставляем территорию философского дискурса, как несостоятельного и переходим к дискурсу теологическому.

Но сразу оговорюсь. Говоря о теологическом дискурсе я не имею в виду конкретные религии. С моей точки зрения, ныне все исторические религии в своём конфессиональном формате себя скомпрометировали и профанировались, превратившись в инструмент глобальных геополитических игр. Но теологический дискурс, присущий в основном монотеизму, справедлив для человека вообще, как существа воспринимающего и осознающего то, что он воспринимает. То есть этот дискурс встроен в саму гносеологическую и перцептивную способность человека как вида, в качестве потенциального органа со-настройки его сознания на частотную волну Абсолютно Иного. Поэтому я рассматриваю этот дискурс внеконфессионально, как чистую интеллектуальную эссенцию, повторяю, как инстинктивно присущую глубинной природе каждого человека, вне зависимости верующий он, атеист или агностик.

Итак, в процессе наших размышлений эсхатологическое мышление и точка нетождества вывели нас на теологический дискурс. Мы также упомянули фактор восприятия. Так вот, хотелось бы особо подчеркнуть неразрывную связь между этими рассматриваемыми нами «концептуальными сегментами» - эсхатологическим мышлением, теологическим дискурсом, точкой различения внутреннего и внешнего и пер-

цептивным фактором. Но возникает вопрос, почему эта точка нетождества столь темна и неочевидна для современного человека, в результате чего теологический дискурс был исключён из интеллектуального формата человечества и замещён философским дискурсом?

4. «ТАЙНАЯ» ПЕРЦЕПТОЛОГИЯ: ДЕФЕКТ ВОСПРИЯТИЯ

А всё дело в том, что я определяю как фундаментальный Дефект Восприятия (ДВ). Именно благодаря этому Дефекту сам факт перцепции, как свидетельствования о Внешнем Объекте не «бросается в глаза», не кажется столь принципиальным и чудесным, но наоборот, само собой разумеющимся, поэтому и не подлежащим рефлексивной проработке. Надо сказать, что в жизненной практике существуют особые вневременные зоны, когда человеку предоставляется возможность прямой вертикальной коммуникации с Абсолютно Иным, но наличие ДВ не позволяет этому случится. Скажем, такое психологическое явление как скука, детально проанализированное Хайдеггером в трактате «Бытие и время». Ведь что это такое? Это когда как бы ничего не происходит. Социум со всеми своими информационными шумами оставляет нас в покое. Мы остаёмся наедине с самим собой. Ничего внешнего, что привлекло бы наше внимание и вовлекло бы в активную количественную деятельность во внешнем мире. Будучи дистанцированы от социально окрашенного действия мы зависаем в пустоте и сталкиваемся с ироничным прессингом времени. Это то, что и называется скукой – непосредственное ощущение течения времени в «отрыве от производства», т. е. вне какой-либо бурной деятельности, способной заботливо уберечь нас от столкновения с оголённым потоком нейтральной длительности. И тогда мы пытаемся покончить с этой скукой, возвращаясь в мир разнообразной деятельности, мир сомнамбулического сна, который как щит защищает нас от всего того, что не есть Этот мир. Что нам мешает

оставаться и впредь в потоке длящегося мгновения? Почему он столь невыносим для нас, и мы лезем из кожи вон, чтобы прекратить эту пытку временем и вернуться к «нормальной деятельности»? Дело в том, что здесь, в этот отсутствующий для нашего актуального восприятия микропроцесс растягивания временных единиц происходит разрыв временной ткани, когда расстояния между временными мигами увеличиваются, и происходит некий коллапс – фокус нашего внимания проваливается в интенсивную пустоту межвременья (безвременья), т. е. в щель между мгновеньями, как бесконечно малыми единицами времени. Время парадоксально обнажает свою суть – оно просто исчезает (скажем так, суть времени – в безвременьи). Тут оказываются отключенными все информационные шумы внешнего мира. И «здесь и сейчас» нечто, а именно иной сверхпорядок, или, просто Иное готово проявиться в явь, вступить с нами в вертикальную коммуникацию, оно уже здесь, вот тут, надо только воспринять… Но мы глухи и слепы. Причина – матричный Дефект Восприятия. И вместо вертикальной коммуникации мы получаем скучное белое поле гнетущего отсутствия. Но это не отсутствие, это ДВ маркирует это как отсутствие. На самом же деле это поле максимального энергийного присутствия. Здесь пребывает ноуменальное, но…

Этот Дефект носит матричный, нейрогенетический характер и напрямую касается нераскрытых пока ещё академической наукой тайн мозговой деятельности. Этот мозговой Дефект не относится к тому, насколько хорошо или плохо воспринимают окружающий мир наши 5-ть органов чувств – согласимся, они его воспринимают блестяще. ДВ имеет отношение к самой наличности 5-ти канальной перцепции как таковой. То есть актуальный модус восприятия с помощью 5-ти органов чувств уже сам по себе и сам в себе неадекватен и ущербен, предопределяя глобальные ошибки и заблуждения гносеологического порядка. По сути, всё культурное знание человечества с самого начала истории зиждется на опыте

этого актуального 5-ти канального восприятия. А значит, учитывая фактор ДВ, всё это колоссальное знание, да и все интеллектуальные наработки человечества, включая социально-политические модели развития общества патологически неадекватны. Ведь всё упирается в восприятие. Если оно адекватно воспринимаемой реальности, то последующие когнитивные процессы оправданы, если неадекватно, то ни о какой вменяемом познании мира не может быть и речи.

Думаю, нет смысла доказывать факт существования ДВ. Фактор Дефекта, безусловно, был известен во все времена и эпохи. И наиболее глубокие мыслители, основываясь на теологическом дискурсе, так или иначе, проговаривали этот фактор, говоря об ограниченности восприятия человека, о том, что мир гораздо больше того, что способен охватить своим восприятием человек. Так известна фраза одного из знаковых философов XX века: «человек – ошибка, глаза его несовершенны» (Кожев). Но только в относительно недавнее время, благодаря открытиям в области нейропсихологии (сенсорики), квантовой физики и биоэнергоинформатики, когда стало бесспорным, что, во-первых, мы воспринимаем лишь самый малый спектр реальности, во-вторых, даже эта малая часть «нематериальна» (пустотна), наличие этого Дефекта стало эмпирически очевидным.

Разумеется, ДВ имеет свой генезис, который мы не будем здесь рассматривать, так как это уведёт нас в другую сторону. Формат данной статьи позволяет нам лишь слегка прикоснуться к тому, что называется «тайной» перцептологией – «новой» метадисциплинарной «наукой». Но, прежде чем продолжить наши размышления, ответим на один из принципиальных вопросов: что является главным в восприятии? То есть, что делает возможным само восприятие? Ответ напрашивается сам собой – эта самая волшебная точка нетождества, находящаяся внутри нас. Именно она может быть определена как потенциальный центр чистого восприятия, при котором субъект охватывает перцепцией как энер-

гоинформационный гнозис Абсолютно Иного, так и призрачный, иллюзорный Этот мир. Потенциальный потому что в актуальном модусе 5-ти канального восприятия эта точка всецело не задействована. То есть фокус нашего внимания в актуальной перцепции не совпадает с этой точкой. Именно соединение фокуса актуального внимания с этой внутренней точкой духа даёт колоссальный взрыв перцепции – чистое восприятие частотно-волновых потоков Абсолютно Иного, в совокупности составляющее то, что именуются в теологическом дискурсе не иначе как откровением. Также, в онтологических системах духовной Традиции это состояние определяется как пробуждение, озарение и т. д. Таким образом, получается, что совпадение фокуса нашего актуального внимания (который сейчас укоренён во множественности Этого мира) с точкой нетождества даёт состояние чистого адекватного восприятия. Отсюда логически вытекает, что ДВ характеризуется разрывом между фокусом внимания и точкой нетождества. Если точка является центром нашего существа, то фокус внимания находится далеко на периферии. А «пространство» между этими двумя «полюсами» заполнено тем, что можно назвать виртуальной магмой наличного бытия – отражением Внешнего Объекта (Этого мира). Другими словами, «внутри» нас, между фокусом нашего внимания и точкой нетождества соединяющей нас с Абсолютно Иным «находится» отражение Этого мира (в этом смысле, в какой-то степени, равенство субъекта и объекта правомерно, но только в плане корпоральности, вещественности, а отнюдь не духа!).

В связи с вышесказанным первейшая задача/предназначение человека как существа духовного заключается в нейрологическом акте исправления ДВ, сначала на своём индивидуальном уровне, а затем и дальше, способствуя исправлению его у остальных… Путь исправления: приложив апофатическое волевое сверхусилие, посредством семантического аннулирования Объекта (этого мира) достичь фокусом внимания

внутренней центральной точки нетождества, т. е. выйти к собственному Великому Пределу… Именно эта процедура радикального прорыва за онтологические границы наличного бытия/объекта в системах Традиции называется инициацией (но только в своём высшем проявлении как посвящения в трансцендентную реальность, так как имеются и низшие ступени инициации). Тривиально выражаясь, это просто следование велению дельфийского оракула: «Познай себя». Ибо познать себя и означает познать свой предел, выйти на границу собственного существования, для тотального перцептивного охвата, как наличного бытия (в качестве иллюзорной, преходящей реальности), так и высокочастотных волн откровения Абсолютно Иного. Только в этом пограничном состоянии человек способен получать невербальные ответы (откровения) на свои наиболее фундаментальные вопрошания о предельных смыслах, а значит духовно самоосуществляться в рамках персональной жизненной метапрограммы (что равно выполнению человеком собственного предназначения). Игнорирование же этого, бегство в многоголосую суету бескачественного социума и засорение своего мозга уймой второстепенных «социально-общественных» задач равнозначно провалу персональной сверхзадачи и предательству собственной судьбы.

Таким образом набросаем формулу теологического дискурса и одновременно схему так называемого прорыва к Абсолютно Иному с последующей интерактивной коммуникации.

Динамическая формула Теологического дискурса:

I этап – посредством опрозрачивания/семантического аннулирования объекта выход субъекта через точку различения к Сверхсубъекту. В данной схеме опрозрачивание объекта выглядит как перечеркивание его лучом внимания направленного в Абсолютно Иное.

Субъект ОБЪЕКТ ——————— **СВЕРХСУБЪЕКТ/АБСОЛЮТНО ИНОЕ**

II этап – «ответная реакция» Сверсубъекта – Тотальный Информационный Резонанс; объекту (Этому миру) при этом возвращается присущий ему вторичный статус всего лишь одного из множества мельчайших иллюзорных (виртуальных) сегментов Реальности:

Субъект ОБЪЕКТ ⟵ **СВЕРХСУБЪЕКТ/АБСОЛЮТНО ИНОЕ**

Резюме: благодаря точки различения посредством которой субъект соотносится, взаимодействует и воспринимает высшую энергетику (гнозис/откровение) Абсолютно Иного, а значит является наместником, «заместителем» Его в Этом объектном мире, он (субъект) спиритуально несоизмеримо больше и выше объекта, имеющим над субъектом лишь временную власть:

СВЕРХСУБЪЕКТ/АБСОЛЮТНО ИНОЕ

точка различения

Субъект > ОБЪЕКТ

5. ФИНАЛ ИСТОРИИ: ФАЗОВЫЙ ПЕРЕХОД И ЭСХАТОЛОГИЧЕСКАЯ НЕЙРОЭСТЕТИКА

Таким образом, вследствие ДВ мы воспринимаем лишь Этот мир, «данный нам в ощущениях» (+ всевозможные тонкие, параллельные, эйдетические и прочие «духовные» измере-

ния, удачно вписанные в формат Этого мира). Более того, между актуальным модусом восприятия и Этим миром – прямая интерактивная связь. Можно сказать, что Этот мир конституирован актуальной перцепцией человека. Структура актуального 5-ти канального восприятия ежемгновенно реконституирует, воспроизводит образность Этого мира, а последний, в свою очередь, закрепляет статус актуального восприятия, не позволяя ему измениться.

Когда мы говорим, что бытие есть, то это «есть» не имеет в себе прочного основания. Как пишет турецкий учёный А. Хулуси «с точки зрения логики слово «быть» и «есть» соответствуют операции приписывания признаков субъекту предложения. Более точными глаголами, стоящими в данном случае за «быть» и «есть» есть глаголы, описывающие чувственное восприятие, например, «видеть», «слышать», «обонять», «вкушать», «тактилить»… » **(3).**

Я думаю, всем известен тот факт, что человеческий мозг задействован всего на 2-3% (чуть раньше ученые говорили о 5%). У большинства людей «с высшим образованием» этот факт не может не вызывать ничего кроме сожаления по поводу пассивности собственного мозгового потенциала. Многие из них искренне не могут понять, почему жизнь распорядилась подобным образом и зачем нам тогда остальные 97-98% мозговых ресурсов. Интересно мнение некоторых современных учёных-каббалистов (например, М. Лайтмана) по этому поводу. Это мнение заключается в том, что нам в этой жизни вполне хватает этих 2-3%. Большего и не нужно. То есть, возвращаясь к нашей теме, скажем, эти 2-3% соответствуют актуальному модусу нашего восприятия, т. е. соответствуют режиму ДВ и позволяют совершать всевозможные интеллектуальные операции в формате субъект-объектного целого. Остальная же часть ресурсов может быть активизирована только после исправления Дефекта и, соответственно, выхода за формат Этого мира. Точнее сам процесс исправления (инициации, прорыва) уже постепенно раскрывает этот

спящий потенциал, который необходим для взаимодействия с иной, альтернативной реальностью.

Из этого с некоторыми оговорками вытекает, что исправление ДВ влечет за собой аннулирование Этого мира (со всеми присущими ему физическими законами гравитации, магнитного поля и т. д.) и истории, являющейся неотъемлемой динамической составляющей последнего. Получается, что История, с одной стороны, является гарантом Этого мира, она продлевает существование Репрессивного Целого как макротиранической структуры. С другой стороны, история есть данное человеку (Провидением) экзаменационное время для исправления ДВ, после чего исторический процесс перманентной тирании завершается и воцаряется абсолютно иной, справедливый порядок вещей. Сказанное, разумеется, может быть адекватно понято и принято только в рамках осознания и принятия теологического дискурса. За рамками этого дискурса, не спорю, всё это выглядит очередной наивной фантазией и утопией (если не бредом). Современному человеку нелегко принять идею, что всё им воспринимаемое как нечто незыблемое и вечное может враз завершиться. Он уверен, что видимый им мир был, есть и будет всегда, разве что в несколько видоизменённом состоянии. В этом смысле, он готов скорее принять идею цикличности, присущей сакральным традициям манифестационизма (например, индуистские или дальневосточно-буддийские доктрины), постулирующих смену одних циклов другими. Или идею «нейрологической» эволюции, адепты которой говорят о скачке сознания на новую, невероятно высокую ступень эволюции (традиция, восходящая к контркультурным «учениям» психоделических евроамериканских гуру 60-х годов). Но эта смена циклов или головокружительные эволюционные скачки не меняют качественного состава целого мироздания. По большему счёту происходит нечто похожее на смену общественных формаций или цивилизаций, происходящих в рамках одного и того же онтологического пространства, и Этот мир вновь посто-

янно возрождается, только в несколько ином качестве. Теологический же дискурс говорит о радикальном конце всего нам известного и в этом заключается его абсолютный радикализм, парадоксализм и даже абсурдность в плане актуальной перцепции и логики, ибо он, и это уж точно, выходит за пределы здравого смысла как политкорректного детища того же самого (Этого) мира.

И вот здесь настало время для введения ещё двух концептов, связанных с теологическим дискурсом – «новые небеса и новые земли» (аналог – «Царство Божье») и «умереть до смерти». Первый концепт напрямую связан с монотеизмом и содержится в Авесте, Библии и Коране. Второй концепт ассоциируется с суфизмом, хотя, с точки зрения самих суфийских мастеров, восходит к хадисам пророка Мохаммеда. Так вот, согласно теологическому дискурсу проявление альтернативной реальности Абсолютно Иного так же неизбежно, как, скажем, смерть каждого из нас. Но эта принципиальная альтернатива, которая выражается в концепте «новые небеса и новые земли», сможет быть проявлена не раньше радикального изменения сознания самого человека. Или, в нашей понятийной оптике – не раньше исправления ДВ, так как само исправление и «провоцирует» энергетическую активность Абсолютно Иного, вторгающегося и радикально трансформирующего бытие в иное (**4**). Другими словами, основная метафизическая ошибка революционно настроенных индивидов всех времён, мыслящих на волне философского дискурса заключается в том, что «лучший мир» они всегда видели и видят в рамках Этого мира. Именно здесь при актуальном физическом, природном порядке они, не прилагая усилий по изменению модуса своей актуальной перцепции, пытаются построить мир онтологической справедливости, который по определению коррелируется с совершенно иным перцептивным статусом. Более того, как было уже отмечено, всякий раз при вливании новых инновационных технологий происходит подпитка телесности Этого мира и получается

обратный «контрреволюционный» эффект – Этот мир продлевает свою жизнь в виде истории исключительно благодаря благим революционным инновациям. Иначе говоря, согласно теологическому дискурсу альтернативный мир появится в совершенно иной, не горизонтальной онтологической модальности и не будет иметь ничего общего с тем, что мы видим и знаем, исходя из актуального дефективного модуса восприятия. Поэтому-то все благие усилия борцов за справедливость, сознательно или бессознательно руководствующихся философским дискурсом, изначально обречены на провал. Ведь даже беглая рефлексия над словом утопия (u- не, topos- место) означает, что речь идёт о том, чему в Этом мире буквально нет и не может быть места.

Концепт «умереть до смерти» или «умри перед тем как смерть придёт к тебе» в традиционных системах означает пробуждение от сна этой жизни, перед тем как вы покинете Этот мир. То есть умереть здесь означает умереть для Этого мира, выйти из его ловушки и пробудиться для иной, подлинной реальности. В контексте данной статьи речь идёт о том же самом процессе исправления ДВ, которое и означает пробуждение к иной жизни, или жизни в Абсолютно Ином. При этом говорится, что при таком пробуждении будущая физическая смерть станет не входом в беспамятство, в полную черноту неизвестного (когда резко обрывается поток памяти этой жизни), а точкой преображения человека (оставившего своё вещественное тело) в «мыслеобразное» существо, при совершенной ясности осознания. То есть, фактически, исправление ДФ на индивидуальном уровне есть осуществление персональной эсхатологической задачи. Это есть остановка времени, личной истории и привлечение преображающей энергетики Абсолютно Иного. Надо учесть, что восприятие энергетически активно. То, что мы воспринимаем, влияет на нас на биохимическом молекулярном уровне, подобно лучу солнца, падающего на лист и провоцирующего биохимический процесс фотосинтеза. Воспринять что-то

означает вступить с этим что-то в энергоинформационную интерактивную связь. Поэтому при адекватном восприятии ноуменальных высокочастотных волновых структур Иного меняется биохимическо-генетический вещественный состав человека, он превращается в совершенно иное, более «прозрачное» существо, соответствующее тем уровням сверхпорядка, на которые он перцептивно вышел. То же самое справедливо и для всего человечества…

Как было уже неоднократно отмечено, время, которое мы проживаем, есть время эсхатологическое. Это не отрицают и академические учёные, говоря, что мы движемся в сторону неопределённости и вероятно глобального, комплексного катаклизма. Но, в отличие от академических учёных, которые отрешённо и безучастно отслеживают процесс трансформации человечества и приближение его к финальной точки бифуркации, сторонники теологического дискурса убеждены в том, что человечество в своей наиболее пассионарной части должно само приблизить конец истории, а не ждать его прихода, сложив руки. История, завершившаяся сама собой приравнивается к обыкновенной, физической, заурядной смерти (в рамках теологического дискурса это означает отмену этого конкретного человечества, точно также как были отменены предыдущие цивилизации, как не выполнившие свою цивилизационную сверхзадачу). История, к завершению которой прилагает руку сам человек посредством исправления ДВ (так как ясно, что исправление и сворачивание истории – процессы связанные друг с другом) это и есть умереть прежде смерти, но уже в масштабах всего человечества.

Когда мы соглашаемся с тем, что переживаем финальный период истории, то это не значит, что нужно гадать или прибегать к хитроумным вычислениям в поисках конкретной даты её конца. Такой подход, связанный с числовыми комбинациями и всякими датами конца света чересчур эйфоричен и эмоционально неустойчив. Достаточно вспомнить всю смехотворную шумиху и профанические комментарии в свя-

зи с миллениумом и крахом ожиданий экзальтированной части человечества относительно идеи конца света в 2000 году. Лично мне близки серьезные академические исследования, которые пророчат ещё не одну сотню (а то и тысяч) лет будущего. Но это не отменяет эсхатологическую ситуацию, так как эти несколько сотен лет и есть финальные временные кванты истории, когда будет решаться судьба всего этого человечества. И мы уже давно переживаем фазовый переход, который продлится с точки зрения человеческой жизни ещё немалое время. Но так как все мы смертны и встретим свою индивидуальную точку финала через какие то 20, 30, 40 или 50 лет (а может, прямо в следующее мгновенье!), то уже через сам этот факт персональной эсхатологии мы имеем оперативное отношение ко всеобщей мировой эсхатологии, вне зависимости когда именно произойдет судьбоносное сворачивание Этого мира и бесповоротный приход Абсолютно Иного. А значит уже сейчас необходимо активно включаться в эсхатологический режим, и прошу прощения за излишний пафос, способствовать «общему делу человечества» (заимствуя определение у философа-космиста Н. Фёдорова) – нейрогенетическому исправлению фундаментального Дефекта Восприятия, наличие которого обессмысливает и обесценивает всё предпринимаемое человеком, как на уровне мысли, так и на уровне действия.

Говоря о фазовом переходе как о макрокосмологическом процессе сворачивания горизонтальной онтологической модальности и частотно-волновом расщеплении Этого мира можно с большой долей приблизительности набросать вероятностную характеристику 3-х этапов этого перехода.

I этап фазового перехода – модернистская социокультурная революция, охватившая конец XIX, почти весь XX и даже перекинувшаяся в XXI век. Этот этап можно назвать подготовительным, этаким введением в то, что последует позже. В искусстве этот этап характеризуется попыткой разорвать связь с пуповиной традиционного искусства/культуры, осно-

вывающейся на принципе мимесиса (подражания, копии), философии линейной перспективы и классической ньютоно-декартовской физики, другими словами, репрезентативности. Важно и то, что искусство обратилось к исследованию своих внутренних структурных возможностей, занялось изучением первоэлементов собственного языка и не только визуально-пластического, но и концептуального. В науке – прорывные теории в физике, биоэнергоинформатике, лингвистике, психологии, суггестологии, нейрофизиологии, сенсорике и т. д. Выход на междисциплинарные области, попытка интегративного подхода к различным областям жизни. Но вообще этот период характерен экспансивностью, попыткой довести до логического конца программу Бэкона и просветителей XVIII века в силу того, что основные интеллектуальные операции здесь осуществлялись и пока осуществляются под знаком философского дискурса. Как результат подобной стратегии мышления – постмодернизм как мировоззренческий тупик и неопределённая историческая пауза.

II этап перехода можно назвать решающим в силу того, что именно на этом этапе существуют возможности для выполнения человечеством своей сверхзадачи. В первую очередь, предполагается сменить философский дискурс на теологический и проникнуться стратегией эсхатологического мышления. Во-вторых, следует осознать факт нейрофизиологического ДВ как фундаментального онтологического изъяна в человеке, сводящего на нет все когнитивные процессы и представляющего тот самый принцип, который все сакральные традиции идентифицируют как принцип невежества (неведения). Когда этот факт будет подобающим образом осознан, начнётся основная работа по исправлению этого изъяна. То есть все имеющие концептуальные наработки в области различных естественных и гуманитарных наук о человеке и открытия в области искусств будут сведены к интегральной метадисциплинарной креативной стратегии, направленной на исправление ДВ. Другими словами, все

оперативные вектора интеллектуальной деятельности будут переключены с бессмысленного изучения Этого мира на само человеческое восприятие/сознание, т. е. с Внешнего на Внутреннее. Работа в данном случае будет вестись по изменению образно-лингвистического кода и, в первую очередь, трансформации актуального перцептивного статуса. И вот здесь немалая роль будет отведена именно искусству, в силу того факта, что из всех креативных областей человеческой деятельности именно искусство напрямую работает с человеческой перцепцией, непосредственно воздействуя на электромагнитную рецептивную активность органов чувств. Но иное, скажем, *Нон-актуальное искусство* разорвёт связи с тем содержимом, что составляет его сущность сейчас и станет активной ветвью так называемой *эсхатологической нейроэстетики*. Этот разрыв иного искусства с современным актуальным искусством, с одной стороны, будет где то схож с разрывом авангарда со всем предшествующим классическим наследием, но, с другой стороны, этот разрыв предполагает быть куда более радикальным и апофатическим. На этом пути, скорее всего, произойдёт кардинальная ревизия всех инфраструктурных ценностей в современной культуре и понадобится рефлексия над сломом, точнее, трансформацией инфраструктурного ландшафта.

Эсхатологическая нейроэстетика, вооружившись апофатически окрашенными нейротехнологиями начнёт и завершит этот судьбоносный процесс смещения фокуса актуального внимания к внутренней точке нетождества, что приведёт к смене модуса перцепции с актуального на нон-актуальной, или, иначе говоря, приведёт к исправлению ДВ. Это же приведёт и к остановке колеса изжившего свои внутренние ресурсы исторического процесса. Разумеется, всё здесь эскизно набросанное займет очень и очень много времени, с точки зрения отдельно взятой человеческой жизни и продлится неопределённое количество финальных временных квантов. Кроме этого, рассматриваемый нами процесс фазового пере-

хода не проходит и дальше не будет проходить безболезненно – Этот мир посредством пока ещё большинства человечества активно сопротивляется и вряд ли сдаст без боя свои позиции. Но всё это вопрос времени. Так как главное здесь сами эсхатологическая стратегия мышления и эсхатологическая нейроэстетика в качестве мета-методологий прорыва, руководствуясь которыми будущие пассионарии ума и духа выйдут к ожидаемой и долгожданной точки кайроса…

И, наконец, III этап, после исправления фундаментального нейроизъяна (когда будет расчищен путь) – это вмешательство внечеловеческого фактора. Проникновения частотно-волновых потоков Абсолютно Иного для окончательной трансформации бытия в нечто принципиально иное, в то, что в монотеистических традициях называют новыми небесами и новыми землями. Долгожданная реализация ПРИНЦИПИАЛЬНОЙ АЛЬТЕРНАТИВЫ всему тому что Есть. Это и можно будет назвать подлинной ЖИЗНЬЮ, тогда как актуальная жизнь в актуальной истории – всего лишь отсрочка, экзаменационная пауза…

Напоследок следует отметить, что есть проблемы, которые должны быть решены немедленно в самую первую очередь, так как только их решение/преодоление в качестве предварительного условия способно привнести трансцендентный смысл в последующую жизнедеятельную активность. Если эти проблемы остаются не решёнными, то всё остальное, каким бы позитивным и целесообразным оно не казалось, обессмысливается. В этом случае человеческая жизнь теряет самое важное – константное измерение духа и рискует безысходно впасть в абсолютную имманентность Этого мира и Этой посюсторонней жизни, которую можно точнее определить как монотонное биологическое существование в бескачественной длительности (историческое время) однородного количественного пространства. Именно по такому пути самозабвенного спадания в план безальтернативной имманентности прошли многие («допотопные») могущественные ци-

вилизации праисторической древности, что и повлекло за собой их беспощадную ликвидацию, как не оправдавших собственного духовного предназначения и миссии.
Пока по такому пути идёт и нынешнее человечество. Очень будем надеяться, что только пока…

Примечания:

1. Думаю понятно, что речь идёт не о конкретных сиюминутных политических актах, а о глобальной мировоззренческой ориентации, в центре которой лежит идея финала, конечности истории.
2. Гегелем была проинтуирована интеллектуальная некорректность данной мыслительной ситуации, в результате чего он разработал диалектическую логику, предназначенной найти выход сознанию из заколдованного субъект-объектного круга. Но вряд ли эта чисто спекулятивная система мышления смогла прорваться за пределы… В рамках философского дискурса спекулятивность (по определению) не способна перейти в оперативность реального непонятийного (энергетического) прорыва.
3. А. Хулуси «Аллах» в соответствии с объяснениями Мохаммеда». Баку, 2006, стр. 117-118.
4. В исламе, в рамках эсхатологической философии, как и в других монотеистических религиях, существует идея так называемого второго пришествия. В метафизике шиизма имя субъекта второго пришествия – Махди. И здесь оговаривается принципиальный момент. Махди в качестве скрытого Имама всегда присутствовал и присутствует среди людей. Но ущербность их органов восприятия (ДВ) не даёт им возможности увидеть Его. И только при исправлении ДВ и восприятии (видении) Его иными «нон-актуальными» органами восприятия, происходит интерактивный коммуникативный контакт – оперативное вмешательство Махди как сверхчеловеческого фактора в Этот мир для его отмены и восстановле-

ния иного сверхпорядка «вещей» (имплозивный взрыв онтологии «внутрь» - Абсолютное Отрицание – и манифестация Принципиально Иного – Абсолютное Утверждение).

Али АБАСОВ

КАКАЯ ФИЛОСОФИЯ НУЖНА СОВРЕМЕННОМУ АЗЕРБАЙДЖАНУ

Обсуждение сегодняшних проблем развития Азербайджана на фоне его культурного наследия может способствовать определению возможных ответов на вопрос, заявленный в названии представленной статьи. Не претендуя на полноту освещения данного вопроса, мне хотелось бы высказать некоторые мысли общего порядка, которые, на мой взгляд, могут приблизить нас к интерпретации проблем Азербайджана, развивающегося под влиянием волн глобализации и переживающего многочисленные переходные процессы, запущенные на излете советской формации и ускоренные распадом СССР и обретением независимости. Я предлагаю на рассмотрение следующие большие блоки проблем, которые, как представляется, требуют своего обсуждения:

1. Прежде всего, это основной геополитический фактор, оказывающий решающее влияние на ход мировых процессов в целом и на изменение политических, экономических и культурных сценариев развития отдельных стран. Имеется в виду *глобализация*, властно влияющая на характер современных моделей жизни обществ и государств мира.

2. Затем следует обсудить такую важную парадигму современности, как *социокультурная модель развития,* придерживаясь рамок процессов модернизации применительно к опыту Азербайджана. Именно в этом контексте национальное культурное наследие или противостоит, или же, при удачной интерпретационной модели культуры, способствует устойчивой консолидации общества и позитивному развитию страны.

3. Обращение к социокультурной проблематике демонстрирует, что в современных условиях общепринятое деление культуры на материальную и духовную составляющие не

только *недостаточно*, но и препятствует практической реализации теоретических установок моделей взаимосвязи культурной традиции и общественного развития.
4. Такая ситуация настоятельно требует введения в обсуждаемый дискурс концепта *социальной культуры*, в котором этот недостаток частично устраняется. Именно в этом ракурсе можно определить какая социокультурная модель (в контексте адаптации подходов «протестантской этики» Макса Вебера к реалиям исламской культуры /**1**/) предпочтительна для оптимального развития азербайджанского общества и для деятельности его индивидуума - носителя определенной культурной традиции.
5. Последнее потребует нашего обращения к идеям Фрэнсиса Фукуямы (**2**), центрируемым вокруг так называемого «*Великого Разрыва*». Важно установить, когда один из вариантов «Великого Разрыва» начал осуществляться в Азербайджане, и каковы сегодня последствия этого феномена.
6. Наконец, обратим внимание на общее состояние духовных и культурных исканий, объединяемых на мировоззренческом уровне концепцией *постмодернизма*, которая разрушила привычную классическую картину мира, заменив мир объектов (и субъектов) миром спорадически возникающих *сетей взаимоотношений* между ними. В отличие от природных процессов, и об этом следует всегда помнить, процессы социальной реальности постоянно конструируются человеком (Т. Лукман) и это создает уникальность среды, в которой существуют люди.
7. В заключение выскажу мысль, что сама философия, прежде чем стать нормой современной теоретической рефлексии, должна существенно измениться. Философия в разные исторические периоды своего развития выступала исключительно или в совокупности, как мировоззрение, методология, логика, теория познания (гносеология), теория бытия (онтология), теория ценностей (аксиология) и как ряд других направлений человеческой интеллектуальной деятельности, который мы

опускаем для упрощения. Все эти ипостаси философии имели свое четкое определение, ареал деятельности, идей и принципов, с помощью которых философия систематизировала в широком контексте отношения человека к самому себе, Богу (Абсолюту), природе, обществу и детерминировала оценку человеком устанавливаемым им многочисленным связям (реальным и идеальным) с миром. Сегодня практически по всем этим направлениям распространения философской рефлексии произошли серьезные, а порой и революционные изменения, вносящие в повестку дня проект создания *новой философии*.

Предвидя неизбежность ценных возражений и практических предложений, хочу отметить, что предлагаемая схема абсолютно открыта как для критики, так и для развития. К тому же, последовательно рассматривая заявленные темы, я буду акцентировать внимание более на требующих своих ответов проблемах, чем на рецептах их решения. Ситуация сегодня пока еще такова, что постановка проблем предполагает скорее последующую дискуссию, чем их немедленное решение.

* * *

За последние десятилетия мир претерпел системные изменения, породившие отчетливое ощущение, что человечество вырвалось из привычной атмосферы взаимосвязанного исторического времени и устремилось в полную неизвестность, характеризуемую разрывом прошлого, настоящего и будущего.

Вызовы, с которыми сталкивается большинство современных стран мира, уникальны, они формируются под всеобъемлющим прессингом нового мирового феномена - процесса глобализации. Человечество вступило в эпоху глобализации, последствия которой пока еще трудно предсказать, однако очевидно, что мир в течение жизни одного поколения людей стал значительно более взаимосвязанным, единым и продолжает стремительно унифицироваться; стартовал сложный, противоречивый, в значительной степени стихийный процесс

формирования общечеловеческих ценностей. При этом явно прослеживается тенденция к снижению духовных потребностей человека, в системе ценностей которого нарастающее значение приобретает материальное благосостояние.

Осмысление того, как действуют, как будут влиять процессы глобализации на характер культурного развития отдельных народов, протекает в условиях дефицита отпущенного на это времени. Последствия резкого технологического скачка при отсутствии общепризнанных мировоззренческих позиций и ценностей вызывают обоснованные опасения, так как необходимое при этом изменение ментальности не поспевает за столь резкой трансформацией сферы технологий и информационным бумом. Еще более тревожным порождением глобализации выглядит стремительное сворачивание культурного многообразия. Неизбежны ли процессы унификации, радикальное стирание различий между культурами? Так уж необходимо, чтобы этому предшествовало отмирание многообразия языков и складывание единого языка общения между народами и культурами? Придет ли человечество к единым стандартам культуры и что может быть утеряно при этом? Эти и другие, не менее острые проблемы, неизбежно поднимают вопрос о путях сохранения жизненно важных атрибутов культур различных народов, многие из которых порой лишены возможности самостоятельно решать эту проблему.

Глобализация стремительно разрушает разнообразные границы, воздвигнутые историей и разделяющие народы, но в то же время она увеличивает угрозу постепенного исчезновения многообразия культур и народов. Решение этих непростых проблем возможно только в подлинно демократическом сообществе, действующий плюрализм которого требует признать всеобщий, универсальный и абсолютный характер прав и свобод не только отдельной личности, но и целых народов. Мир пока далек от этого идеального состояния.

Эпоха глобализации несет в себе наибольшую угрозу тем народам и государствам, культура которых в силу историче-

ских причин маргинальна и синтезирует в себе многообразие культурных направлений. Социокультурные образования, сложившиеся на стыке двух и более цивилизаций, и их культуры в силу своей гетерогенности в первую очередь подвержены влиянию процессов глобализации, способных окончательно размыть культурную идентичность. Азербайджан относится к числу таких стран, а потому нам следует искать социальные технологии, способные остановить или же видоизменить этот процесс.

Реалии глобализации затронули Азербайджан с началом интернационализации этнического конфликта и новой нефтяной стратегии, то есть достаточно рано по сравнению с другими республиками бывшего СССР. Вместе с тем большинство проблем, возникающих перед национальной культурой, вовсе не порождение процессов глобализации, а являются результатом противоречий исторического развития и переходного периода в республике. Между тем уже сегодня эти два, пока еще параллельных и редко пересекающихся процесса, часто путают и ошибочно приписывают те или иные последствия к противоположным причинам. Несомненно, реальные и мнимые проблемы страны должны быть проанализированы в рамках вероятной динамики глобализации в Азербайджане, регионе и мире.

При всей неопределенности прогнозов на будущее ясно одно: глобализация – саморазвивающаяся система, последствия (позитивные и негативные) которой будут нарастать, а потому каждая страна должна освоить технологию контроля и предупреждения угроз этого процесса для себя. Это тем более важно, так как сегодня глобализация, по существу, пущена на самотек. Практически отсутствуют политические и социокультурные предпосылки для принятия этих идей народами, нет влиятельных мировых центров, занятых формированием политики, оставляющей пространство для развития народов и их культур; не велико и число исследований сце-

нариев культурной динамики отдельных народов в условиях глобализации.

Нарастание жесткой конфронтации между сторонниками и противниками глобализации требует новых подходов к формированию общечеловеческих ценностей, приемлемых для всех народов и интегрирующих культурный опыт жителей самых разных регионов мира. В противном случае существует угроза безвозвратного исчезновения этого опыта еще до того, как человечество выявит наиболее жизнеспособные, "экологически чистые" типы культуры жизни и включит эти ценные элементы в общечеловеческое культурное наследие.

Уникальный опыт культурного плюрализма и синтеза различных культурных направлений может послужить хорошей моделью для создания механизма гармоничного единения феноменов культуры в мировом масштабе. И в этой связи очень ценным представляется опыт поколений людей, на протяжении веков живущих на пересечении силовых полей западной и восточной цивилизаций.

Это тем более важно, так как большинство политических доктрин, экономических моделей, социокультурных концепций, научных установок, ценностных и правовых норм, не поспевая за динамикой реальной жизни, безнадежно устарели, перестали соответствовать вызовам сегодняшнего дня. Кризисные периоды неоднократно возникали и в прошлом, однако масштаб нынешнего критического положения, охватившего все сферы жизни общества, свидетельствует о том, что ситуация обрела принципиально новый характер, преодоление которой возможно лишь на пути кардинальной ломки сложившихся стереотипов мышления, поведения, мировосприятия. Мы должны думать о путях изменения сознания (**3**), что только и может привести к формированию нового мировоззрения, новой философии.

* * *

Решающим фактором устойчивого развития в современных условиях становится выбор модели модернизации государ-

ства и общества. В силу приведенных ранее причин каждая такая модель должна учитывать культурную традицию, формируемую на протяжении длительного исторического времени. Другими словами правильный выбор модели модернизация возможен лишь в том случае, если ее системообразующим элементом взята действенная социокультурная модель, способная не только поощрять, но и продуцировать те стили жизни человека и общества, которые благоприятны для их устойчивого развития.

Проблема модернизации сама по себе является центральной проблемой развития, а в условиях глобализации ее влияние многократно возрастает: модернизация превращается в опасный инструмент маргинализации культуры, то есть в форму культурной колонизации и воспринимается значительной частью общества как культурный шок (см. **4**), вызванный стремительным столкновением различных типов культур. Предельные формы культурного шока наблюдаются в переходных государствах и обществах, пытающихся за счет ускоренной модернизации быстро изменить ситуацию и сознание людей. Однако, модернизация, как заимствование чужого опыта, ведет к дезорганизации, разрушению и хаосу в обществе, запаздывающем с формированием новых общественных институтов и элиты, способной укротить негативные последствия подобной модернизации.

Следовательно, принимаемый вариант модернизации, вводимый в пространство основной социокультурной модели развития государства и общества, хотя и не может не привести к трансформации данной модели, по крайней мере, не должен разрушать жизненные основы культурной традиции. При богатстве теоретических концепций модернизации мы наблюдаем почти повсеместно провалы их практической реализации. И одна из причин этого в постсоветских странах, на мой взгляд, заключена в характере осмысления феномена культуры, носящем догматический окрас.

* * *

Представления о культуре, как о неком придатке экономического базиса, безнадежно устарели. Сегодня культура рассматривается, в первую очередь, как уникальная система, способная при должном обращении с ней репродуцировать вероятностные сценарии будущего развития. В этом ракурсе культура, особенно функционирующая в критические фазы своего развития по синергетическим принципам, должна рассматриваться как перманентное творчество, как возможность прорыва в новое духовное пространство, как непрерывная навигация в мире, преимущественно лишенном карт и ориентиров. Культура – феномен, позволяющий влиять на будущее развитие человеческой природы, в значительной степени зависящее от характера творческой деятельности человека.

Деятельность человека триедина – она одновременно или параллельно порождает культуру, формы социализации и цивилизацию, поэтому регулярные в истории кризисы культуры объяснимы противоречиями и столкновениями духовного и техногенного развития, значительно обострившимися в эпоху глобализации. Между тем подавляющее большинство существующих интерпретаций культуры несет в себе преимущественно позитивную, положительную оценку, призванную отразить "героическое" противостояние человеческого разума, перманентно расширяющейся деятельности человека - "дикой" природе, ее необузданным стихиям. В наш век ревизии старых ценностей, разрушения окаменевших стереотипов настало время пересмотра и предрассудков, сложившихся вокруг понимания и интерпретации культуры. Тип культуры, который царствует на протяжении ряда столетий, имеет непосредственное отношение к возникновению грозящих человечеству многочисленных катастроф. Как сложившаяся система культура в отдельные периоды может и переживает стадии болезненного роста, упадка и аномального развития.

Однако наибольшая ущербность старых представлений о культуре заключена в том, что она продолжает рассматриваться как явление, ограниченное материальной и духовной деятельностью человека по преобразованию мира. Между тем уже: «…в первой половине XX века было введено трехчленное членение культуры на материальную, социальную и духовную. Под материальной культурой понималось все, что относится к взаимоотношениям человека со средой его обитания, удовлетворению его потребностей, обеспечению дальнейшего существования, технологической стороне жизни. Под социальной культурой понималось отношение людей друг к другу, системы статусов и социальных институтов. Под духовной культурой – субъективные аспекты жизни, идеи, установки, ценности и ориентирующиеся на них способы поведения» (5). Введение концепта «*социальная культура*» - шаг революционный, позволяющей говорить о том, что в структуре социальных и гуманитарных наук вызрела новая парадигма, снимающая ограничения, препятствующие превращению абстрактных теоретических построений в действенные модели, определяющие на практике специфику взаимоотношений культурной традиции и развития для конкретного общества (государства). Действительно, посредством социальной культуры приобретают определенность и связанность материальная и духовная культура общества, они начинают ясно прослеживаться в системе социальных отношений и институтов, политической и экономической организации. Собственно говоря, только при привлечении парадигмы социальной культуры обретает практический смысл социокультурная модель развития, объединяющая динамику культуры и модернизации в единый концепт. И здесь нельзя не выделить чрезвычайно важное осмысление культуры, которое должно освоить каждое общество: «В богатом, свободном и разнообразном обществе, сложившемся в США в конце XX века, слово *культура* стало ассоциировать-

ся с идей выбора» (**6**). Речь, конечно же, идет о *свободном* выборе.

Чуть позже, на примере исследований Ф. Фукуямы мы вернемся к этому вопросу, пока же рассмотрим, как идеи М. Вебера, представляющие собой социокультурное «измерение» развития, применимы к Азербайджану.

* * *

Вебер исследовал «протестантскую этику», заложившую основы западной либеральной системы. Как обстоят дела в случае с Азербайджаном, живущим в мире, не только выявившим фундаментальные противоречия и слабость либерализма, но и входящим в зону небывалой экономической рецессии, явно схожей с системным кризисом (**7**)?

Азербайджан - страна с преобладающим тюркским населением, хотя в целом на ее территории проживают представители почти 30 этносов и народов. Конфессиональное большинство – мусульмане-шииты, но и сунниты, по разным неофициальным подсчетам, составляют от 30 до 40 процентов населения. При этом Азербайджану присуща доставшаяся в наследство чрезвычайная секуляризация, детерминированная в целом ранней индустриализацией и реалиями советского атеистического наследия, а потому выбор всецело «религиозной» модели социокультурного развития для Азербайджана оказался не приемлемым. Сегодня страна демонстрирует путь развития, маркируемый причудливым симбиозом «Восток – Запад».

Хотя спектр характеристик государства и общества можно расширить, ясно, что заявленные из них составляют основу национального самосознания - фундамента, на котором воздвигалось здание суверенной государственности в период обретения народом независимости. Обретение независимости в нашем случае совпало с крушением тоталитаризма и переходом к демократии, а потому национальное самосознание начало подпитываться спецификой становления и разви-

тия правового государства и гражданского общества в Азербайджане. Актуальное национальное самосознание модернизируется под влиянием того политического климата, который господствует на данный момент.

Этнос формирует традиционную общину с иерархическими отношениями и структурой клановости, развивающейся вместе с развитием этноса в феномены землячества и региональности.

Нация формируется в государстве, рассматривающем всех людей равноправными гражданами. В этой связи зададимся вопросом: закончился ли процесс формирования азербайджанской нации? Напомним, что мы хотим получить ответ в терминах политики, а не культуры, и в этом случае он отрицательный: не только все этносы, но и даже преобладающий по численности этнос страны все еще не консолидировался в нацию, формирование государственности еще не законченно, не говоря уже о развитом правовом государстве и гражданском обществе. Таким образом, азербайджанская нация, как субъект политической истории, находится в стадии формирования, что относит ее к «опоздавшим нациям» со всеми плюсами и минусами такого состояния (впрочем, как и большинство народов, находившихся ранее в составе СССР). Последнее отчасти объясняет, почему до сих пор у нас нет концепции национального самосознания, как, впрочем, и то, почему известная модель начала века: «тюркизм, ислам, модернизация» - не может быть принята за основу такой концепции. Это не национальная, а этническая модель, которая не может полностью вобрать в себя современное политическое и культурное состояние азербайджанского государства и общества и реализовать на практике суверенитет личности как гражданина.

Остановимся на ситуации, от которой мы начали и продолжаем движение к укреплению независимости. Наш новый национальный проект пришелся на конец XX-го века и осуществляется в геополитическом пространстве, формируемом

преимущественно западными политическими ценностями.
В то же время азербайджанцы с выраженной восточной (и советской) ментальностью формируются в нацию в условиях уникального перехода от тоталитарной диктатуры к демократии, от плановой экономики к рынку. В Азербайджане исторически, а также за последние десятилетия социализма, государство и власть традиционно оказывали решающее воздействие на формирование экономических, социальных и политических отношений. Советская тоталитарность и иерархичность привели к формированию жесткой организационной системы управления, подчиняющей все социальные структуры централизованной, а часто и персонифицированной власти. Разрушение этой системы привело к резкой дестабилизации общественных структур, стремительному расслоению общества в масштабах, породивших культурный шок.
Иначе и не могло быть, так как все мы - дети тоталитаризма, лишь примеряющие одежду демократии, искренне полагающие, что внешняя форма важнее внутреннего содержания. Сегодня эти заблуждения преодолеваются как внутренним прозрением, так и внешним принуждением.
Большая проблема, стоящая перед национальным самосознанием, заключена в преодолении его маргинальности. Парадоксально, азербайджанская культура смогла синтезировать в себе все лучшее из внешнего влияния, перерабатывая его в собственную национальную традицию, но подобная пластичность культуры как бы препятствовала развитию политической зрелости и затрудняла движение к независимому государству. Культура Азербайджана по возможности сопротивлялась советскому шаблону раздвоенности на «национальную по форме и социалистическую по содержанию», в то время как ущербная политическая система беспрестанно калькировала русский политико-идеологический лексикон на национальный язык и навязывала его культуре. Впрочем, показателем того, что это был все же своеобразный ритуал, а не

серьезная убежденность, является та поразительная скорость, с какой почти все азербайджанцы сбросили с себя, казалось бы превратившуюся в кожу, социалистическую одежду. Нет ли опасности, что схожую картину мы сможем скоро наблюдать в отношении господствующей сегодня западной политической доктрины и английского языка, успешно вытесняющего русский?

Известно, что отсутствие государственности сводит идентичность к сугубо языковому единству, поэтому борьба за реставрацию статуса языка является неизбежным этапом для всех национальных движений, идущих к независимости. Однако после достижения независимости для того, чтобы язык превратился в подлинный элемент национального общения и государственности, он должен наполниться новым политическим содержанием - он должен стать языком гражданского общества и правового государства. Характерно, что вместе с переходом на латиницу в Турции была осуществлена переводческая революция, давшая возможность населению на родном языке ознакомиться с лучшими образцами мировой политической, экономической, философской и художественной литературы. Это не в меньшей степени, чем чисто политические методы, способствовало консолидации турецкой нации, состоящей из гораздо большего числа этносов, чем в нашем случае.

Термины «азербайджанцы», «азербайджанизм» - это результат исторического развития, это факт, который следует принимать, а не обсуждать с нравственных или духовных позиций: к этому, как и к независимости, нас подвела история и сделала реальностью нашей жизни. Но совсем другое дело, что превращение этих терминов в несущие конструкции социокультурной модели развития Азербайджана требует широкой дискуссии и исследований «анатомии и физиологии» азербайджанизма, которые пока не выходят за рамки терминологического обсуждения. Между тем понятно, что это приемлемая для большинства общества форма политической

консолидации граждан Азербайджана на основе конституционно закрепленного равенства их прав вне зависимости от их национальной, конфессиональной или любой другой идентичности.

Нужна новая широкая дискуссия о месте религии в системе светской государственности Азербайджана и роли в обществе. Казалось бы, все просто: религия должна быть интегрирована в культуру, но не в политику, она должна разнообразить культурную традицию, превратиться в фактор духовности и нормы нравственных ценностей. На практике же мы сталкиваемся с чрезвычайной сложной задачей пластической, органической интеграции ценностей отечественного ислама в социокультурную модель развития. Следовательно, нам нужна модель «исламского протестантизма», соответствующая вызовам современности и реалиям развития. И это не новая задача для Азербайджана, ее занимался еще Мирза-Фатали Ахундов. Ахундов (свидетельство - его труды) стал одним из первых сознательных и последовательных реформаторов ислама, первым, пусть и теоретически, «протестантом» ислама. Его мусульманский "протестантизм" весьма ярок и даже сегодня революционен настолько, что часто замалчивается**:** "Религия ислама в таком только случае может быть прочною и долговечною, когда исповедующие ее помощию наук в состоянии будут вникнуть в сущность религии и знать, что такое она, какая в ней необходимость и в какой форме она должна быть? Тогда произведут в ней изменение и реформу, удержат в ней легкие обряды, некоторые постановления, относящиеся до народных прав, с необходимыми в них же изменениями, уничтожат в ней смертную казнь, изувечение тела и вообще все тяжкие обряды, установленные в пользу божества, и подобно европейским и американским протестантам будут называться протестантами только в исламизме для отличия от других наций» (**8**).

Следует признать, что реалии современного ислама весьма противоречивы. Они не позволяют признать, что мировой

ислам уже завершил свою политическую, экономическую и социокультурную трансформацию, но не менее ясно, что этот процесс вплотную подошел к критической «бифуркационной» точке, после которой вполне ожидаемы гораздо более острые последствия, чем те, которые были вызваны предыдущей «бифуркационной остановкой» ислама конца Х1Х – ХХ вв. За тот период ислам пережил свою эпоху Просвещения, увлекся проектами модернизации, позволяющими «догнать» Запад. Сегодняшний период развития ислама, перескакивающего через целые пласты исторического развития и опыта, требует своей идентификации, необходимо определить почему одни мусульманские страны предпринимают попытку реагировать некими трансформациями на перемены мира, другие - отторгают их, третьи же - пребывают в состоянии замешательства, на распутье; почему панорама мусульманского мира демонстрирует крайне противоречивые тенденции: от робких шагов к тропе демократизации до спонтанных всплесков радикальных умонастроений.

Исламская мысль на сегодня выработала три основные позиции: а) незыблемость состояния мусульманского общества, с опорой на традиционализм консервативного толка; б) возврат к «первоначальному» исламу (минимум), а при возможности и исламизация всего мира, с опорой на фундаментализм и радикализм; в) модернизация ислама за счет нового прочтения (трактовки) Корана, с опорой на либерально-демократические ценности. Третье направление, после некоторого всплеска активности, сегодня под ударами реальности и фундаменталистов практически сворачивается. Но его место постепенно занимает новое направление, возникающее в тех мусульманских странах, в которых нефть позволила достичь западных показателей благоденствия. В этом направлении также идет обращение к внутреннему потенциалу ислама, под который, однако, подводится общий принцип. В Кувейте, например, это направление развивается практически на уровне государства, поручившего министерству вак-

фов доказать, что основу современного исламского мировоззрения составляет принцип усредненности, опирающийся на коранические аяты и сунну, согласно которой Пророк Мухаммед полагал, что: "Во всех делах наилучшим является то, что посередине". Сегодня в Кувейте создана цельная доктрина "Усредненность - образ жизни", по которой «усредненность понимается как взвешенность, умеренность, равноудаленность от любых крайностей, например, уход как от приземленного прагматизма, так и от оторванного от реальности идеализма, неприятие как слепого отстаивания давно устаревшего, так и стремления к постоянным переменам (Л.Р. Сюкияйнен).

Мы в Азербайджане должны сформировать собственную «этику», способствующую динамичному и устойчивому развитию. Но при этом новая культурная самоидентификация должна помочь усвоению западных политических ценностей так, как это произошло в Японии и некоторых странах Юго-восточной Азии, то есть в форме собственной традиции, которая способствует преодолению многих рисков и угроз модернизации. В терминах западной политологии этот процесс выглядит следующим образом: «Предпосылкой основания современного либерального государства было представление, что в интересах политического мира правительство не станет поддерживать каких-либо моральных требований со стороны религии и традиционной культуры. Церковь и государство должны быть отделены друг от друга; необходим плюрализм мнений по поводу наиболее важных моральных и этических вопросов, касающихся окончательных целей или природы добра. Основной ценностью должна стать толерантность. Место морального консенсуса полагалось занять понятным законам и общественным институтам, обеспечивающим политический порядок» (**9**).

Культурная традиция в переломные моменты истории используется как форма адаптации к новым условиям жизнедеятельности. Это особенно ярко проявилось в провале попы-

ток прямого калькирования принципов западной демократии на постсоветскую почву, весьма различную в отдельных республиках. Да и сами эти принципы на Западе, а теперь и в ряде стран Востока, трактуются достаточно широко и произвольно, чтобы можно было бы вывести некую универсальную «формулу демократии». Формирование нации и ее самосознания возможно только на пути утверждения правового государства и гражданского общества, модели которых, однако, должны носить национально-культурную форму. Следовательно, многое зависит от культурной традиции и общей динамики изменения культуры и представлений о ней в мире.

* * *

Каковы же особенности азербайджанской культурной традиции?

Следует признать, что в азербайджанском общественном сознании художественная рефлексия все еще преобладает над теоретической рефлексией, мир культуры все еще задвигает в тень мир политики, между тем во всем мире историческое развитие поддерживалось движением самосознания от литературы к философии и от нее к реальной жизни, политике. Большинство наших современных проблем ни художественные, ни философские, они - политические постольку, поскольку мы сопротивляемся жизни в мире реальной политики.

19-20 века потому и имеют исключительно значение для Азербайджана, что во второй половине первого из них стала вызревать новая социокультурная модель жизнедеятельности азербайджанского общества, определившая начало формирования этноса в народ. Этот процесс, как и процессы социализации и политизации общества, были искусственно заморожены в советское время, а потому сегодня идет новый процесс перехода из этноса сразу в нацию, процесс несколько искусственный, т. к. историческая ситуация начала прошлого

века, формировавшая народ, уже изменилась. "Опоздавшие народы" - термин западной политологии, - обращен в том числе и к азербайджанцам, постоянно и безуспешно старающимся догнать в развитии западные страны.

Мы потеряли или пока еще не нашли точку опоры в истории, отсчета нашей культуры, государственности, ментальности, не то, чтобы эта точка вообще отсутствует, напротив, их очень много и мы не можем остановиться на системе их упорядочивания. Наши последние сто лет более или менее ясны исторически, но не пережиты, не подверглись рефлексии литературой и философией. В них слилось средневековье, зарождение и сворачивание капитализма, эпоха социализма (в том числе и как нового феодализма), квазивозврат к началу века, со всеми тяжелыми проблемами и испытаниями того времени, сегодняшнее переходное безвременье. Наше 1000-летие - это завалы мифов, отрывков исторических сведений, разобщенности и автономности развития, так и не охваченные не только философской, но и художественной рефлексией. Но тут возникает вопрос: это потому, что не было столь важной прозаической рефлексии, или же философия была космополитичным придатком культуры, рефлексирующей над чужой историей? Наша мысль часто движется по кругу: искать в «чужом» - «свое», «свое» - сводить к «чужому».

Сегодня возникла новая проблема - глобализация, со всеми вытекающими отсюда маленькими плюсами и большими минусами для Азербайджана. Технократическая волна может нас сразу забросить в мир механической памяти, но можно ли в нем существовать без памяти исторической?!

Пережившая свою эпоху советская интеллигенция так и не стала интеллигенцией народа, способной ставить задачи национального развития, потому она и не создала программы, она не возглавила ни художественное, ни философское движение, она так и не пошла в мир политики и не повела туда за собой народ. Нужна ли и возможна у нас "новая" интеллигенция? Задача интеллигенции «проста»: сформировать

у азербайджанцев чувство государственности, интерес к политическому, вывести из семьи (но не увести вовсе) в общество, где только и возможно формирование как азербайджанской нации, так и государственности. Следовательно, ответ отрицательный, так как старая интеллигенция отмирает вместе с уходящим в небытие миром советского человека. Видимо, нам предстоит сначала формирование новой интеллектуальной элиты, а затем – становление нации. Вина старой, отживающей свой век интеллигенции - это "отвернутость" от жизни, закрытость во всем и ото всего, попытки спрятаться за этикетом поведения от правды жизни. Следует подняться из области "бессознательного" освоения действительности в осознанный мир противоречий. Столкнуться с реальностью, взглянуть в глаза собственной судьбы.

А пока для нас характерна сектантская автономность, отстраненность культуры от жизни, ее пластичность, умение заставить чужие модели работать в собственной художественной традиции. Какая-то трансцендентальная вечность, ввергающая культуру то в гениальность, то в профанность. Известно, что реальное время и пространство - закрытые категории для вечности, потому хронотопная модель азербайджанской культуры не социализирована (в ней еще много архаики). Ее можно понять только как целое, а потому, при отсутствии обобщающих работ, она просто закрыта для анализа. Чтобы изменить ситуацию, необходим отказ от описательности, переход к рефлексии, свободе мысли и действия. Следует выйти из круга мифа, человеку - стать гражданином, народу - нацией, сохранившей себя и культуру.

Миссия новой интеллектуальной элиты - соединить литературу с философией, отказаться от перманентной опоры на чужое, стать нравственной, перестать создавать современные мифы и эпосы, сказать себе правду, убрать "занавеси благопристойности", перестать обворовывать самих себя и при этом оправдывать воровство национальной ментальностью, перестать бояться истории. Развивать азербайджанский язык

как понятийную систему, как коммуникативную систему политики и социума, перестать считать Азербайджаном только Баку, сформировать единый взгляд на Азербайджан, его историю и народ, двигаться вперед с человечеством, оставаясь народом и нацией.

Плюрализм в подходе к культурам стал знаком наступления нового времени не только в науке о культурах, но также и в политике, и в идеологии, которые сами по себе также являются феноменами культуры, проявлениями определенных социокультурных норм и ценностей. Поэтому современная политическая и социальная трансформация обществ и государств переходного периода должна быть расценена как попытка выработки новой культурной роли. К этой новой культурной роли должна быть готова и политическая элита, способная инвестировать интеллектуальные концепции в саму жизнь.

* * *

Теперь вернемся к рассмотрению заявленного ранее феномена Великого Разрыва, представленного в работах американского исследователя Ф. Фукуямы. В развитых западных странах этот период охватил 60-е - 90-е годы прошлого века и знаменовал собой переход этих стран в эпоху постиндустриального развития, при котором тотальной ревизии подверглись ценности и нормы индустриального общества. Ближайшим негативным последствием Великого Разрыва стало нарастание социальных проблем, вызванное кризисом социокультурных моделей развития, усиливающейся динамикой морального релятивизма. Как отмечает Фукуяма: «То общество, которое не хочет «никаких пределов» для своих технологических инноваций, сталкивается с этим же самым «никаких пределов» и для многих форм индивидуального поведения, с ростом преступности, с распадом семей… с отказом граждан от участия в общественной жизни» (**10**).

Представляется, что это хорошее предостережение для развивающихся стран.

Для анализа сложившейся ситуации Фукуяма использовал разработанную до него, но несколько видоизмененную концепцию «социального капитала», которую он описал «…как набор неформальных ценностей или норм, которые разделяются членами группы и которые делают возможным сотрудничество внутри этой группы» (**11**). При этом автор уточняет, что: «Само по себе принятие группой людей общих ценностей и норм не производит социальный капитал, потому что ценности могут быть и ложными» (**12**). В качестве важнейших источников социального капитала приводится семья (**13**), а также различные организации и объединения людей, призванные решать разнообразные задачи.

Здесь сделаем небольшое отступление для лучшего понимания обсуждаемого нами термина. В свое время теория информации, опирающаяся на представления об организационном порядке, ввела в дискурс (Леон Брюллиэн) понятие негэнтропии, призванное стать противопоставлением понятию энтропии – меры дезорганизации системы и степени рассеяния запасов ее энергии. Проводя аналогию в мире социальных отношений, можно сказать, что социальный капитал – «потенциальная энергия» общества, «социальная негэнтропия», способная преодолевать возникающие перед социумом проблемы. Вот почему, по мысли Фукуямы, социальный капитал – это связи доверия и социальной сопричастности, способствующие организации и продвижению интересов и идей неких групп, Еще проще – определение А. Токвиля – это «искусство объединяться» (сегодня точнее сказать, «самоорганизовываться»), а потому оно имеет тесную связь с гражданским обществом, придерживающимся во взаимоотношениях с государством идеи самоуправления.

Для нас важным представляется, сделанный Фукуямой на основе широкого привлечения статистических материалов, вывод о том, что Великого Разрыва в целом избежали такие

страны, как Япония и Южная Корея, что является показателем роли фактора культуры в процессах модернизации и постиндустриального развития.

Исторически теория управления, то есть теория организации и поддержания порядка в обществе (государстве), знала одну продуктивную схему – иерархию властных отношений, однако в последнее время она дополняется новой схемой – сетью, основанной на иных типах связи («горизонтальных», вместо «вертикальных») элементов системы и движения информации между ними. В ракурсе синергетического подхода сети (в отличие от иерархий) обладают способностью к спонтанной самоорганизации, продуцирующей порядок неиерархическими методами.

Проводя различие между этими типами управления, Фукуяма пишет: «Другим решением проблемы координации сильно делегированных организаций является сеть – форма спонтанного порядка, который возникает в результате действий децентрализованных агентов, а не создается какой-либо централизованной властью. Чтобы сети действительно были способны преуспеть в создании порядка, они неизбежно должны зависеть от неформальных норм, занимающих место формальной организации – другими словами, от социального капитала» (**14**).

Однако, признавая роль сетевых систем в управлении, Фукуяма справедливо полагает, что будущее за разумным дополнением их иерархическими системами. «Во-первых, мы не можем считать существование сетей и социального капитала, который лежит в их основе, чем-то само собой разумеющимся, а там, где они не существуют, иерархия может быть единственно возможной формой организации. Во-вторых, иерархия часто функционально необходима для достижения целей, которые ставит перед собой организация. И, в-третьих, люди от природы *любят* организовываться иерархически» (**15**).

Не вдаваясь в дальнейшие подробности, отметим, что нам следует определить какие ценности и нормы могут составить

фундамент формирования нового социального капитала в Азербайджане, что в этом процессе следует отдать на откуп иерархической системы управления власти и что предоставить самоорганизующимся сетям гражданского общества. Кроме того, следует выяснить, когда вариант «Великого Разрыва» начал осуществляться в Азербайджане. Исторически Азербайджан пережил несколько подобных фаз, последние из которых приходятся на периоды колонизации страны Россией, учреждения независимой АДР, большевистского переворота и обретения суверенитета на исходе XX – го века. Наш последний Великий Разрыв представляется наиболее глобальным и драматичным (**16**).

*** * ***

Глобализация, разрушающая старый «классический» мир человечества, все больше опирается в своем завоевании планеты на новые методологические установки, взявшие старт в последней четверти XX – го века. Общее состояние духовных и культурных исканий человечества этого и последующего периодов объединяется на мировоззренческом уровне концепцией постмодернизма, подтачивающей привычную классическую картину мира. Действительно, состояние постмодерна переживает культура, наука, философия, все человечество. Любопытен круг проблем новой «философии жизни»: легитимно ли знание, наука (Ж.-Ф. Лиотар), не выстроены ли они в иерархию обыкновенных властных отношений, далеких от демократии (М.Фуко), да и вообще имеет ли человек дело с реальностью, а не с «симулякрами» (Ж. Бодрийар); какой удручающий результат ждет теоретическую мысль при проведении деконструкции литературных и даже научных текстов (Ж. Деррида), а правильно ли мы понимаем феномен бессознательного (Ж. Лакан) – вот далеко не полный перечень вопросов и проблем, обращенных к новейшему времени.

При таком ракурсе зрения постепенно исчезает мир, человек, объект и субъект более не коммутируют. Чем не новый мир, в котором традиционный человек должен исчезнуть или приспособиться к симуляции жизни? Человек, чтобы жить далее, должен принять в самом себе смерть субъекта, индивида, персоны, личности, словом, разрушение единого начала, сообразного единству мира (которое постмодернизмом тоже отвергается).

Разве сама мать «точных» наук – физика - после крушения классического мировоззрения не перешла от физики вещей к физике отношений? – задается вопросом постмодернизм. Так почему же не заменить социологию человека социологией отношений? Ведь в реальности мы имеем целый ряд отличающихся друг от друга идентичностей, сформированных локальными историко-культурными событиями. А коль скоро так, что может знать, точнее, что *истинного* может знать новый «субъект» постмодерна сам о себе, как далеко «вглубь» способен он «прочитать» себя? Практически – *ничего*. Вот и складывается постмодернизмом любопытная картина: некая бесконечная сеть отношений вместо реального мира (социума), любая ячейка которой может рассматриваться (но не быть!) центром.

Монизм, помахав на прощание рукой, провозгласил окончание эры единства мира, уступая дорогу плюрализму, всеядному и охочему до высказываний, атакующих универсализм и рационализм просвещенческого существования человечества, разрушающему любые системы, претендующие на завершенность. А за вычетом этих систем, между прочим, ничего цельного больше и не остается!

И вообще – долой (любые – от философии до политики) иерархии! Сплошная демократия, борющаяся с любыми видами тоталитаризма, признающая культурный плюрализм, равноправие любых философских и научных доктрин.

Сеть, накинутая на природу, готова и для социума, теперь уже важны не институты и организации, а богатство отношений между ними, представленное сетью.

Постмодернизм из теоретической установки и методологии философии быстро превращается в повседневную практику и ценностную доминанту политики. Но если философский постмодернизм действительно демократичен, реально отстаивает плюрализм ценностей и методологий, то в политическом плане постмодернизм более избирателен, если не сказать – пристрастен. Эпоха демократического признания ценности всех культур и религий, плюрализм мультикультурализма, постмодернистские установки философской антропологии стали подвергаться ревизии с началом глобализации, «удачно» дополненной концепцией «столкновения цивилизаций», а после 11 сентября 2001 года они находятся под угрозой радикального пересмотра. И это отнюдь не случайно, так как политика берет из постмодернизма лишь то, что соответствует ее наступательному духу.

Эпоха постмодернизма оставила глубокий след в гуманитарных исследованиях, если не сказать, что она их революционизировала. Так, с середины XX - го столетия началось формирование новых направлений, которые, не вмещаясь в рамки отдельных дисциплин, претендуют на охват широких областей знания как естественнонаучного, так и гуманитарного характера. Эти направления одновременно затрагивают методологические, мировоззренческие и общефилософские проблемы. За короткий промежуток времени они внесли существенные изменения в устоявшиеся представления о мире, сформированной цивилизации и стилях познания человека. К числу таких направлений можно отнести глобальную и социальную экологию, синергетику, культуру мира, гендер, теорию глобализма, концепцию «живой» истории, теорию и практику неформальных движений и т.д. Все эти направления объединяет новый взгляд на демократию, поскольку они

сами стали «выразителями» демократических принципов, так как всецело опираются на методы плюрализма и постмодернистское видение мира. Наряду с этим они великолепно демонстрируют всю ограниченность и узость тоталитарного и авторитарного мышления, лишающего человека права творческого выбора. В своей совокупности эти направления заложили основы нового сознания и нового мышления, которые не только в науке, но и в практике социальной жизни перманентно подтверждают действенность демократических принципов, необходимость становления устойчивого гражданского общества и стабильного правового государства, свободы неформальных движений. Характерной особенностью методологии и миросозерцания этих направлений является концепция отношений и сетей. Уже не только в теории, но и на практике спонтанно организуемые сети приходят на смену структурам и иерархическим организациям.

Например, гендер - сложный социокультурный конструкт, - определяющий различия в ролях, поведении, ментальных и эмоциональных установках мужчин и женщин. Гендер в рефлексии его создателей лишен предметности или вещизма, скорее, он - сложное переплетение полоролевых отношений, представленное в формальных и неформальных сетях общества. Гендерный дискурс требует от исследователя мыслить отношениями, процессуально, что характерно и для всех названных новых направлений познания.

Естественнонаучное и гуманитарное мышление сошлись в одной точке – постмодернистском видении природы и общества. Мы живем в мире, попеременно создаваемом и разрушаемом нашей парадигмой культуры. А потому, как отмечает Ионин, в современном обществе «исчезает наивная вера в объективность и предопределенность общественных процессов, и это означает, что меняется само общество. Исчезают объективно значимые системы стратификации, пропадают принудительно обязательные образы жизни, место традиций занимают стили, жизненные формы свободно выбираются, в

объяснении, а значит и в поведении господствует постмодернистский произвол. Социальные изменения получают в основном культурную мотивацию. Все эти явления свидетельствуют о том, что культура прогрессирующим образом перенимает функции мотора, движителя общественного изменения и развития» (**17**).

***

Осознание новых реалий жизнедеятельности общества и государства эпохи глобализации демонстрирует, на какие грандиозные вызовы современности должен найти адекватные ответы Азербайджан, опираясь на новую философскую парадигму.

Некоторые черты такой философской парадигмы и предполагаемые сроки ее формирования можно спрогнозировать уже сегодня. Так, И. Валлерстайн, опираясь на исследования исторического развития, полагает, что грядущие 25-50 лет станут временем распада существующей социальной системы (т. е. капитализма). Глобальный экономический кризис, разворачивающийся на наших глазах, порождает сильное искушение выдвинуть предположение, что прогноз И. Валлерстайна начинает осуществляться. Американский социолог считает, что эти годы сыграют исключительно важную роль для познания: «Системный кризис будет способствовать социальной рефлексии. Мне кажется реальным окончательное преодоление раскола между наукой и философией, причем обществоведение неизбежно окажется основой для воссоединенного знания» (**18**).

За этот же период, как представляется, должны произойти серьезные изменения в структуре и сути института демократии, способные детерминировать начало «четвертой волны» демократизации. Как отмечает Гидденс, необходима «демократизация демократии» (**19**), а это возможно в результате появления новых сфер социальной и политической активно-

сти самоорганизованных групп людей, новых сетей неиерархических общественных отношений.

Такое смещение ракурса обращает внимание на сложившиеся на Западе ценности демократии и справедливого общества. В среде западных исследователей новые вызовы современного мира, сложившиеся в результате событий 11 сентября 2001 г., диктуют необходимость трансформации стереотипов этой области. Например, отметим работу Амитаи Этциони, выдвигающего коммунитарную концепцию справедливого общества, опирающуюся как на автономию личности, так и на прагматические ценностные нормы (**20**). «Урок состоит в том, - пишет А. Этциони, - что Запад должен относиться к миру так, чтобы всем стало ясно, что он будет проявлять уважение как к западным, так и к восточным ценностям, как к светским, так и к мягким религиозным позициям, как к свободе, так и к общинности, и что такой синтезированный подход найдет отражение в определенных политических решениях» (**21**).

Переходя собственно к философии, отметим, что ее важнейшей задачей во все времена являлось доказательство единства и целостности человеческого бытия. Сегодня доказана принципиальная невозможность такого доказательства, поэтому познание обречено на формирование неполного и относительного знания. Так, в сфере *мировоззрения*, последовательно преодолевающего механистический детерминизм, вместо единой картины мира новейшее познание предлагает ряд вероятных сценариев, из которых необходимо делать выбор.

Началось складываться убеждение, что наш мир без человека лишен практического смысла, более того, если он и существует, то лишь благодаря наличию в нем заинтересованного наблюдателя. «Объективная» философия, сделав сальтомортале, вновь вернулась к «субъективизму», правда, обновленному, переосмысленному, гораздо более богатому и плодотворному. Его примером может служить «неочевидная со-

циология», разрабатываемая Рэндаллом Коллинзом: «Мы начинаем с центральной проблемы, которая отделяет социологический анализ от большинства других, более очевидных подходов к миру. Это проблема ограниченности рациональности. Она ведет к далекому от очевидности выводу о том, что мощь человеческого рассудка базируется на нерациональных основаниях и что общество соединяется воедино не рациональными соглашениями, а с помощью более глубоких эмоциональных процессов, которые продуцируют социальные связи доверия между отдельными типами людей» (**22**).

Рэндалл Коллинз, начиная с анализа такого фундаментального социального института, как религия, приходит к важному выводу о том, что и все остальные институты, подобно ей, формируются и поддерживают свое функционирование за счет двух факторов: определенных ценностей (верований), которых постоянно придерживаются большие группы людей (адепты или приверженцы), и связанных с ними ритуалов, неукоснительно исполняемых этими адептами. Если это верно, то становится понятным, почему в фундаменте тех или иных социальных институтов отсутствуют рациональные концепты: верования или ценности – всего лишь темпоральные остановки, отражающие специфику своего времени, они преходящи и обстоятельно субъективны. Тогда получается, что и мир, исследуемый посредством такой гносеологической установки – субъективен, многое из нашего знания – результат общественного развития. «В сущности, весь наш материальный и символический мир получен нами от общества. Институты, в которых мы обитаем – наша форма семьи, экономики, политики и чего бы то ни было, - пришли из накопленного опыта других, короче – из общества. *Бог – символ общества*» (**23**). – пишет Р. Коллинз.

Под воздействием изменений постепенно формируется новая культура познания, так называемая диалогическая культура (человек – мир: два субъекта или два объекта), направленная на формирование элементов нового мышления и сознания,

противостоящих прежней монологической культуре (человек–субъект – мир–объект). Диалогическая культура предлагает 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.

Современные социальные процессы, их сложная, преимущественно нелинейная динамика, перманентно выявляют ограниченность описательных возможностей не только формальной, но и диалектической логики, которые более приспособлены для исследования процессов линеарного мира.

Разворачивающиеся на наших глазах сценарии глобализации, претерпевающие разного рода бифуркации, также характеризуются "нелинейном геометрией" (логикой). Исходя из этого, современные социальные процессы, подверженные сильному влиянию глобализации, следуя синергетической терминологии, необходимо рассматривать как кооперативные процессы.

Вообще, необходимо отметить, что современная социальная реальность требует развития необычных для классической науки направлений, обладающих явно «нелинейным» характером. Кроме синергетики отметим близкое к ней направление – тетрасоциологию, исходящую из четырехмерного представления социального пространства-времени, ресурсами которого выступают люди, информация, организации и вещи. Если социальная синергетика занята выявлением механизмов самоорганизации социальной устойчивости, тетрасоциология выявляет типы социальной гармонии, способствующие социальной устойчивости.

Таким образом, современные реалии 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 продуктивный хаос взаимодополнительны, а не противостоят друг другу, эти два состояния стремятся к синтезу, способствующему устойчивости социальных систем.

В сфере интеграции процессов экономической, политической и социокультурной глобализации возникают новые *онтологические, гносеологические и аксиологические* проблемы, требующие трансформации основ старого здания философии.

Краткий обзор современного состояния познания показывает, что для дальнейшего развития и адекватного осмысления новейших направлений философия нуждается в неком новом проекте рефлексии, в так называемой метафилософии, способной дать новый толчок самой старой деятельности человека.

Как уже отмечалось, большинство научных направлений переходят от исследования явлений и предметов к исследованию отношений между ними, подверженных спонтанным изменениям и трансформациям. В этой связи вспоминается 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.

Вместе с тем подчеркнем, что практически все традиции со временем подвергаются эрозии, а часто и теряют свою актуальность, что обычно происходит в переходные периоды развития. Сегодняшний период развития Азербайджана как раз представляет собой сложный переходный этап как внутренней трансформации политической системы страны, 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 (**24**).

Представленная статья является попыткой начать в среде научной общественности подобную открытую дискуссию и диалог.

Литература и примечания:

1. Вебер М. Избранные произведения. М., Прогресс, 1990, Протестантская этика и дух капитализма, с. 44 -344.
2. Фукуяма. Ф. Великий Разрыв. М., АСТ, 2003.
3. В этой связи следует обратить внимание на весьма содержательную книгу - Станислав Гроф, Эрвин Ласло, Питер Рассел. Революция сознания. Трансатлантический диалог. М., 2004, - представляющую собой совместные размышления трех крупнейших ученых-мыслителей современности о разворачивающемся глобальном духовном и материальном кризисе, породившем кризис ценностей и идентичности. Общий

итог дискуссии – преодоление кризиса заключено в изменении сознания, ответственного за сложившуюся ситуацию.
4. Ионин Л. Основания социокультурного анализа. М., 1995.
5. Ионин Л. Основания социокультурного анализа, с. 24-25.
Обратим внимание, что Ионин, представляя трехчленное деление культуры, ссылается на книгу (Kroeber A., Kluckhohn C. Culture. A critical review of concepts and definitions/ Cambridge, Massachusetts), вышедшую в США в середине прошлого века (1952 г.). Наше отставание, следовательно, равно примерно полувеку.
6. Фукуяма. Ф. Великий Разрыв, с. 29.
7. Наиболее последовательный и убедительный в своих доводах критик либерального капитализма И. Валлерстайн пишет в этой связи: «То, что мы называем демократией, на деле противоположно популизму правого толка, как противоположно оно и тому, что мы понимаем под либерализмом. Демократия определенно предполагает настороженное отношение к экспертам и специалистам, сомнения в их объективности, бескорыстии и гражданских чувствах. Демократы видят прикрытие для новой аристократии в либеральных рассуждениях, весьма пагубных тем, что они провозглашают универсалистские принципы, которые всегда имеют своим результатом сохранение существующих моделей иерархии. Поэтому либерализм и демократия, символизирующие сущностно различные тенденции, всегда были не в ладах друг с другом». Валлерстайн И. Конец знакомого мира. Социология XXI века. М., Логос, 2004, с.132.
8. Ахундов М. Ф. Избранные произведения. Азернешр. Б., 1987, с. 99.
9. Фукуяма. Ф. Великий Разрыв, с.21-22.
10. Фукуяма. Ф. Великий Разрыв, с. 28.
11. Фукуяма. Ф. Великий Разрыв, с. 30.
12. Там же.
13. «Все общества имеют некоторый запас социального капитала; реальные различия между ними связаны с тем, что

можно назвать «радиусом доверия»… Очевидно, что в любом случае семья – важный источник социального капитала». Фукуяма. Ф. Великий Разрыв, с. 31.
14. Фукуяма. Ф. Великий Разрыв, с. 270.
15. Фукуяма. Ф. Великий Разрыв, с. 303.
16. В этой связи позволю себе привести весьма большую цитату из книги Ф. Фукуямы: «Социальный капитал – это не какой-то редкий и драгоценный предмет, который был создан однажды в век веры и передавался по наследству в силу древней традиции. Он не имеет и постоянного источника, который сегодня уничтожается нами, современными светскими людьми. Однако хотя запас социального капитала постоянно пополняется, этот процесс не идет автоматически, легко и без затрат. То же самое изобретение, которое увеличивает производительность или создает новую отрасль промышленности, подрывает существующее сообщество или делает весь уклад жизни устаревшим. Общества, вставшие на эскалатор технологического прогресса, постоянно вынуждены играть в догонялки, поскольку социальные правила развиваются, чтобы соответствовать изменившимся экономическим условиям. Машинное производство перемещает людей из деревни в город и отделяет мужей от семей, в то время как информационные технологии возвращают их в сельскую местность и толкают женщин на работу. Нуклеарные семьи исчезают с появлением сельского хозяйства, появляются вновь с индустриализацией и начинают приходить в упадок с переходом к постиндустриальной эре. Люди могут со временем приспособиться ко всем этим изменившимся условиям, но скорость технологических изменений зачастую может превышать скорость социального приспособления. Когда производство социального капитала не способно удовлетворить потребность, обществам приходится платить за это дорогую цену.
В обществе происходят два процесса, развивающихся параллельно. В политической и экономической сфере история яв-

ляется прогрессивной и линейной, и в конце XX века кульминацией этого стала либеральная демократия как единственный жизнеспособный выбор для технологически развитых обществ. В социальной и моральной сфере, однако, история, кажется, является цикличной, и социальный капитал убывает и возрастает на протяжении жизни многочисленных поколений. Нет ничего, что гарантировало бы рост социального капитала в цикле. Единственное основание для надежды – это очень мощные внутренние человеческие способности к воссозданию социального порядка. От успеха этого процесса воссоздания зависит, будет ли стрела Истории направлена вверх» (с.383-384).

17. Ионин Л. Основания социокультурного анализа, с.5.

18. Валлерстайн И. Конец знакомого мира. Социология XXI века. М., Логос, 2004, с. 292.

19. Гидденс Э. Ускользающий мир. Как глобализация меняет нашу жизнь. М., Весь мир, 2004, с88-89.

20. 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 правитель-

ством, тем ближе общество к идеальному состоянию» (с. 31-32).
21. Этциони А. От империи к сообществу: новый подход к международным отношениям, с. 99.
22. Петер Л. Бергер, Бриджит Бергер, Рэндалл Коллинз. Личностно-ориентированная социология. М., Академический Проект, 2004, с. 400.
23. Петер Л. Бергер, Бриджит Бергер, Рэндалл Коллинз, с. 436
24. Гидденс Э. Ускользающий мир. Как глобализация меняет нашу жизнь, с. 62

Füzuli QURBANOV,

MODERNLƏŞMƏ FƏLSƏFƏSİ VƏ AZƏRBAYCAN

“Modernləşmə məktəbi” keçən əsrin 1950-1960-cı illərində ABŞ və Qərbi Avropa ölkələrində nəzəri sistemlərin ümumi adıdır. Geosiyasi mənada onun yaranması səbəbi üçüncü dünya müharibəsindən sonra “üçüncü dünya” ölkələri qrupunun meydana çıxmasıdır. Siyasi olaraq həmin qrup ölkələrinin sosialist inkişaf modelinə alternativ xətt üzrə inkişafını təmin etməsi nəzərdə tutulmuşdu. Nəzəri olaraq isə onları ənənəvi cəmiyyətdən industrial cəmiyyətə keçid dövründə inkişaf proseslərini izah etrmək və proqnozlaşdırmaq üçün yaradılan elmi konstruktlar kimi qiymətləndirmək olar. Bu elmi sistemlərin ümumi metodoloji əsası M.Veberin “ideal tiplər” haqqındakı təlimi, təkamülçülük və funksionalizm təşkil edir. Modernizasiya nəzəriyyəsinin qaynaqlarında ameriakn filosof və sosiloqları T.Parsons, S.Lipset və R.Bendiks dururlar [1, s.128]. Modernləşmə nəzəriyyələrini metodoloji aspektdə sistem-funksional (məsələn, M.Levinin nəzəriyyəsi), prosessual

(B.Hozelitsin nəzəriyyəsi) və komparativ-tarixi (S.Blek, A.Qerşenkronun nəzəriyyəsi), fənn aspektində isə sosioloji (N.Smelzerin nəzəriyyəsi) və iqtisadi (U.Rostounun nəzəriyyəsi) növlərə bölürlər. Fərqli klassifikasiyalar da ola bilər.

Modernizasiya paradiqmasının C.Hantinqton tərəfindən müəyyənləşdirilən əsas müddəaları aşağıdakılardır: "Modernləşmə - inqilabi, kompleks, sistemli, qlobal, uzunmüddətli, sürəkli, mərhələli, homogenizik (öncələr heç bir oxşarlığa malik olmayan cəmiyyətlərin ümumi keyfiyyətlərə malik olması), geridönməz və mütərəqqi prosesdir" [2, s. 28-31; 3, s.30-31].

Onu demək lazımdır ki, modernizasiya nəzəriyyələrinin müəllifləri bir müddəadan çıxış edirlər – cəmiyyətlər ənənvi və müasir növlərə bölünürlər. Onların mövqelərinə görə, ənənəvi cəmiyyətlərin müasir cəmiyyətlərə çevrilməsi ictimai-tarixi tərəqqinin əsasını təşkil edir. Ənənəvi cəmiyyətlər modernəqədərki mərhələ hesab olunur. Müasir (modern) cəmiyyətin isə əsas özəllikləri aşağıdakılar hesab olunur:

1) Hər bir fərdin mülkiyyət və ondan istifadə etmək hüququ vardır;
2) Müxtəlif iqtisadi və sosial maraqların və birliklərin azad formalaşması və leqallaşması;
3) İnsanın vətəndaş və siyasi hüquqlarının qəbul edilməsi və möhkəmlənməsi;
4) Hakimiyyətin nümayəndəli (seçkili) bölünməsi və idarəedilməsi;
5) Siyasi plüralizm;
6) Şaquli və üfüqi sosial mobillik;
7) Rasional bürokratiya.

Mütəxəssislərin dəyərləndirməsinə görə, bu cəhətlər toplu halında Qərb demokratiyasının "ideal tipini" (M.Veber yada düşür) təşkil edir. Deməli, müəyyən mənada modernləşməni cəmiyyətin bütün sahələr üzrə transformasiyalar nəticəsində yuxarıda sadalanan keyfiyyətlərə bu və ya digər dərəcədə malik olmasını təmin edən proses kimi təsəvvür etmək olar. Məsələ ondan ibarətdir ki, bu

“ideal tiplərə” malik olmaq mexanizmi universal deyil – cəmiyyətdən cəmiyyətə fərq vardır və bir yerdə effekt verən xətt digərində fəlakətlərə aparır. Latın Amerikası və Çinin təcrübəsi bunu təsdiq edir [bax: məs., 4 və 5]. Ona görə də modernləşmə ilə bağlı hər bir nəzəri sistemə mümkün variantlardan biri kimi baxmaq lazımdır. Eyni zamanda, bu, hər bir cəmiyyət üçün ayrıca nəzəri və metodloji sistem qurulması zərurətini qəbul etmək gərəkdir. 1) Modernləşmənin öncəki konseptual sxemlərlə müqayisədə daha böyük dəyər verilməsi;

Yuxarıda deyilənləri ümumiləşdirsək, modernləşmə fəlsəfəsinin Azərbaycana tətbiqi ilə bağlı aşağıdakı müddəaları irəli sürə bilərik:

1. Modernləşmə mürəkkəb və ierarxik quruluşa malik prosesdir. O, bütöv proses olaraq ümumi xarakteristikaya malik olduğu kimi, hər mərhələdə özəl fəlsəfi-metodoloji konstruktların hazırlanmasını tələb edir. İerarxiyanın bir səviyyəsindən digərinə keçid mexanizmləri və hər mərhələnin dinamikasının tədqiqi ilə proqnozlaşdırma paralel aparılmalıdır;

2. Modernləşmə prosesləri yeni strukturların formalaşması və fluktuasiyaların əhəmiyyətinin artması ilə xarakterizə olunan bifurkasiya fazasıdır. Başqa sözlə, modernləşmə yüksələn xətlə inkişaf edən proses deyil – o, təkamüllə bofurkasiya zonalarının (böhran mərhələsinin) vəhdətindən ibarətdir. Bu baxımdan modernləşməni bütövlükdə bifurkasiya fazası, yeni informasiyanın yaranması prosesi kimi təsəvvür etmək olar. Həmin mənada modernləşmə kommunikativ mahiyyətli avtopoyetik, yəni öz-özünüyaradan prosesdir. O, sosial sistemin ətraf mühitlə daimi təmasları şəraitində bütövlüyünü qorumaqla harmoniyaya nail olmasıdır;

3. Modernləşmə variativ və alternativliyin mövcud olduğu prosesdir ki, subyektiv faktorun əhəmiyyəti hiss ediləcək dərəcədə artır. Modernləşmə prosesinin taleyi həmin mənada bifurkasiya zonasında şəxslərin fəaliyyətindən asılıdır. Tarixi şəxsiyyətlər əsasən həmin məqamlarda formalaşır;

4. Modernləşmə çoxlu sayda faktorlarla şərtləndiyindən onun istiqaməti və nəticələri birmənalı deyil: sosial, siyasi, iqtisadi transformasiyaların nəticələri müsbət və ya mənfi ola bilər. Bu da modernləşmə prosesində risq faktorunun nəzərə alınmasını və proqnozlaşdırılmasını zərurətə çevirir;
5. Modernləşmə prosesinin aparılması cəmiyyətin islahatlarında müəyyən ardıcıllığın olmasını tələb edir; demokratikləşmədə "qabağa qaçmaq" siyasi modernləşməni yavaşıda və demokratiyanın uğurlarına kölgə sala bilər. Fəlsəfi-metodoloji aspektdə bu, sosial sistemin modernləşməsi zamanı onun altsistemlərinin yeniləşmə templərinin uyğunlaşdırılmasını zəruri edir. Yeniləşmə ritmlərinin uyğunsuzluğu çox müxtəlif fəsadlar verir, o cümlədən sosiomədəni parçalanma baş verir;
6. Dövlət və vətəndaş cəmiyyəti tərəfindən nəzarət olmadan modernləşmənin neoliberal modelinin həyata keçirilməsi, cəmiyyətin differensiasiyasının güclənməsinə, əhalinin həyat səviyyəsinin kəskin aşağı düşməsinə, iqtisadiyyatın monopolizasiyasının güclənməsinə və Transmilli Korporasiyaların nəzarətinin artmasına gətirib çıxarır. Bu məqam modernləşmə zamanı idarəetmədə risq faktorunun yerinin və rolunun elmi olaraq öyrənilməsini tələb edir. Əsas fikir modernləşmənin faktiki olaraq idarəetmə məsələsi olmasına gəlib çıxır;
7. Sosial sistemin modernləşməsinin effekti onun nə dərəcədə sivil əsaslarla uyğunlaşmasından və sosiumun ənənəsinin nəzərə alınmasından asılıdır. Yəni modernləşmə ənənə ilə innovasiyalılığın dialektikasının nə dərəcədə gözlənilməsindən birbaşa asılıdır. Bu isə sosial-mədəni həyatın çox müxtəlif aspektləri üzrə ənənənin yeniləşmə ilə optimal nisbətinin tapılmasını tələb edir. Tarixi, siyasi və sosiomədəni varisliyi aktuallaşdırır;
8. Modernləşmə mərhələsində milli ideyanın, siyasi və mənəvi dəyərlər sisteminin əhəmiyyəti artır. Bu məqam sosial-mədəni transformasiyaların yekun effektini sinergetik çərçivədə ifadə edir. Söhbət faktiki olaraq mikro səviyyədə baş verən

transformasiyaların makromiqyasda hansı effektləri yaratmasından gedir. Bu mənada sosial-mədəni transformasiyaların sinergizmi sosial sistemin bütövlükdə özünütəşkil keyfiyyətinə malik olmasını ifadə edir. Onun ayrıca tədqiq olunmasına və məxsusi fəlsəfi-metodoloji özəlliklərinin aydınlaşdırılmasına böyük ehtiyac vardır.

Təbii ki, bu məqsədlərə nail olmaq üçün ölkəmizin aparıcı elmi müəssisələri qüvvələrini birləşdirməlidir. Yuxarıdakı təhlildən də göründüyü kimi, bu, hər hansı bir sahə üzrə tədqiqatçıların işi ola bilməz. Azərbaycan üçün modernləşmənin elmi-nəzəri konsepsiyasını hazırlamaq üçün elmlərarası tədqiqatlar lazımdır. Bu tədqiqatların məqsədyönlü şəkildə aparılması vacib şərtdir. Onu reallaşdırmaq üçün isə AMEA-da tədqiqatları koordinasiya edən yaradıcı qrupun formalaşdırılması yaxşı olardı. Bu yaradıcı qrup modern cəmiyyətin qurulmasının fəlsəfi, metodoloji, elmi-nəzəri modellərini hazırlaya bilərlər. Humanitar və təbiət elmlərinin qarşılıqlı əməkdaşlığı şəraitində bu vəzifənin öhdəsindən gəlmək olar. Əslində bu vəzifə akademik Ramiz Mehdiyevin "Zaman haqqında düşünərkən və elitanı transformasiya edərkən: varislik və innovasiyalılıq" adlı məqaləsində aşağıdakı şəkildə müəyyənləşdirilmişdir: "Hesab edirəm ki, Milli Elmlər Akademiyasının Fəlsəfə və Siyasi-Hüquqi Tədqiqatlar İnstitutu (indiki Fəlsəfə, Sosilogiya və Hüquq İnstitutu – F.Q.) ölkənin inkişafının aktual problemlərinin araşdırılmasına, Azərbaycanda siyasi təsisatların indiki vəziyyətinin, habelə ölkənin modernləşməsinin uzunmüddətli planları kontekstində demokratiyanın milli (Azərbaycan) modelinin tədqiqinə rəhbərlik etməlidir. Qarşıdakı sosial və siyasi dəyişiklikləri nəzəri baxımdan müvafiq şəkildə əsaslandırmadan, həyata keçirilən tədbirlərin zəmininin varlığından danışmaq çətin olacaqdır" [6, s.4]. Bizim təhlillərimiz də bu vəzifənin yerinə yetirilməsi zərurətini tam başa düşməyimizdən irəli gəlib. Bizcə, Fəlsəfə, Sosiologiya və Hüquq İnstitutu bu tədqiqatlara rəhbərlik etməyə hazırdır.

Ədəbiyyat:

1.Согрин В.В. Теоретические подходы к российской истории конца XX века. // Общественные науки и современность. – 1998. – № 4. С.124-137.
2. Опыт российских модернизаций XVIII – XIX веков. / РАН УрО ИИИА; Отв. ред. В.В. Алексеев. – М. Наука. 2000. – 246 с.
3. Huntington S.P. The Change to Change: Modernization, Revelopment and Politics // Comparative Modernization: A Reader /Ed. by C.E. Black. N.Y.; L., 1973.
4. Шереметьев И.К. Латинская Америка: кризис неолиберальной модели. //Латинская Америка, 2003, №2.
5. Яковлев П.П. Аргентина цикл иллюзий и разочарований // Латинская Америка, 2002, №№ 5-6.
6. Mehdiyev R. "Zaman haqqında düşünərkən və elitanı transformasiya edərkən: varislik və innovasiyalılıq" // "Xalq qəzeti", 30 dekabr 2008-ci il.

Нийази МЕЩДИ

A.F. LOSEVİN AZƏRBAYCAN FƏLSƏFƏSİNƏ TƏSİRLƏRİNDƏN

Aleksey Fyodoroviç Losev təkcə fəlsəfəsi ilə yox, yaşamı ilə də adi insanların şüurunu bürümüş qəliblərə qalib gəlmiş kəslərdəndir. «Adi insan» dedim, «adi şüur» və ya «gündəlik şüur», «gündəlik bilinc» yadıma düşdü. İlk dəfə Losevdən heyrətlə oxumuşdum ki, gündəlik şüur ən böyük ftilosoflarda da var. Bu deyim ona görə məni təəccübləndirmişdi ki, böyük filosoflardan «böyüklüyün» mistikləşdirilməsini, romantikləşdirilməsini gördüyüm və gözlədiyim bir durumda Losev mənim kimilərini ayıltmışdı ki, qavrayış darısqallığına

düşüb başına gələn olayları geniş kontekstdə götürə bilmədiyi üçün paxıllıq etmək, üzüntü keçirmək, yaxınlarının gün-dirriyini xırdaçıllıqla zəhərləmək böyük və hətta dahi filosoflarda, alimlərdə də olur. A.F. Losevin bu deyimi, beləcə, Martin Haydeqerin nasist partiyasında bulunmasına, Lev Tolstoyun kürlük edib arvad-uşağının başına min oyun açmasına, Dostoyevskinin nifrət etdiyi çarı birdən-birə sevməsinə (bununla bağlı Freydin ayrıca açımı var) öz işığını salmışdı.

Bəs yaxşı, indi ki bu haşiyəyə çıxdım, onun araçılığı ilə Losevin yaşam və yaradıcılığından nələr açılır? Birincisi, ondan başladım ki, bu yaşam, - indi isə yaradıcılığı da artırım, - gündəlik bilincimizin (şüurumuzun) qəliblərinə sığmır. Çünki həmin qəliblər deyir ki, fəlsəfə ilə geniş və dərindən məşğul olmaq riyaziyyata, musiqiyə və s.-yə macal qoymur. Losevsə özündə filosofu, riyasiyyatçını, skripkaçı-musiqiçini və poliqlotu (ən azı yunan, latın, alman dillərini bilməyi) birləşdirirdi. Bir də həmin qəliblər deyir ki, məşəqqətli günlər keçirmiş adamın sağlamlığı sınır və o çox yaşamır. Losev isə Stalin türməsini görmüş, İkinci Dünya Savaşının ağır günlərini yaşamış, görmə bacarığını, kitabxanasını, arxivini itirmiş adam olmasına baxmayaraq, düz 95 il ömür sürmüşdü (1893-1988). Ona 1930-cu ildə 10 il iş kəsib Belamorkanal tikintisinə göndərimşdilər. Ancaq 1933-cü ildə korlaşdığına görə və Belamorkanal tikintisində «əmək zərbəçiliyinə» görə onu azad edib, sonra da Moskvada yaşamaq və işləməyə icazə vermişdilər. Hərçənd Stalin ölənəcən Losevin icazəsi yox idi ki, kitablarını çap etsin. Bu icazə ona yalnız sonralar verildi və həməncə də korluğa görə bizim kimi oxuyub yaza bilməyən adamın möcüzəsi baş verdi. 1957-ci ildə o, «Antik mifologiya özünün tarixi gəlişməsində» kitabını çıxardı, 1963-dən başlayaraqsa çoxcildli «Antik estetika tarixi»ni çap etməyə başladı. Bu azman kitablar 70-ci illərdə aktiv elmi işə başlamış mənim kimi azərbaycanlıları düşüncə və faktlar bolluğuna görə mat qoymaya bilməzdi. Losevin «Antik estetika tarixi» ilə ilk tanşılıqda mən hələ bilmirdim ki, o çoxdandır görməsini itirib. Biləndə «gündəlik bilincin» yüksək intellektualları da öz

məngənəsinə aldığını söyləmiş bu adamın gündəlik şüura necə qalib gəldiyini görüb şaşırdım. Losev böyükləri bizə yaxınlaşdırmağa çalışsa da böyüklərin və böyüklyüyn mistikasını da bizə göstərmiş oldu.

Bu dəyərli tərcümənin girişində, məncə, çox yaxşı olardı belə bir məsələni açmaq: Losev Azərbaycan intellektuallarına nələri verib, nələrdə onları təsirləndirib? Məmləkətimizin çoxlu parlaq düşüncə adamları var, ancaq onlardan Rəhman Bədəlovun, Əli Abasovun, Aydın Talıbzadənin Losev «paradiqmalarında» dəyişdiklərini mən dəqiq bilirəm. Sadaladığım kəslərin özlərinin təsir çevrəsi var və Losev «paradiqmaları» onların araçılığı ilə bu çevrəyə də transformasiya edib.

Sözsüz, mən Losevşünas olmadığım üçün onun fəlsəfi yaradıcılığındakı novatorluğunu geniş biçimdə açа bilmərəm. Bu dərin filosofun kimlərdən nələri götürdüyünü də tam əhatə etmək mənim üçün imkansızdır. Onun üçün də bildiklərimlə yetərlənib Giriş tekstini onların üstündə qurum. Birinci tanışlıqda Losev tekstlərində mənə təsir edən onun yazılarındakı danışıq intonasiyası, danışıq tərzi idi. Artıq, 50-ci illərəcən Sovet marksizmində Marksın, Engelsin ifadəli düsturlarla oynayan dili, Leninin ekspressivlik üçün meydan çıxışlaprının qabalığında olan deyimlərlə «naxışqlanmış» tekstləri, Stalinin qafqazlı düşüncə tərzini danışığa çevirmiş manerası ortadan getmiş və bunun sonucunda marksist-leninçi fəlsəfənin dürlü sahələri üzrə yazılan kitab və məqalələri darıxdırıcı akademizm xəstələiyinə tutulmuşdu. Bax, belə bir durumda mənim kimi oxuculara Sokratdan, Platondan, Aristoteldən və başqa bu kimi böyük filosfolardan danışan Losevin incəlik və çalarlarla oynayan tekstlərinin bəzən ərkyana, bəzən, hətta qaba deyimlərə keçməsi çox təsir etmişdi. Bu dediyim ərkyanalığı və qabalığı belə formullaşdırmaq olar: «Platonda filan şeydən bir qırnıq da tapmaq olmaz», «Bu, Aristotel bacaran şey deyildi» və s. Losevin, beləcə, fəlsəfi üslubunda akademik yazı tərzi ilə ərkyana-loru danışığın leksikonu və intonasiyası çox təsirli şəkildə oyuna girmişdi. Həmin çağda Azərbaycan fəlsəfəsinin dili

rusca fəlsəfi yazıların dilindən daha darıxdırıcı, daha ölgün, çərənçi idi və bu fonda Losevə heyran olmaya bilməzdik.
Onun «Antik estetika tarixi» kitabında məni şaşırdan metodoloji prinsiplərdən biri irrelevant (dəxli olmayan) sayılanları relevant etmək idi. Fəlsəfənin bir çox problemləri, məsələn, Tanrı, materiya, kateqoriyalarla düşünmək və s. problemləri estetikaya irrelevant sayılır. Losevin kitabı isə fəlsəfənin nəyi varsa, hamısını estetika üçün relevantlaşdırdı. Öncə mənə elə gəlirdi və əslində, bunu eşitmişdim də ki, bu Sovet senzurasını və ideolojisini çaşdırmaq üçündür: yəni mənə fəlsəfə tarixindən yazanda nələrisə necəsə deməyi qoymayacaqsınız, ona görə də bütün bunları «etsetika tarixi» adı altında edəcəm.
Ancaq sonra gördüm ki, Losevin fəndi üzdən getmə, mexaniki əvəzləmə deyil, yəni sadə ad dəyişdirməsi deyil, dəyişdirəndə köklü dəyişdirmədir. Ən azı ona görə ki, irrelevant sayılmayanları irrelevant etmək fəlsəfəni ilginc, maraqlı edən maneralardandır. Fəlsəfə həmişə darıxdırmağa, əsnətməyə meyillənmək qorxusu altındadır və filosoflar onu ilginc etmək üçün «icadlar» etməyə məhkumdurlar. Düzü, Losevi bu icadın müəllifləri sırasına sala bilmərəm. Haydegerin bir deyimi, diskursu var: iki nəfər danışığında yüksək materiyadan söz edə bilər, fəlsəfənin bütün həşəmətli anlayışlarını, kateqoriyalarını oynada bilər. Ancaq dərindən baxsan, görərsən ki, bu söhbətdə bir qırnıq da fəlsəfə yoxdur. Başqa iki nəfər söhbətlərində heç bir fəlsəfi kateqoriyadan istifadə etməyə bilər, ancaq buna baxmayaraq görərsən ki, söhbət fəlsəfə bolluğuna tutulub. Haydegerin özü «Nəsnə» («Şey») adlanan bir məqalə yazmışdı, orada dolçadan danışırdı və yazar bu nəsnəni fəlsəfə üçün relevant etmişdi. A.F. Losev, bax, bu anlamda özünün estetikasına estetikaya irrelevant sayılan çoxlu nəsnələri, çoxlu məsələləri qatmaqla marksizmin fonunda onu çox ilginc etmişdi.
Estetikanı yayımlı, tutumlu etmək üçün estetiklik anlayışını elə etmək gərəkdir ki, genişlənməkdən çat verməsin. Losev mənim üçün ilk dəfə bu işi yüksək səviyyədə görən alimdir. O, Antik estetika üzrə araşdırmalarında anladır ki, estetik nəsnə bütün

ifadəli olanlardır və deməli, esetiklikdə ekspressivlik göstəriciləri önəmlidir. İfadəli olan elə nəsnə və olaydır ki, onun içi dışından, məzmunu formasından gur, bol, maksimum və təsirli bilinir. Eybəcər adam da, qurbağa və ilan da, ceyran da ifadəli olduqları üçün estetik olurlar. Götürün gözəl, eybəcər, ucaman, alçaq (rəzil) nəsnələri, komik, faciəvi hadisələri - onların hamısı ifadəli olduqları üçün estetik hadisələrdir. Deməli, onların hamısına bir ad - «estetik hadisə», «estetik nəsnə» adını verməyimizin səbəbi bir əlamətdə birləşmələridir. Onları birləşdirən odur ki, hamısı ifadəli hadisələr kimi güclü, təsirli bilintidədirlər. Elə-belə görünüş eybəcər olmur, çünki eybəcər olan da bizə güclü təsir etməlidir. Elə-belə görünüş gözəl olmur, çünki gözəl olan da bizə güclü etgi, təsir göstərməlidir.

O ki qaldı gözəlliklə eybəcərliyin fərqinə, gözəl nəsnələrdə, hadisələrdə bizim yaxşı saydıqlarımız, müsbət hesab etdiklərimiz güclü, təsirli şəkildə bilinməlidir. Bəs insan üçün müsbət olanlar hansılardır? Bilikdə doğru, əxlaqda yaxşı, ərənlik, yanımcıllıq, dində möminlik, həlimlik, siyasətdə azadlıq, demokratiya və s. Uyğun olaraq eybəcərlikdən, çirkinlikdən, bizə onlara tərs olan mənalar, yəni böyük mənfiliklərdən doğmuş mənalar yağmalıdır («yağmaq» elə şiddətli bilinməyi anladır). Bilikdə yalan, əxlaqda xainlik, paxıllıq, amansızlıq və s., mənfi olanlardır. Dində küfr, siyasətdə fəndgirlik kim üçün pisdirsə, onu güclü bildirən davranışlar, hadisələr, adamlar eybəcər olacaq. Kim üçün müsbətdirsə, tərsinə, belə dindara, belə siyasətçiyə gözəllik qavrayışındla tamaşa edəcək. Ortaçağ Azərbaycanında gözəlin üzünün, xalının «Kəbə» adlanldırmsını küfr sayanlar Füzuli şeirlərini gözəl sayammmazdıldar. Ancaq sufi «küfrlərindən» sonra bəzən küfrün dərində ibadət olduğunu bilənlər o şeilərə valeh olurdular. Eləcə də çağımızda, kimə sürtülmüş cins şalvarlardan yağan köhnəlik, səliqəsizlik mənfidirsə, həmin şalvar çirkin görünəcək. Və tərsinə, kim cinsdən gur şəkildə yağan əskilikdə, səliqəsizlikdə yaradıcı, sərbəst adamın azadlığını görəcək, o şalvarı gözəl sayacaq. Bax, Losevin estetiklik düsturunun belə anlatma gücü var.

Mən demirəm ki, bu deyilənlər tam orijinaldır. Əslində Losev orijinallığa elə də iddia etməyərək özünün estetikliklə bağlı açımına Sokratda, Platonda, Aristoteldə, Plotində, Hegeldə yetərincə «əcdadlar» axtarırdı. O, nəyi irəli sürürdüsə, onu ünlü filosofların söylədiklərində bulunan ideyalar kimi bizə verirdi. Ona görə də Losevin açımları titrəntilər verir, yəni donub qalmır, səndə qaldıqca, başqa filosofları oxuyub düşündükcə vibrasiya edir. Onun kitablarına girişəndə dünya estetikasını və fəlsəfəsini yaxşı bilmirsənsə və ya yaxşı yadında saxlamırsansa, yazısının ovsununa düşərək tam yeni ideylar almış kimi özünü duyursan. Ancaq sonra kimisə oxuyanda və ya yadına salanda görürsən ki, Losevin hansısa ideyasının çıxış nöqtəsi buradandır. Maraqlıdır ki, bu zaman özünü aldanmış da saymırsan. Çünki bu gözəl rus filosofu, axı, ideyalarının çıxış nöqtələrini gizlədən plagiatlar və kompilyatorlar manerasında yazmır. O biri yandan, yazdıqlarını elə yazır ki, hətta nədən çıxmışdısa, onun yanına qoyanda onun quru təkrarı, eşi, ekizi kimi görünmür.

Mən gəncliyimdə yalnız sonralar gördüm ki, Losevin estetikliyin nəliyi ilə bağlı söylədikləri Hegelin gözəllik formulasına yaxındır. Böyük alman filosofu «nə üçün nəsə bizə gözəl görünür?» sorusunun cavabında göstərirdi ki, ondan bizim qavrayışımıza həqiqət dolğunluğu axır, ona görə. Hegel, sözsüz, demirdi ki, gerçək, həqiqət nəsnədən, olaydan **ifadəli, yəni güclü (təsirli) bilinəndə** gözəllik alınır. Deməli, həqiqətin elə-belə bilinməsi hələ gözəllik vermir. Bunu Losev deyirdi. Ancaq hər halda Hegeldə, ondan qabaq isə Şellinqdə gözəlliklə ilişgidə iki plan, iç və dış plan, məzmun və forma, birincinin ikincidən bilinməsi, ikincidə təcəssüm etməsi vardı. Losev isə bütün bunlara bircə şeyi - ifadəli bilinməyi artırmış, sonra isə ifadəlilik əlamətində təkcə gözəlliyi yox, eybəcərliyi, komikliyi, faciəviyi də bildirmişdi.

Estetikliyin bu açımına görədir ki, Losevin əlinizdə tutduğunuz kitabı, - «İntibah estetikası» Dirçəlik kültürü ilə bağlı hər şeydan danışır, çünki hər şeydə içəri və dışarı var, eləcə də hər nəsnədə içəridə olanın dişarıda olandan necə bilinməsi var. Əgər kitabda

Neoplatonizmdən danışılırsa, axı, o, Dirçəliş mədəniyyəti üçün nəsnə və olayları özünə uyğun biçimdə semantikləşdirirdi, mənalandırırdı. Bəs Neoplatonizmin ierarxik pillələri, bəyəm, onlar içindəkiləri güclü, təsirli bildirən biçimlər, formalar deyildimi?!

Losevdə estetikliyin genişliyinə görədir ki, İntibah estetikası titanizmin astar üzündən tutmuş, İntibahın məişət tipinəcən ən gözlənməz davranış varipantlarını, ən gözlənməz psixoloji halları, ən gözlənməz əşyaları estetikanın faktı edir.

Görürsünüzmü, necə olurdu, Losevin Klassik Alman fəlsəfəsindəki «içərinin dişarıdan» necə bilinməsi düsturu ilə bağlı təkrarından təkrarçılıq alınmırdı, necə olurdu, Losevin filosofları açması bizi təkcə o filosofların dünyasında yox, həm də Losev dünyasında gəzdirirdi?!

Dediyimi bir materialda da sınağa çəkim. Losevdən götürüb indiyənəcən saxladıqlarımdan biri «eydos» ideyasıdır. Əslində, «eydos» «ideya»nın ilkin yunan deyilişidir, sonradan ikinciyə transformasiya etmişdir. Yanılmıramsa, «ideya»dan «eydosa» doğru qayıdışdan çoxsonuclu fəlsəfə yapmağa Husserl girişmişdi (Losevə bərk təsir edənlərdən biri də odur). Bizim gözəl rus filosofu isə «eydetiçnost» («eydetiklik») kimi morfoloji ruslaşdırma ilə önəmli bilgilər ortaya çıxarır. Məsələn, göstərir ki, əski yunanlarda «eydos» nəsnələrin nəliyini tipik görünüş planında göstərməyi bildirirdi. Doğrudan da, uaşqalar baş çevrəsinə düz cızıqlarla qaşlar, burun, ağız qoyanda adamın, yunansayağı desək, eydosunu verirlər. Və ya başqa örnək gətirək: suyun nəliyini H_2O formulasında açılan mahiyyətlə anlatmaq olar. Eləcə də su üçün xarakterik görünüş olan yumşaqlıq, duruluqla göstərmək olar. Bunlardan ikincisi suyun eydosudur, birinci isə suyun ideyası, anlayışıdır. Avropa düşüncəsi, beləcə, eydosdan ideyaya keçərək mahiyyəti, dərinliyi mənimsəmişdir. Ancaq bu zaman eydetiklyin fəlsəfədə itməsinə cavab olaraq incəsənət eydetikləşdirmək axtarınşında bulunmuş, Husserl kimi filosoflarsa eydetiklik məsələsini qoymuşlar.

Əslində Losevin bizim hətta ağıllılarımızda da adi bilincin olması ilə bağlı söylədiklərini indi biz belə çevirə bilərik ki, gündəlik şüurun sözlərinin çoxu özündə ideyanı yox, eydosu daşımaqla komunikasiya işini görə bilir. Hətta kimyaçı da mətbəxdə arvadı ilə su üstündə dalaşanda «suyun» arxasında H_2O-nu yox, eydosu, tipik görünüşü görür.

Losev rusca «eydosu» anlatmaq üçün deyirdi ki, o, nəsnənin «çtoynostunu» (nəliyini) bildirir. Bu «çtoynost» Azərbaycan türkcəsinə də yardım edə bilər. Ərəb ağırlığında olan «şeyin mahiyyəti» deyimindən qurtulmaq istəsək, «nəsnələrin nəliyi» deyə bilərik.

Mən Losevin eydos üstünə yazdıqlarından sözün semantikasına çıxdım və bunun özü rus filosofunun adama necə yaradıcı, verimli düşüncələr aşılamasına tanıqdır. Eydetiklik Losevdə çox yönümdə özünü göstərir. Axı, plastiklik də eydetiklikdir. Losevdə yunanlarla bağlı məni duyğulandıran düşüncələrdən biri o idi ki, bu ulusun dünyagörüşündə kosmos sonlu, skulptur, yəni heykəl kimi qabartıları, plastikliyi olan düzümdür. Beləcə, Losev yunanların mentalitet özəlliyini söyləmək istəyəndə eydetiklik ideyası onun dadına çatırdı. Düzdür, ondan öncə XVİİİ-XİX yüzil alman düşünərləri (Lessinq, Vinkelman, Hegel) yunan dünyaduyumunun plastikliyini bilmiş və hətta bunun üçün Laokoonda tipik örnək tapmışdılar. Losevdə isə bu plastiklik eydetikliklə birləşir. Beləcə, çox ilginc ideyalar tarixi, yəni bir düşüncədən başqasının doğub çıxması tarixi alınır. Yeri gəlmişkən, Losev təkcə yunanlarda eydetik plastikliyi görmürdü, yunanlardan bunu götürüb öz fəlsəfəsinin paradiqmasına çevirirdi, çünki onun fəlsəfi söyləmləri əvvəl-axır eydetik düsturlarada qurtarır.

Mən öz timsalımda görürəm ki, Losevlə oxucu ilişgilərində sinxron səs-səsə verməkdən tutmuş, sonradan sonuclar verməyəcən bir çox cızıqların trayektoriya oynartısı baş verir. Məsələn, bir vaxtlar ondan oxumuşdum ki, monotesit dinlərdəki tək Tanrı ilə Platon, Aristotel, Plotin kimilərinin yapdığı fəlsəfədəki tək Tanrı arasında fərq odur ki, birincidə Tanrı şəxsiyyət biçimindədir. O zamanlar bu dşüncə mənə maraqsız və

mübahisəli görünmüşdü, yəni bəyəm Zevs, Prometey şəxsiyyət biçimində deyillər?!
Ancaq neyçünsə bu «maraqsız» düşüncə içimdə düz 35 il qalmışdı. Görünür qalmışdı ki, 35 ildən sonra birdən sonuc versin. Zevsin (Prometeyi demirəm, onda məsələ bir az müşküldür) şəxsiyyət biçimində olmasını Hegelin estetikası danır, göstərir ki, Romantizmdən öncəki dönəmdə şəxsiyyətdən danışmaq olmaz, çünki şəxsiyyətin dramatik dərinliyi olmalıdır. Əsas məsələ isə odur ki, Platonun Yaxşı (Fəzilət) biçimində açılan tək Tanrısı, Platonun Nus (Ağıl kimi açılan) tək Allahı, Plotinin Təkcəsi doğrudan da İisus Xristosda təcəssüm edən şəxsiyyət biçimlərində deyillər. Onlar sırf fəlsəfi anlayışlardır, duyğusallaşmamış, insanın psixolojisinə doğmalaşmamışlar. O filosoflarda dünya və Tanrı ilişgisi də fəlsəfi dildə açılan münasibətlərdə verilir. Halbuki İudaizmdə Tanrı başlayır özünü insanın anladığı duyğusallıqda, psixolojilikdə anlatmağa. Tanrı belə danışanda qaçılmaz olaraq personlaşır. Eləcə də Tanrı əgər Qurani-kərimi insana nazil etmək düşüncəsinə gəlirsə, personlaşmalıdır ki, bu kitabın müəllifi olsun. Yəni Losevdən sonra biz söyləyə bilərik ki, İslamda Allahın şəxsiyyət biçimində açılması Quranı bizə söyləməsindədir və Quranın tekstinə həm də Tanrı personlaşmasının manifestasiyası, bilintisi kimi baxmaq gərəkdir. Belə baxanda və ya yanaşanda isə biz İslamın bir özəlliyinə çıxırıq: o yeganə dindir ki, Allah-təalanın böyük, bir kitab boyda olan monoloji tekstindən çıxıb. Burada «böyük» sözü Qurani-kərimin həcmini bildirsə də təkcə say deyil, həm də keyfiyyətdir, ən azı «böyük kitab» anlamında keyfiyyətdir. Görürsünüzmü, Losevdən daşıdığımız bir diskurs sonralar necə cana gəlib ideya verir və hətta bu ideya bizə də dinimizin hansısa özəlliyini anladır.
İndiyənəcən Losevdən bir düşüncə də daş yazısı kimi bilincimə yazılıb. Bir məqaləsində irəlidə söylədiyim loruluqla o soruşur: bilirsən necə aydın edərsən ki, yazdığın iri tekst axmaq şey deyil? O tekstdən keçən başlıca ideyalarını yarım səhifəyə yaz. Əgər bu yarım səhifəlik mətn informativ, bilgili olsa, deməli, böyük teks-

tin də axmaq şey deyil. Losevin söylədiyi bu prinsipi indi mən dissertasiya avtoreferatlarının «Giriş»indəki «Yeniliklər» bölməsində görürəm. Bu bölmə dissertasiyaların «iç üzünü» dəhşətli bir sərtliklə açır. Yüzlərlə avtoreferat görmüşəm ki, iddiaçılar elmi rəhbərləri ilə birlikdə ora nə yazmağı bilmirlər. Ona görə də «birinci dəfə filan problemi hərtərəfli araşdırmışdır» kimi təsirsiz, ölüvay cümlələr yazırlar.

Biz yazanların hamısının elmdə böyük xidməitlərə iddisı var. Hamımıza təklif edərdim ki, yapdıqlarımıza Losev testindən yanaşaq: onları sıxıb yığcamlaşdıranda, ağıllı və təzə şeylər alınırsa, deməli, nəsə tapmışıq və yapmışıq.

Axırda deyim ki, Losevdən danışanda onun marksizmə baxışına toxunmamaq düz olmaz. Çünki o baxış da bu rus filosofunda nələrisə açır. İdealist fəlsəfi məktəbi keçib onun içində formalaşmış Losev Sovet markusizmi ilə uyğunsuzluğuna görə təbliğatda düşmənə çevrilmiş və bunun da üstündə türməyə düşmüşdü. Həbsxanadan qayıdandan sonra o, fəlsəfədə yaşamaq hüququnu almaq üçün yerli-yerində Marksdan, Lenindən sitatlar gətirməliydi və gətirdi də. Onun kitabları ilə ilk tanışlığımda gözləyirdim ki, Marksa, Leninə tərəf reveransları «ət tökəcək». 70-ci illərin erkənində bizlər yaxşı bilmirdik ki, Marks ən azı Almaniya Federativ Respublikasında yüksək tutulan fəlsəfi nüfuzdur. Adorno, Markuze, Fromm, Sartr kimi ünlü filosoflarda marksizmin dürlü transformasiyaları var, ancaq biz bunları da bilmirdik. Əvəzində bizim üçün Marksizmin bayağılaşmış Sovet variantı vardı və bu variantdakı eyni cümlələrin sitat verilməsindən, sözsüz, özünə görə parlaq düşüncəsi olan Leninin dahi filosof səviyyəsinə qaldırılmasınıdan Marksizm bizi bezdirmiş, bıkdırmışdı. Bax, bu durumda birdən gördüm ki, Losev tekstlərindən bilinən marksizm, hətta leninizm də məndə ikrah oyatmır. Sözsüz, Losev hamımızdan yaxşı bilirdi, Marks hara, Platon, Hegel hara. Ancaq həbsxananın, ideolojinin qorxusundanmı, ya kitablarını çap etmək istəyindənmi, o Marksizmə yer verəndə də çalışırdı ki, bunu fəlsəfə üçün təhqirə çevirməsin, sitat verəndə də ağıllı düşüncələri versin, bu sitatlara açım

verəndə də dərin açım vıersin. Bu səbəbdən də Losev tekstlərindəki Marksizm mənə mane olmadı, həmin tekstlərin qavrayışına ləkə gətirmədi.
Mən Losevdən iri həcmli nə oxumuşumsa, 20 il bundan qabaq oxumuşam. Sonralar nəyisə vərəqləmişəm, hansı məqaləsinə isə baxmışam. Hərçənd rastıma onun haqqında yazılmış nəsə çıxanda boş buraxmamışam. Elə bu axırıncı fakt və bir də 20 il sürəsində içimdə daşıdığım Losev ideyaları onun mənim timsalımda 70-ci illər nəslinə necə təsir göstərdiyini yaxşı açır. Bizdə mən «Losevin şinelindən çıxmış» filosof tanımıram. Ancaq A.F. Losev, SS. Averinsev, M. Baxtin, Y. Lotman ideyaları 70-ci illərdən paradiqmalara çevrilərək həmin və sonrakı onnilliklərin bir çox azəri intellektuallarına axtarış yönümləri, düşüncə düsturları verimşlər.

Əhməd QƏŞƏMOĞLU

MİLLİ, MÜSTƏQİL DÖVLƏTİN FƏLSƏFƏSİNİN QARISINDA DURAN MÜHÜM VƏZİFƏLƏR

İndiki vaxtda dövlətimiz milli inkişaf, mənəvi intibah məsələlərinə diqqəti xeyli artırmaqdadır. Hormətli prezidentimiz İ. Əliyevin hər bir çıxışında bu məsələlərə mühüm yer ayrılır. Prezident Adminstrasiyasının rəhbəri, akademik R. Mehdiyevin ardıcıl olaraq çıxan kitabları, məqalələri bu sahədə mühüm addımlardır və filosoflarımız, sosioloqlarımız qarşısına da mühüm vəzifələr qoyur. Təqdim etdiyim məqalədə bu istiqamətdə bəzi mülahizələrimi diqqətinizə çatdırmaq istəyirəm.
İndi Yer üzünü vahid, alt sistemləri arasında güclü əlaqələri olan bir sistem halına gətirən, sürətlə gedən qloballaşma prosesi özünün üç cəhəti ilə xarakterikdir: 1) qlobollaşma zəruri tarixi prosesdir- nəqliyyatın, rabitə, informasiya texnologiyalarının sürətlə inkişaf etdiyi indiki vaxtda qlobollaşmanın günü gündən

daha da böyük təcil alması labüddür; 2) bu tarixi prosesə nəhəng güc mərkəzlərinin təsir edərək öz maraqları yönündə istiqamətləndirmək marağı; 3) qlobollaşma prosesinin özünün ortaya cıxardığı problemlər. Sistem nəzəriyyəzi, sistemli yanaşma prinsipləri baxımından belə bir dövrdə hər bir milli, müstəqil dövlətin qarşısında iki mühüm vəzifə dayanır: 1) bir alt sistem kimi özünün daha da güclənməsi, tərəqqi etməsi ücün zəruri olan işlərin görülməsi; 2) vahid sistem kimi formalaşmaqda olan Yer üzünün daha da stabil vəziyyətə malik olması, tərəqqi etməsi üçün zəruri fəaliyyətin göstərilməsi. Hər iki vəzifənin lazımi şəkildə yerinə yetirilməsi üçünsə hökmən ciddi elmi araşdırmalara, ilk növbədə fəlsəfi təhlillərə, tövsiyyələrə olduqca böyük ehtiyac var.

İndiki dövrdə Yer üzü dövlətlər şəkilində bölünmüşdür və bu dövr dövlətlərin daha çox öz maraqlarına uyğun fəaliyyət göstərməsi ilə xarakterikdir. Təəsüf ki, bu fəaliyyətlər hələlik fəlsəfi baxımdan lazımi şəkildə əsaslandırılmamışdır. Yer üzündə indiki qlobollaşma prosesinin ciddi münaqişələr, dərin böhranlar, fəlakətlərlə getməsinin ən əsas səbəblərindən biri də məhz həmin bu elmi, fəlsəfi təminatın lazımi şəkildə olmamasıdır. Fəlsəfi təminatın arzu olunan səviyyədə olmamasınınsa əsas səbəbləri aşağıdakılardır:

1) İndi ortada olan mövcud elmi, fəlsəfi sistemin özü mükəmməl – reallığı lazımi şəkildə təhlil edə biləcək bir vəziyyətdə deyildir;

2) Fəlsəfə elminə, fəlsəfi təhlillərə lazımi şəkildə əhəmiyyət verilmir, onlardan istifadənənin nə dərəcədə zəruri olduğu aydın şəkildə təsəvvür olunmur;

3) Öz maraqlarına daha çox aludə olan nəhəng güc mərkəzlərinə fəlsəfi təhlil əl vermir, əksinə, mane olur.

4) Müasir siyasətşünaslığın fəlsəfi bazası zəifdir. Siyasətçilərin bir çoxu iqtisadi və siyasi amilləri daha vacib hesab edirlər və s.

Hər bir milli, müstəqil dövlət Vahid Yer Üzü Sisteminin(VYÜS) formalaşmasında öz imkanlarından asılı olaraq bu və ya başqa dərəcədə iştirak edir. Beləliklə, indiki vaxtda hər bir dövlətin qarşısında özünün möhkəmlənməsi, tərəqqi yolunda olması ilə yanaşı VYÜS – nin stabil olması, tərəqqi etməsi üçün konkret, tarixi, təbii bir missiya, təyinat vardır. Hər bir milli, müstəqil dövlətin öz missiyasını lazım olunan şəkildə yerinə yetirməsi üçün həmin dövlətdə fəlsəfənin aşağıdakı məsələlərinə diqqət yetitrilməsi vacibdir:

1. Yer üzündə, tarixdə, indiki tarixi mərhələdə həmin dövlətin qarşısında duran əsas missiyanın fəlsəfi olaraq dərki, təhlili. Ölkənin inkişaf strategiyaları, qarşısına qoyduğu hədəflər, milli ideologiyası məhz bu missiyanın tələblərinə uyğun olduqda daha uğurlu alınır.
2. Yer üzündə gedən qloballaşma prosesinin mahiyyətinin elmi təhlili; bu prosesin mahiyyəti siyasətçilər, elm adamları, iqtisadçılar, mədəniyyət xadimləri, KİV nümayəndələri tərəfindən düzgün olaraq dərk olunmaması həm ölkə daxilində, həm də xarici aləmlə münasibətlərdə bir çox münaqişələrin üzə çıxmasına səbəb olur.
3. Qlobollaşma şəraitində milli, mənəvi müstəqilliyin qorunmasının zərurəti ilə bağlı məsələlər. Yer üzü bir orqanizim, vücuddursa, hər bir dövlət onun bir orqanıdır. Yer üzündə davamlı, sabit inkişafa, tərəqqiyə nail olmaq üçün hökmən onu təşkil edən bütün dövlətlərdə müəyyən sabitlik, davamlı inkişaf, tərəqqi olmalıdır. Bunun ücünsə, ilk növbədə hər bir dövlətin öz daxilində, VYÜS – nin tələbləri çərçivəsində öz milli, müstəqil inkişafının dərk olunması, buna uyğun fəaliyyət lazımdır.
4. Milli müstəqil dövlətin fəlsəfi sistemində sistem nəzəriyyəsinin dərindən öyrənilməsinə, istifadə olunmasına xüsusi diqqət yetirilməlidir. Sistem nəzəriyyəsi həm ölkədaxili, həm də xarici münasibətlərin daha ahəngdar qurulması üçün strategiyaların düzgün qurulmasına, elmi metodoligiyanın seçilməsinə, qarşıya çıxan problemlərin daha uğurla həll olunmasına əvəzsiz kömək edir. Əhalinin sistemli düşüncə tərzinə

malik olması milliliyin və müstəqilliyin mühüm qarantıdır. Sistem nəzəriyyəsinin daha dərindən dərk olunması üçün riyazziyyat, xüsusi ilə tətbiqi riyaziyyat elminə, riyaziyyat elminin fəlsəfəsi məsələlərinə diqqət artırılmalıdır.

5. İndiki dövrdə milli, müstəqil dövlətin fəlsəfəsində elmi idarəetmə məsələlərinə geniş diqqətin verilməsi zəruridir. İndiki dövr elmi idarəetmə dövrüdür. Elmi idarəetmənin ailədən tutmuş təşkilatlara, ölkəyə qədər olan miqyasda fəlsəfi məsələləri dərindən araşdırılmalı və tövsiyyələr hazırlanmalıdır. Hər hansı idarəetmədə "missiya-məqsəd-vəzifələr-idarəetmə" münasibətinə uyğun elmi metodoloji araşdırmalar olduqca vacibdir.

6. Hər bir müstəqil, milli dövlətin qarşısında duran ən mühüm vəzifələrdən biri öz ölkəsinin insanlarının keyfiyyətcə yaxşılaşmasıdır. Əhalinin keyfiyyətcə yaxşılaşması üçünsə onun mahiyyəti barədə aydın təsəvvür olunmalı, qəbul olunan qərarlar bu mahiyyətə uyğun olmalıdır. Hər bir dövlətin öz insanının problemlərini, keyfiyyətinin özünün öyrənməsi olduqca vacibdir. İnsan problemləri milli, müstəqil dövlətin fəlsəfəsinin diqqət mərkəzində olmalıdır.

7. Fəlsəfədə ən çox diqqət mərkəzində olan məsələlərdən biri də tərəqqi problemi olmalıdır. Təəsüf ki, müasir dövrdə fəlsəfədə tərəqqi anlayışının mahiyyəti lazımı qədər öyrənilməmişdir. O sosial sistemdə tərəqqi vardır ki, həmin sistemdə əhali get gedə fiziki olaraq sağlamlaşır, mənəvi olaraq zənginləşir və onlarda əməyə münasibət yaradıcı şəkildədir. Bütün başqa vasitələr bu meyarların tələbləri ilə inkişaf etdirilməlidir. .

8. Ən mühüm kateqoriyalardan biri də "mədəniyyət" kateqoriyasıdır. Materialist fəlsəfənin təsiri altında uzun müddət mədəniyyət məsələlərinə lazımi diqqət yetirilməmişdir. Amma halbuki, istər maddi, iqtisadi, istərsə də siyasi proseslərin nə dərəcədə uğurlu getməsi ilk növbədə mədəniyyət sisteminin vəziyyətindən çox asılıdır. Mədəniyyət sistemi güclü olan dövlətdə siyasi, iqtisadi, demoqrafik, ekoloji və s. problemlər də daha uğurla həll olunur. "Azadlıq", "demokratiya" və b.k.

kateqoriyaların, anlayışların lazımi şəkildə dərk olunması üçün "mədəniyyət" kateqoriyasının dərindən təhlilinə böyük ehtiyac vardır. Modern, postmodern dəyərlərin, həyat tərzinin mahiyyətinin öyrənilməsi məhz mədəniyyət barədə təsəvvürlərin dərinləşməsi ilə mümkündür.

9. Fəlsəfənin diqqət mərkəzində olan məsələlərdən biri də din, dini sistemlər məsələsidir. Bu istiqamətdə xüsusi ilə aşağıdakı məsələlərə ilk növbədə diqqət yetirilməlidir: a)dinin fəlsəfi mahiyyəti; b) dünyəvi elmlər və ilahiyyət elmləri arasında münasibət; c) əxlaqi normaların formalaşmasında dinin potensialı, rolu; d) din və cəhalət; e) din və siyasət; k) din və terror, və s.

10. Kainatın, təbiətin ən mühüm mövcudiyyət prinsipi ahəng prinsipidir. Dünyanın vəhdəti, vəhdəti vücud prinsipləri ilə yanaşsaq dövlətin də mövcudiyyəti o zaman daha uğurlu olar ki, orada ahəng prinsiplərinə daha çox əməl olunsun. Ona görə də, milli, müstəqil dövlətin fəlsəfəsində "ahəng" bir kateqoriya kimi ən ciddi diqqət mərkəzində olmalıdır və s.

Milli, müstəqil dövlət kimi dünya arenasına çıxan ölkəmizdə bizim fəlsəfi sistemimiz öz bayrağımızın mahiyyətində də əks olunduğu kimi, şərq, türkçülük, islamçılıq, müasirləşmə məsələlərini diqqət mərkəzində saxlamalı, dünyaya inteqrasiya prosesini özünün tərəqqi prinsipləri əsasında araşdırmalıdır. Bizim fəlsəfəmizin əsas özülləri şərq və qərb fəlsəfəsindən qarşılıqlı bəhrələnmə, dini, xüsusi ilə islam sisteminin fəlsəfi mahiyyətindən istifadə, sistem nəzəriyyəsinin geniş tətbiqi əsasında qurulmalıdır. İdarəetmə, dünyaya inteqrasiya məsələlərində Heydər Əliyev təcrübəsi, nəzəri irsi fəlsəfəmizin diqqət mərkəzində olmalıdır.

Milli, müstəqil dövlətin qarşısında duran ən mühüm vəzifələrdən biri, çoxlarının da qeyd etdiyi kimi, mükəmməl milli ideologiyaya malik olmaqdır. Amma təəsüf ki, indiki zamanda milli ideologiya anlayışı bir sıra siyasətçilər və mütəxəssislər tərəfindən düzgün olaraq izah edilmir və ümumiyyətlə düzgün təsəvvür olunmur. Bəziləri isə milli ideologiya məsələlərinə

diqqət yetirməyi lazımsız hesab edir. Belə münasibətin arxasında həm elmi- fəlsəfi baxımdan yanlışlıq, həm də müəyyən siyasi maraqlar dayanır. Əslində isə milli, müstəqil dövlətdə mükəmməl, aydın təsəvvür olunan milli ideologiyaya olduqca böyük ehtiyac vardır. Sistem nəzəriyyəsi, idarəetmə elmi barədə az çox məlumatı olan hər kəs gözəl bilir ki, hər hansı bir idarə olunan sistemin tərəqqisi üçün onun qarşısında öz missiyasından, təyinatından doğan konkret hədəf – məqsəd olmalı və bu hədəfə optimal olaraq aparan yollar aydın şəkildə müəyyənləşməlidir. İnsanın psixologiyası, mahiyyəti elədir ki, onun hər bir fəaliyyəti bu fəaliyyətdən əvvəl qəbul etdiyi ideyadan çox asılıdır. Hər bir sosial fəaliyyətin, idarəetmənin əsas gücü, enerjisi onun ideyası ilə bağlıdır.

Milli ideologiya ilə bağlı söhbət getdikdə bəzi opponentlər bizim milli ideologiyamızın artıq mövcud olduğunu, bayrağımızın rəngləri ilə təsbit olunduğunu deyirlər. Bir başqaları milli ideologiyamızın klassik müsavatçılıqla müəyyən olunduğunu iddia edirlər. Digərləri isə Heydər Əliyevin çıxışlarında, yürütdüyü siyasətdə milli ideologiya axtarırlar. Doğrudur, bu mənbələrin hər birində milli ideologiyamız üçün olduqca vacib, əhəmiyyətli cəhətlər var. Milli bayrağımız bizim ölkənin inkişaf istiqamətlərini müəyyənləşdirir. Müsavatçılıq türkçülük və islam prinsipləri əsasında ədalət, bərabərlik siyasətini irəli çəkir. Heydər Əliyev fəaliyyəti, siyasəti isə yer üzündə qlobollaşma prosesinin sürətlə inkişaf etdiyi indiki dövrdə ölkənin özünü müdafiəsi, tərəqqisi üçün konkret fəaliyyət mexanizmlərinin qurulması yolunda olduqca mühüm baza yaradır. Bütün bunlar isə bizə daha uğurlu milli ideologiya yaratmağa kömək edir.

Müasir tələblərə cavab verən milli ideologiyanın lazımi şəkildə movcudluğu üçün ən əvvəl aydın milli ideya olmalıdır. Bu ideya elə olmalıdır ki, onun həyata keşirilməsi ilə 1) həm ölkəmiz sürətlə tərəqqi edib qüdrətlənsin, həm də 2) ölkəmiz VYÜS – nin daha da dayanıqlı, güclü olmasına, tərəqqi etməsinə kömək etsin. Bu ideya o vaxt daha güclü, daha yaşarı olacaq ki, onun həyata keçirilməsi həm ölkəmizdə, həm də bütün yer üzündə ahəngin

artmasına istiqamətlənmiş olsun. Yənu bu ideya elə bir ideya olmalıdır ki, onu həyata keçməsi ilə ölkəmizin bütün imkanları, insanları arasında daha çox ahəng yaransın. Bu ahəngin yaranması başqa ölkələrə təzyiq vasitəsi ilə yox, sevgi vasitəsi ilə həyata keçirilsin, başqa öklələrə nümunə olsun. Onlar da öz xilas, tərəqqi yollarını həm də bizim təcrübədə axtarsın. Yer üzü artıq 1000, 100, 50 hətta 20 il bundan qabaqkı yer üzü deyil. Artıq yer üzündə zora, hiyləyə, tamahkarlığa əsaslanan bir çox milli ideyalar iflasa uğramışdır, yaxud uğramaqdadır. İndi qlobollaşma yer üzünə yeni fəaliyyət prinsipləri diktə edir. Doğrudur, hələ də yer üzündə güc silahın əlindədir. Amma artıq bu silahı idarə edən intellekt atılan güllələrin həm də onun özünə dəydiyini başa düşməkdədir. Yer üzü artıq gücü silahda yox, milli potensial əsasında inkişaf etmiş intellektdə axtarmağa məhkumdur. Yer üzü artıq başa düşməkdədir ki, güc məqsəd ola bilməz! Güc məqsədə çatmaq üçün bir vasitədir. Qarşıya qoyulan məqsəd münaqişələrə yox, ahəngə xidmət etməlidir. Məqsədin mahiyyətində qan yox, tərəqqi olmalıdır. Münaqişələrə xidmət edən milli ideyalar yer üzünü qan canağına cevirmişdir. İndi yer üzünə ahəng, tərəqqi gətirəcək ideyalara olduqca böyük ehtiyac var.

Hər bir ölkənin tərəqqisi, möhkəmlənməsi üçün hökmən onun aydın təsəvvür edilən, bütün vətəndaşlar tərəfindən ürəkdən yerinə yetirilən aydın ideyası olmalıdır. Bütün tarix gostərir ki, belə olmadıqda ortaya olduqca boyük problemlər çıxır, dövlətçilik gec-tez ciddi zərbə alır. Buna misal olaraq elə SSRİ – ni götürək. Bu qədər qüdrətli dövlətin aydın ideyası yox idi. Qarşısına bütün dünyada kommunizmin qalib gəlməsi kimi bir mecərrəd, heç kim tərəfindən aydın təsəvvür olunmayan bir ideya qoylmuşdu. Ölkə vətəndaşları da hansı ideyaya qulluq etdiklərini aydın təsəvvür etmirdilər. Kommunist ideologiyası nə qədər də təbliğ olunsa da , bu ideologiyanın xidmət etdiyi ideya aydın deyildi. Uzun illər Moskvada oxumuş, işləmişəm. Yaxından tanıdığım əksər sovet iqtisadçıları, filosofları, sosioloqları hələ 70 – ci illərdən SSRİ – nin dağılacağını həm də bu məsələyə görə proqnozlaşdırırdılar.

Yer üzünün inkişaf tələblərinə, ölkənin mahiyyətinə, missiyasına uyğun olmayan ideyaları əsas tutmaq xalqı güdaza verir. Misal üçün Almaniyanı fəlakətə aparan faşizm ideyası kimi.

Olduqca ulu bir tarixə, böyük etnik, milli potensiala malik olan ölkəmiz ortaya olduqca güclü milli ideya qoymaq üçün böyük imkanlara malikdir. Azərbaycanın, yer üzündə analoqu olmayan unikal bir mədəniyyəti vardır. Bu mədəniyyət sistemi uzun əsrlər boyu yer üzünün ən aparıcı mədəniyyətləri olan turan, iran, qafqaz, atəşpərəstlik, yəhudi, xristian, islam, slavyan, sovet və s. mədəniyyət sistemlərinin təbii yolla, türk mədəniyyəti ətrafında culğalaşması hesabına formalaşmış, ortaya yeni dəyərlər, sosial təsisatlar, inkişaf modelləri qoymuşdur. Bunların hər biri indi əsasən subyektiv təsirlərlə inteqrasiya olunan yer üzü üçün, bir örnək olaraq olduqca əhəmiyyətlidir. Ölkəmizin güclü iqtisdi potensialı, əlverişli coğrafi mövqeyi, çalışqan, daha cox gənclərdən ibarət əhalisi vardır. Ölkəmizin dövlətçiliklə bağlı olduqca mühüm tarixi və müasir təcrübəsi vardır. Hər bir ölkə özünə milli ideya axtaranda təbii ki, öz imkanlarını, potensialını da nəzərə almalıdır. Potensiala uyğun olmayan milli ideya nəinki uğur gətirməz, hətta düzəldilməsi mümkün olmayan problemlər yarada bilər. Misal üçün, biz qarşımıza "ən güclü hərb dövləti olmaq" kimi bir ideya qoya bilmərik. Amma unikal mədəniyyətimizin potensialından doğan elə bir ideyanı ortaya qoya bilərik ki, bu həm öz ölkəmizin, həm də yer üzünün qüdrətlənməsinə kömək etsin, başqalarına da örnək olsun.

İndiki zamanda milli ideya axtarışları əsasən milli, dini, demokratik, güc, iqtisadi, siyasi, mədəni və s. dəyərlər ətrafında aparılır. Bütün tarixi proseslər, indi sürətlə gedən qlobollaşma prosesləri gostərir ki, bu yanaşmaların hamısı bir tərəfli yanaşmadır. Diqqətlə fikir versək, bir hədəf, məqsəd kimi ortaya qoyulan bu ideyalar əslində məqsəd yox, məqsədə çatmaq üçün vasitələrdir. İndi biz bu yanaşmaların hansı birinəsə ustünlük vürib o istiqamətdə milli ideya axtarışları aparsaq nəinki uğur qazanmayacağıq, hətta tarixin indiki axarında daha cox problemlərlə üzləşəcəyik. Bir çox ideyalar ənənəvi anlamında

yox, tamamilə yeni anlamda nəzərdən keşirilməlidir. Məsələn, ölkəmizdə bəziləri tərəfindən ortaya atılan "turançılıq" ideyası əvvəlki, ənənəvi anlamında təhlukəlidir. "Türkçülük" ideyası, siyasi, inzibati mənada, "türkün türkdən başqa dostu yoxdur!" çağrışı ilə təhlükəlidir. "İslamçılıq" ideyası ənənəvi, indiki islam fanatizmi daxilində təhlükəlidir. Amma digər tərəfdən, bu ideyalara yer üzünün inkişafı məntiqi ilə baxdıqda daha aydın, daha konkret təsəvvür yaranır. Yer üzü bir sistemdir və təbii ki, bu sistemin tərəqqisi üçün ən əvvəl onun elementləri və altsistemləri tərəqqi etməlidir ki, bu da öz növbəsində yer üzünün tərəqqisinə səbəb olsun. Yer üzü sisteminin elementləri mövcud ölkələrdirsə, altsistemləri bu elementlərin tərəqqisinə imkan verən, mühit yaradan, bununla yer üzünün ahənginə xidmət edən amillərin qarşılıqlı əlaqədə yaratdıqları birliklərdir. Bu mənada türkçülük artıq yeni anlamda təsəvvür edilməlidir- yəni türkçülük ideyası dili bir, tarixi bir xalqları elə şəkildə birləşdirməlidir ki, onların hər biri daha yüksək şəkildə tərəqqi etməklə, qarşılıqlı olaraq yer üzünün tərəqqisinə daha çox kömək edə bilsinlər. "İslamçılıq" ideyası da bunun kimi. Mədəniyyətləri uzun əsrlər boyu islamçılıq prinsipləri əsasında formalaşmış xalqların islamdan üz döndərməsi onların mənəviyyat, mədəniyyət sistemlərinin aşınmasına gətirər. Əksinə, cəhaləti bir yana atıb, yer üzünə ahəng gətirməyə kömək edən islamı inkişaf etdirməklə həm ölkəmizin tərəqqisində daha çox uğurlar qazana bilərik, həm də yer üzünün tərəqqisinə kömək edə bilərik.

İndi "milli dəyərlər", "qüdrətli dövlət" ideyaları daha çox yayılmışdır. Amma yer üzünü vahid sistem halına gətirməkdə olan qlobollaşma bu anlayışlara da ənənəvi mənada yox, yenidən baxmağı tələb edir. Ənənəvi olaraq bu anlayışlar "yer üzü və biz" modelinə, prinsipinə uyğun anlaşılırdı. Yəni, "biz bir millət kimi daha üstün mövqe tutmalıyıq", "Biz bir dövlət olaraq daha qüdrətli olmalıyıq" və s. Tarix, qlobollaşma onu göstərdi ki, bu ideyalar öz ölkəsinə, xalqına yalnız qısa bir zaman kəsiyində uğur gətirə bilir. Vahid sistem, orqanizm olan yer üzündə daha məntiqi, davamlı olacaq inkişaf prinsipi "yer üzü ilə birlikdə biz"

modeli olmalıdır. Bu modelin kosmopolitizmə heç bir dəxli yoxdur. Bütün orqanizm sağlam olanda onun hər bir orqanı da sağlam olur. Hər bir dövlətin əsas borcu yer üzü orqanizminin bir orqanı olaraq ən əvvəl özünün sağlam olmasına calışmasıdır. Amma elə çalışmaq ki, bu sağlamlıq, bu güc, bütün yür üzünün sağlamlaşmasına, güclənməsinə kömək etsin. Öz ölkəsinin sağlamlığını, möhkəmliyini, əhali keyfiyyətini – ahəngini korlamaq ümumiyyətlə yer üzünün ahənginə zərbə vurmaqdır. Beləliklə, milli ideya axtarışlarında daha universal olan yanaşmaya olduqca böyük ehtiyac vardır.

Fikrimcə, hər bir ölkənin milli ideyası onun tərəqqisi ilə bağlı olmalıdır. Amma əvvəlcə bu tərəqqinin mahiyyəti aydınlaşmalıdır. Mən 2008 – ci ildə nəşr olunmuş "Sosial idarəetmənin fəlsəfi, sosial problemləri(Ahəngyol elminə giriş)" adlı monoqrafiyamda bu məsələlər geniş şərh etməyə çalışmışam. Yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, hər bir sosial sistem, o cümlədən ölkə o vaxt tərəqqi edir ki, orada bu üç şərt qarşılıqlı olaraq yerinə yetir: 1) əhali get gedə fiziki olaraq daha da sağlamlaşır; 2) əhali arasında mənəvi zənginləşmə prosesi gedir; 3) əhalinin hər bir üzvündə öz əməyinə yaradıcı münasibət artmağa başlayır. Ölkənin mədəniyyəti, iqtisadiyyatı, siyasəti, hərbi gücü, əhali potensialı və s. bu üç şərtin qarşılıqlı olaraq yerinə yetirilməsinə xidmət etməlidir. Bu üç şərt qarşılıqlı olaraq yerinə yetdikdə ölkə əhalisinin keyfiyyəti artır. Əhalinin keyfiyyəti artdiqca isə o öz potensialını daha ahəngdar şəkildə ortaya qoya bilir. Elə bir aqreqat yaranır ki, o xalqın tarixi, mədəni köklərinin potensialı bütün insanlıq üçün faydalı şəkildə uzə çıxarır. Dövlət öz fəaliyyətini elə qurmalıdır ki, həm ölkənin daxilində tərəqqi, ahəng yarada bilsin, həm də bu fəaliyyət VYÜS – də tərəqqinin, ahəngin yaranmasına kömək etsin.

Təəsüf ki, indi yer üzü hələ mübarizə, dağıtmaq, qan meydanıdır. Belə bir tarixi şəraitdə biz də mübarizə aparmağa məhkumuq. Amma bu mübarizədə bizim ən güclü silahımız milli potensialımızı üzə cıxara biləcək milli ideyamız, bu ideyanı həyata keçirmək ücün dərin elmi əsaslarla işlənmiş milli

ideologiyamız ola bilər. Belə bir ideologiya iqtisadiyyatımızın da, hərbi gücümüzün də, mədəniyyətimizin də, siyasətimizin də xeyli güclənməsinə kömək edə bilər. Bu ideologiya bizə Qarabağı, digər tarixi torpaqlarımızı azad etmək zərurətini bir daha, dərindən duymağa kömək edər.

Müzakirə üçün mən milli ideyamızı "Yer üzünün tərəqqisinə kömək edəcək tərəqqimiz üçün imkanlar uğrunda mübarizə!" kimi təklif edərdim.

Bu ideya, türkçülüyümüzün, islamçılığımızın, müasirliyimizin içində hansı fəaliyyət mexanizmlərini seçməyimizi dəqiqləşdirməyə mühüm kömək edə bilər.

Bu ideyanı həyata keçirmək üçün yaradacağımız milli ideologiyamızn ciddi elmi, mənəvi, fəlsəfi bazası vardır. Bu baza bizim türkçülük, islamşılıq potensialımızın, muasir dünyanın ritmini tutmaq eşqimizin, folklorumuzun, muğamımızın, xalçamızın, Nizami, Nəsimi, Fizuli kimi kimi şairlərimizin, Sührəverdi kimi filosoflarımızın, İ. Qaspıralı, Ə. Hüseynzadə, Ə. Ağaoğlu kimi mütəfəkkirlərimizin, Şah İsmayıl, M. Rəsulzadə, H. Əliyev kimi siyasətçilərimizin, xalqımızın bir çox başqa övladlarının idrakı, fəaliyyəti ilə formalaşmışdır.

Rauf MƏMMƏDOV

AZƏRBAYCANDA FƏLSƏFƏNİN İNKİŞAFI İLƏ BAĞLI DÜŞÜNCƏLƏR

Bu gün ictimai elmlər, xüsusilə fəlsəfə sahəsində müşahidə olunan durğunluq, yanlız Azərbaycan üçün deyil, bütün postsovet ölkələrinə və müasir dünyaya xas olan bir haldır. Hamıya məlum olduğu kimi, bunun da əsas səbəbi, sovet ittifaqında fəlsəfənin əsasən sovet ideologiyasının elmi təməli rolunu oynaması ilə bağlı idisə, Avropada mövcud sistemin təməlində dayanan fəlsəfə ilə əlaqədar olmuşdur. Bu gün artıq mövcud sistemlərin bəşəriyyətə gətirdikləri ekoloji və insan krizisi problemləri, bu sistemlərin təməlində dayanan fəlsəfənin yanlış olduğunu ortaya qoydu. Bu gün dünyada yaranan problemlərə heç bir fəlsəfə cavab tapa bilmir. Lakin bu hal, fəlsəfənin süqutu kimi qəbul oluna bilərmi?! Əlbəttə ki yox!

Fəlsəfə zamanla ayaqlaşmalı və onu qabaqlamalıdır. Lakin zaman və hadisələr elə sürətlə dəyişir ki, onların fəlsəfi mahiyətini anlamaq imkanı qalmır. Fəlsəfə bunun üçün «əbədiyyət nöqtəsini» tapmalıdır. Köhnə idrak mexanizmi ilə müasir hadisələri qavramaq isə mümkün deyildir. İnsana cəmiyyətdə tələblərə cavab verən istehsal cihazı kimi baxan kapitalizm dəyərləri, azad düşüncəni yaşamaq uğrunda olan mübarizə yolunda məhdudlaşdırır və insanı ya ölüm, ya da fəlsəfə seçimi dilemması arasında qoyur. Lakin fəlsəfə ölümü deyil, «olum»u seçmək üçün, mübariz və cəsarətli olmalıdır.

Bu gün biz ictimai elmlər sahəsində, xüsusilə fəlsəfədə avropasentrizm xülyasından və təqlidçilikdən azad olmalıyıq. Marksizm təlimi XX əsrdə Azərbaycanda böyük bir nəslin fəlsəfi düşüncəsinin, onun ədəbiyyat və incəsənətinin istiqamətini müəyyənləşdirmişdir. Lakin bizdə bu günə qədər marksizm təliminin elmi-tənqidi ilə bağlı fundamental bir iş ortaya qoyulmamışdır. Bir çox fəlsəfə müəllimləri hələ də «fəlsəfənin əsasları» fənnində marksizm ideyalarını tələbələrə təqlid edirlər.

Lakin XX əsrin böyük filosoflarından olan Karl Popper «açıq cəmiyyət» nəzəriyyəsini məhz Platonun və Marksın sosial təlimlərinin elmi-tənqidi üzərində tədqiq etmişdir. Biz indi marksizmdən imtina edərək, özümüzə «yeni Marksları» yəni K.Popper, K.Yaspers kimi filosofları «büt» seçməməli və onları yenidən təlqin etməməliyik. Qərb filosoflarının əsərləri ilə birbaşa tanış olmalı və onlara elmi-tənqidi şəkildə yanaşmağı bacarmalıyıq. Bunun üçün təbii ki, özümüzün fəlsəfi mövqeyimizi müəyyənləşdirməliyik. Azərbaycanla müasir fəlsəfənin birinci vəzifəsi fəlsəfi mövqeyin elmi dünyagörüşü səviyyəsində konkretləşdirməsindən ibarət olmalıdır.

Bu gün hər birimiz üçün ən böyük sosial fenomen Azərbaycan dövləti və onun qloballaşma şəraitində təhlükəsizliyini, inkişafını təmin edən azərbaycançılıq milli ideyasıdır. Bu ideyanın sistemli elmi konsepsiya şəklində hazırlanmasını fəlsəfədən başqa hansı nəzəri bilik sahəsi öz üzərinə götürə bilər? Fəlsəfə də, yeni elmi təşkilatlanma səviyyəsində ictimai elmlərin əlaqələndirici funksiyasını həyata keçirə bilməsə, nə qədər bu işin öhdəsindən gələ bilər? Bu məsələlər elm sahəsinin daha operativ və innovasiyalı idarəetmə təməli üzərində təşkilatlanmasını zəruriləşdirir.

Azərbaycançılıq milli ideyasının əsas istiqamətləri bir-biri ilə üzvi şəkildə bağlı olan islam, türkçülük və müasir elmi-texniki inkişafdır. Bizim fəlsəfi mövqeyimizi formalaşdıran bu əsas istiqamətlər azərbaycançılıq ideyasında vəhdət tapır. Məsələn, biz milli fəlsəfə tariximizi öyrənməklə, orta əsrlərdə formalaşan islam fəlsəfəsi irsini öyrənmiş oluruq. Çünki, islam fəlsəfəsi, tarixdə milli məfkurənin özünü müəyyənləşdirmişdir. Türkçülük isə orta əsrlərdə etnik bir anlayış kimi deyil, ümmətçilik anlayışına yaxınlaşan superetnik bir anlayışa çevrilmişdir. Bu baxımdan azərbaycançılıq ideyası, avropa millətçiliyi ilə islam ümmətçiliyi arasında formalaşan, Şərq və Qərbi, din və elmi özündə birləşdirən ümumbəşəri bir sosial modelə çevrilmişdir. Bu modelin elmi-fəlsəfi əsaslarına həsr olunan ciddi tədqiqat işlərinin aparılmasına böyük ehtiyac vardır.

Digər dəqiq elm sahələrindən fərqli olaraq fəlsəfədə və bir çox ictimai elm sahələrində millilik mümkün və vacibdir. Çünki hər bir fəlsəfə mövcud mədəniyyətə zamanında olan refleksdən meydana çıxır. Hər bir mədəniyyət canlı bir fenomen və ya sistem kimi, özünü qorumağa və yaşatmağa can atır. Əslində qorunan və yaşadılan hər bir mədəniyyətin təməlində dayanan fəlsəfədir. Bu fəlsəfə özünü milli fəlsəfi təfəkkürdə yəni milli dildə gerçəkləşdirir. Bundan məhrum olan mədəniyyətlər bir sosial sistem kimi öz mövcudiyyətini də itirirlər. Biz bu gün əsrlərdən gələn fəlsəfi irsimizi qismən itirsəkdə, fəlsəfi təfəkkürümüzü daşıyan milli dilimizi qoruyub saxlaya bilmişik. Məhz bu dilin varlığında gizlənən fəlsəfi təfəkkür üzərində milli və ümumbəşəri fəlsəfəmizi yarada bilərik. Bunun üçün hərtərəfli şəkildə bir çox tədbirlərin, işlərin görülməsi vacibdir.

Azərbaycan fikir tarixi əsrlərlə formalaşan zəngin fəlsəfi irsə malikdir. Azərbaycan xalqının fəlsəfi irsi qədim türkçülük dünyagörüşündən, orta əsr islam fəlsəfəsi və islam fəlsəfi təfəkküründən qaynaqlanır. XX əsrdə bizi bu irsdən ayırmaq üçün çox böyük işlər görülmüşdür. Bunun nəticəsi olaraq, müasir nəsil klassik irsə yad və əhəmiyyətsiz bir şey kimi baxır. İctimai elmlərin, xüsusilə fəlsəfənin üzərinə bu irsi bərpa etmək uğrunda çox böyük vəzifələr dayanır. Birinci növbədə, ictimai elmlər sahəsində bir çox tədqiqat işlərinin irsimizin bərpası işi uğrunda səfərbər olması vacibdir. Azərbaycanın tarix, mədəniyyət və fəlsəfi düşüncəsi ilə bağlı bütün orta əsr yazılı mənbələrinin ələ gətirilərək tərcümə olunması və onlara filoloji, tarixi şərhlərin verilməsi Azərbaycanda ictimai elmlər sahəsində, ümumiyyətlə mədəni inkişaf sahəsində dirçəlişin birinci mərhələsi hesab oluna bilər. Məhz bu əsərlər və onları faktiki materialları üzərində fəlsəfi irsin bərpa olunması ilə, ikinci mərhələnin başlanğıcını qoymaq olar. Çünki biz Avropa və rus tədqiqatçılarının bizim irsimiz barədə yazdıqları əsərləri oxumaqla, qaldığımız yerdən bir addım önə gedə bilməyəcəyik. Qədim dövrlərdən gələn fəlsəfi irsimizi birbaşa tədqiq edərək, müasir dövr üçün aktual olan məsələləri üzə çıxarmalı və onları müasir dövrün tələblərinə

uyğun şəkildə modernləşdirilmə yollarını ortaya qoymalıyıq. Biz fəlsəfi təfəkkürümüzün əsasən təsəvvüf fəlsəfəsindən qaynaqlandığını nəzərə alsaq, təsəvvüf fəlsəfəsinin daha dərindən öyrənilməsinə xüsusi diqqət yetirməliyik. Bu məsələlərin həllində Müsəlman şərq ölkələrinin, Türkiyənin elm adamları və elmi təşkilatları ilə geniş əlaqələr qurmalı və birgə beynəlxalq elmi təşkilatlar yaratmalıyıq. Bu əməkdaşlıq alternativ fəlsəfi sistemlərin ortaya çıxmasına şərait yaradar. Türk dünyasının fəlsəfi araşdırmalar mərkəzinin yaradılması təşəbbüsü ilə çıxış edən prof. S. Xəlilov («Türk Eli» jurnalı №5. 2009. s. 20-22) bu sahədə səmərəli işlər aparır. Həqiqətən, Türkiyədə orta əsr islam fəlsəfəsi mənbələrinin və müasir qərb filosoflarının əsərlərinin kütləvi şəkildə türk dilinə tərcümə edilməsi faktını nəzərə alsaq, bunun bizim üçün nə qədər əhəmiyyəli olduğunu anlayarıq. Çünki artıq yeni nəsil əvvəlki nəsildən fərqli olaraq, daha çox türk dilində olan materiallardan sərbəst istifadə edir. Bu inteqrasiya, fəlsəfi irsin bərpa olunmasına, milli fəlsəfi təfəkkürün inkişafına və regional fəlsəfi məktəblərin formalaşmasına təkan verər. Məhz böyük və yeni milli fəlsəfi ideyalar, böyük sosial sistemlərin formalaşmasına şərait yaradır.

Bu gün bir çox fəlsəfə müəllimləri fəlsəfə dərslərini ateizm təlimi üzərində qururlar. Bu ilk növbədə milli-mənəvi fəlsəfi irsimizə, dövlətçilik ideyalarımıza zidd olduğu kimi, eyni zamanda da əksər tələbələr tərəfindən fəlsəfəyə ikrah hissinin artmasına, fəlsəfənin ateizm ilə eyniləşdirilməsinə şərait yaradır. Belə bir şəraitdə fəlsəfi təfəkkürün inkişafından söhbət gedə bilməz. Buna görə də, fəlsəfi tədqiqatların nəticələri uyğunlaşdırılmış, sadələşdirilmiş, ümumiləşdirilmiş formada orta məktəb dərsliklərinə salınmalıdır. Şagirdlərdə fəlsəfi bilikləri öyrətmək deyil, fəlsəfi düşüncə tərzini inkişaf etdirmək lazımdır. Bunun üçün ilk növbədə, fəlsəfə dili xalqın dilinə enməli, yunan-latın mənşəli terminlərdən uzuqlaşmalıdır. Çünki fəlsəfə dəqiq elmlərdən fərqli olaraq, bir o qədər də terminologiyaya ehtiyac duymur. Fəlsəfədə heç bədii cümlələr də o qədər böyük əhəmiyyət kəsb etmir. Fəlsəfə üçün əsas məsələ, ideyanın olduğu

kimi çatdırılmasıdır. Bunun üçün xalq müdrikliyinin və milli dilin imkanların geniş istifadə etmək lazımdır. Çünki fəlsəfi təfəkkürün inkişafı, milli dilin fəlsəfələşməsinə, dilin fəlsəfələşməsi isə, təfəkkürün fəlsəfələşməsinə bağlıdır.

Bu gün fəlsəfə adi oxucu üçün cansıxıcı olmamalıdır. Onu heç kim oxumayandan sonra, o kimə lazımdır? Azərbaycan xalqının fəlsəfi düşüncəsi xalq yaradıcılığında, atalar sözlərində, milli klassik ədəbiyyatımızda inkişaf etmişdir. Artıq əhalisinin böyük bir hissəsinin savadlı olduğunu nəzərə alsaq, milli birlik ideyası ətrafında xalq fəlsəfəsinin milli fəlsəfə səviyyəsinə qaldırılması zamanı gəlmişdir. Bunun üçün fəlsəfə milli-mənəvi irsə söykənməklə yanaşı, həmçinin müasir gerçəklikdən çıxış etməlidir. Yəni tədris sahəsində müasir sosial-mədəni fenomenlər fəlsəfi obyekt kimi götürülməli, induktiv yolla onların mənşə və səbəbləri üzə çıxarılmalıdır. Burada yaradıcı, tənqidi və analitik təfəkkürün inkişafına, sistemli-əlaqələndirici biliyin formalaşmasına maksimum şərait yaradılmalıdır. Buna görə Avropada olduğu kimi, ali məktəblərdə praktik fəlsəfənin, ixtisas fəlsəfəsinin, elmi metodologiyanın öyrənilməsinə, orta məktəblərdə isə «fəlsəfənin əsasları» fənninin sərbəst fəlsəfi düşüncənin inkişafını təmin etməsinə və tərbiyəvi etik dəyərlərin uyğunlaşdırılmış şəkildə tədrisinə ehtiyac vardır. Bu baxımdan fəlsəfə fənninin test üsulu ilə qiymətləndirilməsi, bir çox məhdudiyyətlər yaradır. Fəlsəfə fənnindən tələbələrin qiymətləndirilməsi də müəllimlərdən tələbələrə qarşı böyük yaradıcı münasibət tələb edir. Gələcəkdə tələbə və şagirdlərin fəlsəfəyə meylini artıran daha orijinal qiymətləndirmə üsullarını düşünmək olar.

Müasir dünyada fəlsəfəyə böyük ehtiyacın olduğunu təsdiq edən amillərdən biri də uşaq fəlsəfəsinin yaradılmasıdır. Artıq bir çox avropa ölkələrində, həmçinin qonşu İranda uşaq fəlsəfəsi ilə bağlı layihələr ortaya qoyulmuşdur. Yeni nəslin mənəvi təkamülü planetin gələcəyinin qorunması deməkdir. Əks təqdirdə planetin gələcəyi sual altında qalacaqdır. Bu baxımdan uzaqgörən insanlar uşaqlara insan fəlsəfəsinin öyrədilməsini zəruri bilirlər.

II BÖLMƏ

Гасан КУЛИЕВ

К МЕТОДОЛОГИИ ПОИСКА АРХЕТИПИЧНОГО КАВКАЗА

Распад Союза стал своеобразной точкой отсчета новейшей истории Кавказа, в которой заметную роль играли социокультурные и геополитические факторы, являющиеся инвариантными параметрами кавказской парадигмы существования.

Своеобразие Кавказа предопределялось географической его локализацией, благодаря этому регион вовлекался во все цивилизационные и религиозные мировые потоки. Именно это ландшафтное обстоятельство сыграло важную роль в формировании гетерогенного социокультурного кавказского пространства, которое провоцирует сознание на поиск архетипично целостного Кавказа.

Традиционное представление о Кавказе складывалось на почве взаимовлияния двух процессов, проистекающих из локализационной специфики региона: с одной стороны, многомерный ландшафт содействовал зарождению различных этнокультур, с другой стороны, этот же фактор подобно очень сильному "магнитному полю" притягивал в данное культурное пространство различные цивилизационные и религиозные потоки. В результате синтеза указанных потоков Кавказ со временем превратился в особое (в популистской лексике "уникальное") социокультурное пространство с такими специфичными чертами как гетерогенность и многомерность.

Именно это многообразие задает проблему поиска "субстанциональной основы", которая могла бы оправдать как использование понятия "единый, целостный Кавказ", так и поиск архетипичного Кавказа как реального феномена. Не случайно, большинство исследований начинается, как правило, с

фиксации своеобразия кавказского многообразия и на этом фоне априори вводится представление о целостном Кавказе. Так, в частности, поступает и Гаджиев К.С. Он говорит о кавказском культурно-историческом единстве, для которого характерно существование множества взаимосвязанных и порою противоречивых (вплоть до конфликтности) субкультур и, по его мнению, "именно этим и обусловлено превосходство конфликтного, центробежного, дезинтеграционного начала над началами консенсуса и интеграции" (**1, с. 41**) в лоне нашей культуры. Мы не будем пока анализировать уместность и обоснованность включения термина "кавказское единство" в понятийный аппарат кавказоведения. Здесь же отметим, что представление о Кавказе, нагруженное пакетом негативных по смыслу терминов (конфликтность, центробежность, дезинтеграционность), находит широкое понимание со стороны ученых и благодаря этому Кавказ чаще функционирует как концепт, означающий особую кризисную зону (известный кавказовед Величко называл наш регион "не имеющим периодов мира").

В кавказоведении сложилась устойчивая традиция оперирования иллюзорными представлениями, характеризующими архетипичное своеобразие кавказской ментальности, благодаря которому традиционные "кавказцы" представляют свой край как уникальный источник многообразия (аналог "рога изобилия"); можно даже сказать, что такое архетипичное представление задает особый алгоритм кавказского существования, которое отмечено "проклятием избыточности". Все типичные кавказцы являются заложниками мифологемы уникальной избыточности - в их архетипичную судьбу вложен своеобразный "комплекс избыточности", который в имплицитно свернутой форме вписан в их подсознание. Поэтому они не только спонтанно и инстинктивно воспринимают всякое проявление "кавказства" сквозь архетипичный алгоритм избыточности, но и продуцируют в избытке иллюзии. Таким образом, они по ментальности тотально "всеяд-

ны" на иллюзии и благодаря комплексу избыточности чрезмерно эгоцентричны. В архетипичном их поведении явно проступает избыточное самодовольство, которое может быть воспринято иной культурой как кавказский шовинизм. Конкретным проявлением этого феномена можно считать и их чрезмерно избыточную веру в кавказскую исключительность, в реальность целостной кавказской цивилизации.

С проявлениями комплекса избыточности тесно связан и парадокс кавказского самосознания - одновременное "совмещение" полярных тенденций – признание явного доминирования дезинтеграции, дивергенции и вера в реальность единого Кавказа. Между тем в контексте проблематики реальности данные тенденции нельзя считать равнозначными. Так, вера в единство относится к категории иллюзорной реальности и она не может соотноситься с типом "расширяющейся" реальности, поскольку формируется в ходе фрагментации этнопространства Кавказа на множество самоопределяющихся популяций. Причем эта дезинтеграция сопровождается рождением системы избыточных межтрайбовых отношений, провоцирующих вполне реальные противоречия и конфликты. Такая общинная избыточность превращает данный регион в коллапсирующее пространство, в котором постоянно возникают новые зоны риска, что, в свою очередь, сильно затрудняет упорядочение кавказского существования в рамках парадигмы единства. Построение такой парадигмы является необходимым условием успешной реализации стратегии поиска архетипичного Кавказа (единого, целостного феномена). Отсутствием такой парадигмы (методологии) можно объяснить и сохранение проблематичности - неопределенности в понимании имманентной сущности аутентичного Кавказа; одни исследователи рассматривают Кавказ как нечто "единое и целостное", а другие предпочитают квалифицировать это как разновидность иллюзии.

Необходимо отметить, что большинство кавказоведов обычно не озадачивают себя методологией обоснования своей по-

зиции, а довольствуются, как правило, принятием не очень обоснованных аксиоматических утверждений. В этом плане примечательна позиция З. Жвания: "Кавказское единство - не только политическая концепция. Фактически Кавказ - это разнообразный и в то же время гомогенный мир, феномен, формировавшийся на протяжении веков и тысячелетий, в котором существуют четко определенные аутентичные социальные и культурные институты. Это дает основание говорить о феномене единой кавказской цивилизации. Ее создатели - кавказские народы – несмотря на религиозные и этнические различия, объединены общими ценностями и ментальностью" (**2, с.56**). Как видно, при таком подходе не оставляется место для развертывания научной дискуссии, все акценты расставлены столь четко, что складывается впечатление о полной разработанности темы. По сути, проблема "целостности Кавказа" не решается, а категорично навязывается. Аналогичным образом поступают и другие сторонники идеи единого Кавказа. В качестве примера такого подхода можно сослаться и на аргументацию В. Асатиани: "Мы, кавказские народы, являемся одной целостностью - исторически и геополитически, мы, в сущности, родственные народы по психофизическому складу, "кавказскому характеру", внешности, темпераменту, нравственным идеалам" (**2, с.56**).

Некоторые исследователи, осознавая некорректность аксиоматического решения проблемы единства, пытаются дистанцироваться от такой методологии и проецировать ее на плоскость поиска и разработки строго научных процедур обоснования. Некоторые исследователи полагают, что исходя из определенных критериев можно рассматривать Кавказ как своеобразный социокультурный феномен и для адекватного постижения его единства правомерно использовать системы понятий "единая культура и единое культурное пространство", а также "гомогенные и гетерогенные культуры". С помощью таких представлений можно будет сформировать новые концепты "единый и целостный" для отражения специ-

фичных черт кавказского "гетерогенного культурного пространстве". Анализируя обстоятельно аргументы сторонников идеи кавказской целостности, Н. Чиковани приходит к выводу, что: "Идея достижения единства Кавказа (или хотя бы одной из его частей) существует и скорее всего может существовать как идеал, к которому стремятся кавказские народы. Но достаточно даже беглого взгляда на историю, особенно на почти 10 последних столетий, чтобы убедиться в беспочвенности рассуждений о наличии такого единства и гармонии интересов... Поэтому представление Кавказа как политической или культурной целостности относится больше к сфере мечты или иллюзорного желания, нежели к исторической или современной реальности" (**2, с.63**).

Изложенный вывод отвечает и нашему пониманию ситуации, которая сложилась в рассматриваемой области кавказоведения. На самом деле корректный научный анализ осознаваемой истории Кавказа не дает основания при адекватном описании реальных его состояний использовать семантически близкие термины "единый, целостный, неделимый". Представление о целостном Кавказе не так легко вывести из обобщения наблюдений, поэтому оно чаще постулируется как теоретическая фикция, использование которой может удовлетворить личные творческие амбиции. Данная фикция не имеет непосредственного отношения к подлинному Кавказу, но она органично вписывается в список популярных иллюзорных концептов, циркулирующих в кавказоведении. Надо также отметить, что авторы концепции "целостный Кавказ", зачастую игнорируют общепринятые представления системного подхода, и это обстоятельство не позволяет им найти продуктивную методологию поиска архетипичного Кавказа. Ведь именно в теории систем всесторонне анализируется критерий целостности и к тому же она вводит в науку широкий набор средств для анализа целостных феноменов.

Начнем со ссылки на мнение автора теории систем Людвига фон Берталанфи, который рассматривал ее как "общую науку

о целостности" и тем самым особо подчеркивал проблематичный характер проецирования идеи целостности на объект исследования. На самом деле содержание системного анализа трудно представить без всесторонней разработки проблем целостности. По существу в общей теории систем понятия "целостность и система" работают как семантически близкие представления; констатация системного статуса объекта предполагает его целостность и, наоборот, целостность объекта означает и его принадлежность к системному классу, Именно такое понимание дает А. Баму: "система предполагает единство и целостность определенного рода, благодаря чему ее части связываются друг с другом" (**3, с.134**). Одним словом, теория систем признает важность всестороннего анализа феномена целостности и она подчеркивает необходимость разработки особых процедур изучения объектов, включаемых контекстом исследования в класс целостных систем. Анализируя подробно круг важных проблем теории систем, В.Н. Садовский обращает внимание на парадокс целостности: "Решение задачи описания данной системы как некоторой целостности возможно лишь при наличии решения задачи "целостного" разбиения данной системы на части, а решение задачи "целостного" разбиения данной системы на части возможно лишь при наличии решения задачи описания данной системы как некоторой целостности (**3, с.136**). Следует также сказать, что данный парадокс в виртуальной форме присутствовал и в диалектической антиномии части и целого, что выявил в свое время Шеллинг: "Поскольку идея целого может быть показана лишь путем
своего раскрытия в частях, а с другой стороны, отдельные части возможны лишь благодаря идее целого, то ясно, что здесь имеется противоречие" (**4, с. 388**).

Из проведенного анализа проблематики целостности можно сделать вывод, что для признания обоснованности использования терминов "единый, целостный" в приложении к кавказской проблематике, следует провести обстоятельное си-

стемное исследование феномена "кавказства" с соблюдением ряда процедур - постулирование системности и разбиение целостного объекта на системные его части, обоснование его принадлежности к тому или иному типу системности и, соответственно, целостности и т.д. Лишь на основе таких процедур можно определить системный статус объекта (Кавказа) и тем самым его целостности; в противном случае неизбежны противоречия и парадоксы. Именно этот момент подчеркивает К. Поппер: "Я критикую "холистический критерий целостности", показывая, что этому критерию (целое больше простой суммы своих частей) не удовлетворяет даже излюбленные самими холистами примеры "нецелого", например, "простая куча камней". Это вовсе не означает, что я отрицаю существование целостностей. Я только против поверхностного характера большинства холистских теорий" (**5, с. 500**). Приведенный аргумент можно направить и против тех, кто многомерно-гетерогенную "кучу кавказских этносов" представляют как неопровержимое свидетельство наличия "единого целостного Кавказа". Несомненно, что такие исследователи в основном руководствуются не (или вне) системной методологией, которая не позволяет отличить спонтанную "кучу камней" от хотя бы эстетически целостного феномена. Так, при определенных условиях, вытекающих из контекста исследования или творческой деятельности, можно и "простую кучу камней" представить как целостный объект, если, например, речь идет о поиске или построении эстетической композиции с использованием каменных горок (можно сослаться на дзенские вариации "сухого сада" или европейские концепции аранжировки садов каменными композициями). Поэтому в случае оперирования представлениями из семантического ряда "единый, единство, целостность, неделимость" в приложении к постижению сущности архетипичного Кавказа, следует принять к сведению хотя бы некоторые нормы системного анализа. Это важно в том плане, что современное кавказоведение продолжает подчеркивать акту-

альность и значимость изучения темы "единый Кавказ" для решения пакета серьезных научных вопросов (**6**).

В последние годы в кавказоведение ощущается заметный рост интереса к таким исследовательским направлениям, которые ориентированы на освоение сущности менталитета кавказских народов как условия построения единого менталитета всех кавказцев. Не удивительно, что существующие в этой сфере познания некорректности и заблуждения (пример с иллюзиями единства и целостности) могут оказать негативное влияние и на адекватное постижение менталитета.

В большинстве работ, посвященных анализу данной проблемы, подразумевается явная или косвенная апелляция к идее целостности Кавказа. В этом плане можно сослаться на мнение А. Дашдамирова: "Ментальность каждого кавказского народа, открытая плюралистическим влияниям окружающего мира, впитала в себя некоторые общие, идущие из глубины веков черты культуры, представления, социальные и моральные ценности" (**7, с.60**).

Из приведенного тезиса можно легко вычленить его инвариантное идейное содержание (лейтмотив), также предполагающий наличие некоей единой культуры Кавказа, которую автор локализует в архаичном, доисторическом прошлом. Бесспорно, что автор имеет право на построение воображаемого кавказского мира, если этого требует от него контекст исследования или творческий замысел. Можно утверждать, что автор полагает, что некоторые инвариантные общие черты архаичной "прото или пракультуры Кавказа" могут наличествовать в свернутых архетипичных формах в менталитетах современных кавказских народов. Иными словами, мнение автора можно переформулировать в такую форму, которая позволит более четко акцентировать внимание именно на освоение имманентных черт кавказской пракультуры: "ментальность каждого кавказского народа впитала в себя некоторые черты культуры, идущей из глубины веков". Данный тезис явно плодотворен, поскольку он явно ориентирует

наше сознание на освоение архетипичного Кавказа. Но прежде чем продолжить анализ данного тезиса, совершим экскурс в сферу голографической методологии, которая, по нашему мнению, может оказаться плодотворной в решении сформулированной задачи.

Голографическая методология (мировоззрение) включает в себя синтез идей Прибрама о голограммной сущности мозга и, в частности, механизмов работы памяти, а также идеи Д. Бома об иерархии уровней реальностей и единстве импликативной и экспликативной матриц порядка. Синтез указанных теорий позволяет построить радикально новую картину мира, в которой человеческий мозг - представляется в качестве голограмма, то есть в виде свернутой

голографической вселенной (**8, с. 69**). При таком подходе сознание (мозг) интерпретируется как вместилище объективной реальности в импликативной форме, в свою очередь материальная вселенная представляется в своей основе как некая система по аналогии с монадой Лейбница или антропной гипотезой.

Такова природа глубинной взаимосвязи, существующей между всеми вещами в голографической вселенной. Представление о голограмме привносит в наше мировоззрение некоторые когнитивные новации, связанные с более углубленным пониманием диалектики части и целого, а также проблематичной природы реальности.

Прежде всего, необходимо отметить своеобразие проявления целостности голографического объекта, заключающееся в том, что он не подвержен обычной процедуре разложения на части - всякое "деление" голограммы лишь целиком воспроизводит ее как некую инвариантную целостность.

Для понимания этой особенности голограммы, представляющей особую важность и для осмысления некоторых аспектов архетипичного Кавказа, обратимся к Прибраму - автору голографической гипотезы. Ее сущность состоит в том, что образы восстанавливаются, когда их представительства в ви-

де систем с распределенной информацией соответствующим образом приводятся в активное состояние. Всякое мышление как объективный процесс работы мозга включает голографический компонент. Голограммы - это катализатор мысли. Хотя сами они остаются неизменными, они входят в процесс мышления и облегчают его...

мысль - это поиск уменьшения неопределенности с помощью распределенной голографической памяти - стремлением приобрести необходимую информацию (**9, с,174**). Не ограничиваясь анализом общих черт голографического мышления, Прибрам дает и понимание своеобразия голограммы, определяя этот феномен как образ "призрака" или как фантомное изображение. Такая трактовка ее сущности позволяет использовать этот концепт в качестве механизма или способа ассоциативного хранения информации. Важным свойством голограммы является то, что информация о реальном объекте распределена по всей голограмме и тем самым делает ее устойчивой к разрушениям - любая малая часть голограммы содержит информацию о реальном объекте и, следовательно, может восстановить его (**9, с.170**). Другими словами, голографический объект ведет себя в рамках принципа "часть как целое". Здесь важно отметить, что на важность данного принципа при осмыслении своеобразных черт символического (архаичного, тотемистского) мышления обращал внимание Э. Кассирер и он подчеркивал эвристичность принципа эквивалентности части с целым "pars pro toto" (часть вместо целого), означающий, что целое содержится в любой своей части, играет весьма важную роль в постижении особенностей архаичного мышления (**10,с.49 - 50,60**). Проведенный анализ позволяет говорить о наличии общих черт между такими внешне удаленными феноменами как "тотем", "архетип" и "голограмма". Здесь уместно сказать, что Фрейд и Юнг считали архетип "архаическими останками или первообразцами древности" (**11, с,64-65**). Таким образом, наш анализ особенностей голографической методологии выявляет ее

идейное родство с психоанализом, что содействует концептуальному их обогащению и расширяет методологические возможности познания широкого круга явлений.

Другой особенностью голографического подхода является то, что он дает совершенно новое ("амбивалентное представление") о реальности, вводит в научный обиход как минимум два среза или уровня реальности - "иллюзорная и подлинная". В теории Д. Бома проблема двойственности реальности решается следующим образом: "наша осязаемая повседневная реальность на самом деле есть лишь иллюзия, подобно голограмме. Под ней находится более глубокий порядок бытия - беспредельный и изначальный уровень реальности - из него

рождаются все объекты и, в том числе, видимость нашего физического мира...

Бом называет глубинный уровень реальности импликативным ("свернутым") порядком, в то время как наш собственный уровень существования определяет как экспликативный или раскрытый порядок ... и при этом утверждается, что проявления всех форм во вселенной есть результат бесконечного процесса свертывания и развертывания между двумя порядками" (**8, с. 60-61**).

В гипотезе Прибрама голограмма представляется как некий "призрак" объекта или фантомное его изображение. В итоге голографический подход придает особую актуальность проблематике реальности. Между тем и в психоанализе Юнга подчеркивалась многомерность реальности. Выделение двух уровней сознания сопровождалось конструированием специфичных психических "фильтров" для восприятия различных феноменологических аспектов реальности. Рассматривая в контексте проблематики реальности символы подсознания - архетипы, Юнг отмечал важность формулирования критериев, по которым объект можно было включать либо в класс "иллюзорных", либо "реальных". В одном случае в качестве критерия фиксации типа реальности выступали психические

процессы и феномены подсознания, в другом - категориальные и экспериментальные процедуры науки. Юнг полагал, что понятие "психическая реальность" можно было использовать в качестве важного концепта для понимания подлинной реальности. Он исходит из убеждения, что "ничто не более вероятно; то, что мы называем иллюзией, является реальным для психики, вот почему мы не можем считать, что психическая реальность соизмерима с сознательной реальностью" (**12, с,79**).

Примечательно, что подходы к проблеме реальности посредством голографической гипотезы и психоанализа вновь обнаруживали когнитивное родство между ними и давали импульс для расширения творческого кругозора. Юнг отмечал плодотворность использования двух представлений "иллюзорной" и подлинной (физической) реальности. Он признавал важность выявления параллелей между архетипами подсознания и импликативными микроструктурами голографического мозга. При этом и голография выходит на эвристичность ее взаимоотношений с теорий Юнга, отмечая тем самым идейное родство данных теории (**8, с.74-75**).

Прежде чем вернуться к анализу "архетипичной протокультуры" Кавказа, ранее прерванному, сформулируем в амбивалентной тезисной форме общие черты голографического и психоаналитического подходов, которые могут оказаться плодотворными при постижения сущностных аспектов исследуемого явления. К. Прибрам, отмечая познавательное содержание голографической гипотезы, подчеркивал, что разные языки дают различное описание объекта и благодаря этому создают новые горизонты понимания его сущности. Наше знакомство с голографической концепцией (и с архетипичной теорией Юнга) предоставляет нам новые вербальные системы и когнитивные средства описания Кавказа, которые призваны прояснить ситуацию в кавказоведении и расширить горизонт нашего понимания проблемы. В нашем распоряжении находятся как минимум две языковые систе-

мы или две матрицы принципов, которые способны предоставить нам амбивалентные представления о Кавказе, расширяющие наши знания о нем и корректирующие иллюзорные феномены.

Итак, возобновим поиск "архетипичной пракультуры Кавказа", которая, как показывают познавательные фильтры голографии и психоанализа, локализована в глубинах подсознания в форме импликативно свернутого феномена - в виде архетипичной голограммы. Поскольку согласно голографии "прошлое действует в настоящем в виде импликативного порядка" и если в нашем подсознании может находится в свернутой форме вселенная, то в памяти может наличествовать как все наше прошлое, так и прошлое всего человечества... вопрос лишь в том как развернуть все эти импликативные феномены в экспликативный порядок (**8, с. 229**). Голографический подход вместе с теорией архетипов заметно облегчает стремление расширить понимание архетипичного Кавказа, экспликативным проявлением которого является многообразие кавказских этносов. Все экспликативные голограммы (этносы) выступают в качестве призраков или фантомных изображений импликативно свернутого оригинала (архетипичного Кавказа). И, согласно принципу "pars pro toto", в голограммах-призраках содержится (свернутая и упрятанная в подсознании) полная информация о кавказской культуре, которая в доисторическое время коллапсировала в голограммные феномены - гетерогенное этномногообразие.

Современные кавказские народы вытупают в статусе голограм-представителей, которые возникли в ходе коллапса объекта-оригинала "архетипичного Кавказа".

Информация о доисторической пракультуре по неизвестной причине вложена в образовавшиеся импликативные структуры и затем они были вытеснены в глубины подсознания. Так что проблема адекватного восстановления образа архетипичного Кавказа предполагает разработку процедур обнаружения и извлечения информации, которая локализована в глу-

бинах подсознания современных кавказцев. Для этого нам придется, наверно, выявить прежде всего менталитеты кавказских народов и на их основе построить таблицу их сходных и специфичных черт. Впоследствии путем сравнительного анализа такой таблицы можно обнаружить необходимую информацию об общих чертах кавказской пракультуры (кавказского менталитета). Понятно, что построение образа единого Кавказа потребует от нас проведения кропотливой и трудной работы по воссозданию менталитетов кавказских народов, что само по себе является сложной задачей. К этому надо еще добавить наличие кавказских "комплексов и иллюзий", а также учесть фактор многомерности менталитетов.

Так что на пути освоения каждым народом своей ментальности, неизбежно возникнут когнитивные и, как ни странно, чисто ментальные трудности, которые к тому же могут содержать в себе реальные угрозы. На это обращал внимание сам Юнг, проводя аналогию между физикой элементарных частиц и психоанализом - постижение сущности архетипа, как и расщепление микрообъекта может вызвать спонтанный "выброс" специфичной разрушительной энергии.

В нашем случае речь идет об "имплицитивной психической энергии", которая виртуально свернута в архетипах, и в процессе постижения их сущности мы можем вскрыть "ящик Пандоры", содержащий подлинную информацию о каждом народе, ужасную для благополучия. Экспликативно иллюзорные кавказцы не очень предрасположены своей культурой к восприятию таких "откровений", являющихся нормативными продуктами для сциентистских культур. В этом отношении кавказцы предпочитают такую стратегию жизни, которая способна заполнить их ареал бытия иллюзорным настоящим и ограничить этот миропорядок определенным прошлым и будущим. Видимо, кавказцы наделены специфичными ментальностями, в которых минимизирована потребность в рациональном (научном) устранении неопределенностей. Их стратегия жизни предусматривает различные

модели продуцирования иллюзий и гармоничное с ними сосуществование, что подразумевает адаптацию к неопределенностям.

Такая стратегия может стать серьезной помехой для кавказцев, если они пожелают преодолеть неопределенности, составляющие имманентную сущность архетипов подсознания. Здесь обнаруживается некая взаимосвязь между индифферентным отношением кавказцев к неопределенностям и их чрезмерной избыточной тягой к иллюзиям: видимо, дефицит в освоении неопределенностей каким-то образом компенсировался избыточной утилизацией иллюзий. В этом отношении кавказцы явно не входят в то сообщество народов, стратегия жизни которых отвечает формуле "лучше изучать неопределенности, связанные с
важными проблемами, чем быть окончательно уверенными в тривиальных фактах" (**8, с.349**).

Колоритным индикатором типично кавказского отношении к иллюзиям и неопределенностям выступают популярные ритуалы гостеприимства с тостами, напичканными иллюзиями на любой вкус. Иллюзорными тостами воображение одурманивается до такой степени, что реальность воспринимается только как тотальная иллюзорность, полностью очищенная от неопределенностей. Сильное влечение кавказцев к таким ритуалам можно объяснить их гипервлечением к таким нирванным формам существования, когда из жизни и сознания хоть на миг полностью вытесняются в глубины подсознания все неопределенности и "ужасы истории" (Элиаде). В их тяготении к пирам и тостам скрывается архетипичное желание погрузиться в стерильную атмосферу иллюзий, которая только и способна обезопасить их традиционное бытие от ужасов истории и давления неопределенностей. Поскольку типичный их образ жизни предполагает индифферентное отношение к неопределенности (которое способно блокировать освоение истин), то оно формирует особое чувство или тип некоей "болезни" (невроза), которая не поощряет задейство-

вание рационального познания. Эта болезнь нередко проявляет себя как мистический страх, погружающий их в атмосферу иллюзий и дистанциирующий от неврозов неопределенности. В целом типичная стратегия сосуществования с неопределенностями не содействует формированию должного уровня научной культуры и когнитивной компетенции, что может стать дополнительной помехой на пути освоения каждым кавказским народом имманентной сути менталитета. В понимании роли фактора "неопределенности" в формировании своеобразных черт кавказской стратегии жизни плодотворными могут оказаться и синергетические представления о взаимосвязи хаоса и неопределенности. Принципиально новая трактовка хаоса заключается в признание особой его роли в самоорганизации любой системы - ее трансформации к новому порядку. В ходе трансформации прежний порядок коллапсирует в бифуркационное хаотическое состояние, которое постоянно продуцирует новые неопределенности и тем самым заполняет все переходное бытие новыми неврозами, надеждами, иллюзиями. Пользуясь синергетическими концептами можно представлять современное хаотическое существование кавказцев с их индифферентным отношением к неопределенностям как специфичное поисковое состояние с вектором движения к новой парадигме самоорганизации, в которой заметно доминируют компоненты хаотического и иллюзорного существования. Видимо, именно таким самодостаточным образом жизни можно объяснить и типично кавказское развертывание импликативного порядка (например, таких как наука, демократия, рынок) в экспликативные реальности с влечением к иллюзиям и индифферентным отношением к хаосу, неопределенности. Поскольку ценностное меню типично кавказской стратегии жизни в основном заполняется иллюзорными феноменами, то это оказывает на поисковое поведение такое корректирующее влияние, в результате которого происходит минимизация вероятности нахождения эффективных конструктивных компонент для

построения парадигмы кавказского единства. Кавказский образ жизни заряжен на аккумуляцию иллюзорных явлений и не поощряет освоение неопределенностей с трансформированием их в устойчивые компоненты новой самоорганизации на основе подлинной интеграции.

Такая стратегия жизни может быть выражена формулой "лучше не замечать неопределенности и довольствоваться иллюзиями, чем выявлять ужасные истины о самом себе и своей культуре". Кавказцы по стратегии инстинктивно более последовательны, по сравнению с западными рационалистами; они справедливо полагают, что если нечто когда-то было вытеснено в подсознание, то не стоит тратить усилия на их "высвобождение". Отношение к неопределенности и иллюзии заметно специфицирует их образ жизни и позволяет пролить свет на своеобразие их ментальности. Кстати, зависимость стратегии жизни народов (культур) от их отношения к неопределенности специально рассматривается в этнометрической модели Герта Хофстеда. Он включает это представление в класс пяти важных критериев "культурного измерения" специфичности обществ и классификации национальных культур. Автор вводит в модель фактор "неприятия неопределенности", который позволяет выделять общества либо с сильным, либо слабым неприятием неопределенности (**14**). Согласно данному подходу, кавказские общества (культуры) относятся к классу традиционных патерналистских обществ с слабым неприятием неопределенности, в котором люди подготавливаются жить в условиях адаптации к неопределенностям и они предпочитают "не замечать" их негативное влияние на образ жизни. И с такой стратегией кавказские народы могут без проблем адаптироваться к требованиям культурной глобализации - они не озадачивают себя проблемами, которые другие народы ассоциируют с неопределенностями и угрозами постглобализационного бытия; кавказцы, напротив, готовы с жадностью освоить иллюзорные сюрпризы макдоналдизации.

Резюмируя рассмотрение проблематики кавказской культуры и ментальности, обратим еще раз пристальное внимание на современные реалии. Современные кавказские народы по аналогии с "расширяющейся вселенной" продолжают или пытаются радикально преобразовывать свое социокультурное пространство - оно подвержено дезинтеграционному развитию, первичным импульсом к которому послужил доисторический коллапс импликативного порядка в экспликативное голограммное многообразие. Можно допустить, что своеобразие "пракультуры Кавказа" и ее коллапса, генетически предопределило зарождение множества самобытных этнокультур с виртуальными субкультурами, которые подвержены дальнейшей фрагментации и сепарации, дезинтеграционному и дивергентному развитию, продуцированию противоречий и конфликтов и т.д. Именно такая сверхдинамичная ситуация релятивизирует как рассматриваемые феномены, так и наши представления, что значительно затрудняет поиск кавказскими народами своей ментальности. Специфика современной кавказской культуры дает основание говорить о необходимости и плодотворности включения в понятийный аппарат представление о многомерном, многослойном менталитете.

Данное представление ввел в оборот Курт Хюбнер для адекватного понимания своеобразных черт европейской идентификации (**13, с.381-395**).

Можно утверждать, что задача выявления каждым кавказским народом имманентной сущности своего менталитета - как необходимое условие построения общей матрицы - потребует от всех нас принять в расчет многомерность каждой ментальности. Так, например, опыт предварительного анализа особенностей менталитета азербайджанцев дает основание говорить о значительной роли архетипа "харалысан" (грубо говоря: «где ты родился, откуда родом») в организации традиционного образа жизни, а также влиянии этого архетипа на мышление, социальное поведение и т.д. (**15**).

Исключительная менталообразующая роль этого архетипа дает достаточное основание говорить о структурной сложности менталитета и выделять как минимум два аспекта организации - общинный (родовой) и трансобщинный (национальный). Такое же двухуровневое структурирование менталитета наблюдается и в функционировании традиционной жизни чеченцев (тейповое и этническое). Наличие субэтнических (общинных) компонент в структурировании общественного уклада жизни характерно для большинства кавказских народов, что признается и большинством исследователей. С учетом актуальности
проблемы поиска архетипичного Кавказа, можно подчеркнуть плодотворность акцентуации внимания и на таком феномене как трансэтнический уровень организации менталитета - своеобразный (пока еще в иллюзорном проявлении) идентификационный индекс "всех лиц кавказской национальности". Именно этот менталитет архаичных кавказцев был, наверно, в процессе коллапса свернут в импликативный порядок (архетип) и волнами культурной трансформации вытеснен в подсознание и локализован в его глубинах. Вполне возможно, что такой общекавказский (трансэтнический) менталитет сформируется и в будущем, если все современные кавказские народы в контексте глобализации интегрируются в единое сообщество, которое гармонично локализуется в зарождающемся мегаобществе.
Таким образом, решение проблем поиска "единого Кавказа" и восстановления менталитета кавказцев актуализирует тему многомерности в контексте выявления менталитета каждого кавказского этноса. Полную картину можно получить лишь на основе учета всех аспектов (уровней) проявления ментальности - общинного, национального и кавказского.

Литература:

1. Гаджиев К.С. Геополитика Кавказа. "Межд. отношения", М., 2001.
2. Чиковани Н. Единый Кавказ: исторически обусловленная реальность или политические иллюзии.// Центральная Азия и Кавказ. 5(41), 2005, С.52-63.
3. Садовский В.Н. Парадоксы системного мышления.//Системные исследования. Ежегодник. Наука. М., 1972, С. 133-146.
4. Шеллинг Ф. Система трансцендентального идеализма. М., 1936.
5. Поппер Карл. Логика и рост научного знания. Прогресс. М., 1983.
6. Хоштария-Броссе Э. Кавказский политический узел в прошлом и настоящем. // Центральная Азия и Кавказ. 5(17), 2001, С. 80-86.
7. Дашдамиров А. Идеологические противоречия этнической политики на Кавказе. // Центральная Азия и Кавказ. 5(17), 2001, С. 59-68.
8. Талбот Майкл. Голографическая вселенная. "София". М., 2004.
9. Прибрам К. Языки мозга. "Прогресс". М., 1975.
10 Ernst Cassirer. The philosophy of symbolic forms. Vol.2. London , 1952. pp 49-50.
11 Юнг Карл Густав. Архетип и символ. М., 1991.
12 Моаканин Радмила. Психология Юнга и буддизм. "Катарсис". М.,-П., 2004.
13 Хюбнер Курт. Нация от забвения к возрождению. "Канон+". М., 2001.
14 Hofstede G. Cultures and Organizations (Software of the Mind). Harper Collins Publishers. 1994.
15 Кулиев Гасан. Архетипичные азери; лики менталитета."Ени несил". Баку, 2000.

Zümrüd QULUZADE

XXI ƏSRİN ƏVVƏLLƏRİNDƏ VƏHDƏT ƏL-VÜCUD FƏLSƏFƏSİNİN TƏFSİRİNƏ DAİR BƏZİ MƏQAMLAR

Allahın Vahid və Xaliq olmasını qəbul edən, Onu yaratdığı varlıqlarla vəhdətdə görən vəhdət əl-Vücud dünyagörüşü və fəlsəfəsi dünya mənəvi mədəniyyətinin universal fenomenlərindəndir.

Tarixən müxtəlif milli və bölgə mədəniyyətləri və dünya dinləri ilə üzvü surətdə bağlı olan bu hadisənin mənəvi mədəniyyətdə əbədiliyinin mühüm səbəblərindən biri - onun ideya məzmununun daşıdığı insanpərvərlik, dini tolerantlıq, ümumbəşəri humanist əxlaq normalarının tərənnümü, təbliğinin yüksək bədii təzahür formaları və genişliyi olub.

Məhz buna görə üçüncü minilliyin başlanğıcında insanpərvər bəşəriyyət eşqi varlığın təməli, Mütləq Həqiqət və Allah səviyyəsində görən vəhdət əl-Vücud fəlsəfəsinin dünya miqyasında ən parlaq nümayəndələrindən olan Cəlaləddin Ruminin 800 illiyini sevgi və ehtiramla yad edir.

Şərq və Qərb fəlsəfəsindən ayrılmaz və İslam Şərqində İbn Sina, Əttar, Rumi kimi dahi mütəfəkkirlər tərəfindən qəbul və təbliğ edilən mistik eşq «qiyafəli» vəhdət əl-Vücud təlimi daxili məntiqi və humanizmi baxımından dünya mənəvi mədəniyyət və fəlsəfə tarixinin tapıntısı və nailiyyətidir desək, yanılmarıq.

Təbiidir ki, Rumi yubileyinə həsr olunmuş elmi təntənələrdə mütəxəssislərin diqqətini bilavasitə fəlsəfi poeziyanı təmsil edən filosof-şairin yaradıjılığının təhlili xüsusi cəlb edir.

Bununla əlaqədar, Rumi irsinin bünövrəsində duran mistik vəhdət əl-Vücud fəlsəfəsinin bəzi məqamlarının müasir təfsirinə nəzər yetirək.

Qədim dövrlərdən ayrı-ayrı adlar altında mövcud olmuş «vəhdət əl-Vücud», yəni mövcudatın vəhdəti haqqında olan ideya, anlam

və mistik fəlsəfi nəzəriyyələr, müxtəlif dövr və mədəniyyətlərdə fərqli tərif, təfsir və dəyərləndirmələrlə seçiliblər.
Vəhdət əl-Vücud təliminin mistik səciyyəsini nəzərə alaraq, dünya mənəvi mədəniyyətində universallığa malik olan mistika fenomeninin mahiyyəti və mövcud tərifl ərinə diqqəti yönəltmək istərdim.
Elmi və elmi-arayış ədəbiyyatında mistikaya verilən tərifl ər bir-birinə oxşarlığı ilə seçilərək, hadisənin mahiyyəti və onun praktiki və nəzəri formalarının qeydi ilə kifayətlənirlər: mistikanı yaradan və onun sosial-mədəni həyatın universal hadisəsi kimi daimiliyini təmin edən səbəblər göstərilmir, bu da mistika haqqında ən yaxşı halda natamam təsəvvürə, hadisənin mahiyyətini açmağa, adekvat təhlil və qiymətləndirilməsinə imkan vermir.
Məlumdur ki, düşünən insan («homo sapiens») öz «Mən»inin «qeyri-Mən»dən fərqini dərk etdiyi və onu əhatə edən mühitin hadisələri qarşısında acizlik və qorxu hisslərinə qapıldığı zamanlardan, o, qeyri-iradi, intuitiv yolla özünü psixoloji təsdiq və müdafiə naminə ətraf mühitin hadisələrinə, zənnimcə, onu bəlalardan qoruya biləcək fövqəltəbii xassələr şamil edir. Bu xassələr tarixin ilk və bir çox hallarda sonrakı çağlarında da səma, cəmad, bitki və heyvanat aləminin ayrı-ayrı fenomenlərinə, şüur və mənəviyyat inkişaf etdikcə isə - qeyri-maddi, İlahi başlanğıca aid edilir.
Başqa sözlə, insan imkan və iradəsini müəyyən mənada özgələşdirərək taleyini - həyat və əmin-amanlığını - fövqəltəbii bildiyi başlanğıca, İlahi qüvvəyə tapşırır, inam və ümidlərini bu qüvvə ilə, onun himayəsi ilə bağlayır. Lakin insan fərd kimi şəxsi təşəbbüsündən ayrılaraq real həyatda acizliyə məhkum olduğunu gördükdə o, yenə də psixoloji özünütəsdiq və real yaşamaq naminə əvvəl fövqəltəbii və İlahi qüvvəyə «həvalə etdiyi» imkan, iradə və təşəbbüsünü bu və ya digər şəkil və dərəcədə yenidən özününküləşdirməyə cəhd edir. Bu səbəbdən mistikanın müxtəlif praktiki formalarının - rəngarəng magiya növləri, falçılıq, cadu, şamanlıq və s. yollar ilə insanın onu əhatə edən sirli və qorxunc

aləmə müdaxiləsi və bu aləmə təsir göstərmə təşəbbüsləri peyda olur.
Mistikanın həmin praktiki formaları şüurlu və ya şüuraltı surətdə öz zəifliyindən imtina etmək istəyən və imtina edən insanın imkan, iradə və bacarığına inamı ilə bağlı olaraq yaranır və yayılırlar.
Psixoloji özünümüdafiə və özünütəsdiq nəticəsində reallıq kəsb edən mistikanın nəzəri formaları isə əksər hallarda müxtəlif dinlərin Allah təsəvvürü ilə bilavasitə bağlıdır. Dini-mistik fəlsəfi cərəyanların dini təfsir etdikləri təlimlər, bir qayda olaraq, dövr və şəraitə müvafiq bu və ya digər tərzdə müxtəlif yollarla insanın Allahdan ayrılığını aradan qaldırmağa, onları birləşdirməyə çalışıblar, kimi Allahın İlahi sifatlarını (atributlarını) kamala yetmiş insana şamil, kimi - kamil insanın Allahla zat etibarilə eyniliyini təsdiq etmişdir. Bu cərəyanlar adətən yəhudi, xristian, İslam və s. dinlərin batini (ezoterik) təfsirindən çıxış edərək, Xaliqlə məxluqu birləşdirən varlığın vəhdəti (Şərqdə «vəhdət əl-vücud», Qərbdə analoji təməl ideyadan çıxış edən və XVIII əsrin əvvəlindən «panteizm», XIX əsrdən isə «panenteizm» adıyla da məşhur olan) nəzəriyyəsini yaradırlar ki, bu nəzəriyyə də prinsip etibarilə və ideya köklərilə oxşar hilozoizm və panpsixizm (mövcudatda bütün varlıqların canlı həyat və psixika daşıyıjısı olması) nəzəriyyələri ilə bağlı idi.
Dini-mistik görüşlər əksər hallarda fəlsəfi nəzəriyyələr şəklində çıxış etmiş və mənsub olduqları dini-mədəni bölgələrdən asılı olmayaraq, bir çox hallarda rəsmi dinlərin ideoloqları tərəfindən bidət kimi qəbul edilib və təmsilçiləri təqibə məruz qalıblar.
Lakin müxtəlif təqiblərlə mistikaya son qoymaq mümkün olmadığı üçün mistika praktiki və nəzəri formalarında bu gün də yaşayır və o vaxta qədər yaşayacaqdır ki, insan həyatda və həyat sirrlərinin dərkində öz acizliyini hiss edəcək.
İdrak prosesinin sonsuzluğu rasional idrakın bir çox hallarda acizliyi, insanın yaşadığı dünyada iztirab və ölümə məhkum olması onun irrasional şüura müraciətini və həyat uğrunda zəka

və iradəsini birləşdirən mübarizəsinin təzahürü olan mistikanın əbədiliyinin zəminidir.
Deyilənlərə müraciət ***Cəlaləddin Ruminin*** təmsil etdiyi təsəvvüfün əsasında məhz mistik vəhdət əl-Vücud təliminin durması ilə bağlıdır.
Bu təlimlə əlaqədar bir necə düşünməyə ehtiyajı duyulan məqamları sual şəklində təklif edirəm:
1. İslam Şərqində, təsəvvüf də daxil olmaqla, vəhdət əl-Vücud təliminin və eynilə Qərbdə mistik panteist fəlsəfi təlimlərin bəlkə də düşünülməmiş, şüuraltı məqsədi insanı Allahla birləşdirərək, bu və ya digər şəkildə onun (insanın) əbədiliyini, qüdrətini, həllediji iradəsini, müdrikliyini və s. yenidən özünə qaytarmaq deyilmi?
2. Hazırda postsovet ölkələrindən olan tədqiqatçılar da daxil olmaqla, bəzi müəyyən məlum səbəblərə görə təsəvvüf fəlsəfəsinin İslam ilahiyyatı ilə eyniliyini sübut etməyə çalışırlar. Belə bir sual meydana çıxır: bu tədqiqatçılar İslamın zahiri və batini təfsiri arasında fərq görürlərmi? Və ya bu təfsirləri eyniləşdirmək mümkün olsaydı, İslam aləmində vəhdət əl-Vücud fəlsəfəsini qəbul edən çoxsaylı batini təriqətlərdən bəhs edilərdimi?
3. Tarixən yüksək səviyyəli zəngin və mürəkkəb İslam mədəniyyətinə xas qeyri-ortodoksal, bidətçi sosial-mədəni cərəyanların nəzəri baxışlarının rəsmi islam ilahiyyatçıları tərəfindən inkarını, onların nümayəndələrinin təqib və qətllərini həmin ilahiyyatçıların nadanlığı, «dargözlüyü», siyasi intriqaları ilə izahı mədəni hadisə kimi rəsmi ilahiyyatı ehtiva edən İslam bölgəsi mədəniyyət tarixinin təhrifi deyilmi?
4. Azərbaycanlı tədqiqatçılar da daxil olmaqla, hazırda bir sıra mütəxəssislərin təsəvvüf təməlinə dayanan vəhdət əl-Vücud fəlsəfəsini panteizmlə eyniləşdirməsinin qəti inkarını qəbul etmək olarmı? Məsələyə aydınlıq gətirmək üçün bu inkarın əsasını təşkil edən səbəb və dəlillərdən ikisinə nəzər yetirək.
Birinci səbəb və dəlil:

Panteizm - onu adətən Spinozanın adıyla bağlayırlar - ateizm və materializmə aparır. Qeyd etməliyik ki, Spinoza fəlsəfəsi haqqında xüsusən sovet mütəxəssisləri tərəfindən müəyyən maraqlara müvafiq olaraq geniş yayılan bu cür fikir Spinoza irsini təhrif edir.

Bütün varlığı Allahla birləşdirən və eyniləşdirən nəzəriyyənin Allahı inkar etməsini söyləmək məntiqdən kənardır (Plotinin «Enneada»larına, Spinozanın «Etika»sına və panteizm mövqeyində duran filosofların əsərlərinə və həmin əsərlərdə Allahın yerinə nəzər yetirin).

Lakin bu da məlumdur ki, ontoloji görüşlərində panteizmdən, eynilə vəhdət əl-Vücuddan çıxış edən təlimlər konkret məsələlərin şərhində tarixən həm materializm və ateizmə, həm də din və idealizmə təmayüllü olmuşlar.

İkinci dəlil: «vəhdət əl-Vücud» və panteizm anlamlarının eyniləşdirilməsi, guya, Şərq fəlsəfə və mədəniyyətinin özünəməxsusluğunun inkarı və hazırda bir sıra mütəxəssislər tərəfindən qəbul edilməyən Şərq mədəniyyətini Qərb mədəniyyətində «əritmə» təmayüllü qloballaşmaya aparan yoldur.

Qeyd etməliyik ki, varlığın (Xaliq və məxluqun) vəhdətindən çıxış etmək, müxtəlif tərzlərdə bu vəhdətin qəbul edilməsi mahiyyəti etibarilə eynilə Şərq və Qərb dünyagörüşünə xas olduğu üçün vəhdət əl-Vücud təlimi dəfələrlə Şərq və Qərb elmi ədəbiyyatında panteizm anlamı ilə ifadə edilmişdir.

Biz, əlbəttə, vəhdət əl-Vücud təlimini panteizm adlandırmaya da bilərik, lakin onların mahiyyətini təşkil edən Xaliqlə məxluqun bir olması, varlığın vəhdəti müddəasını inkar edə bilməyəcəyik.

Zənnimizcə, ədəbiyyatda rastlaşdığımız «panteizm»lə «panenteizm» anlamlarının fərqi də olduqja nisbidir. Çünki ***«Allah hər şeydir»*** və ***«Hər şey Allahdır»*** tənliyinin hər iki tərəfi bərabərdir. Görünür, bu səbəbdən də biz vəhdət fəlsəfəsini təmsil edən və regionundan asılı olmayaraq bütün mütəfəkkirlərin əsərlərində göstərilən hər iki mülahizənin dönə-dönə təkrarına rast gəlirik.

Qloballaşma məsələsinə gəldikdə isə, deyə bilərik ki, dünya mədəniyyəti tarixən qloballığın ən bariz təzahürüdür. Qarşılıqlı əlaqə və zənginləşmədən qaynaqlanan Qədim Şərq, yunan, Orta əsr Şərq, Qərb İntibahı, Yeni və Ən Yeni dövr Şərq və Qərb fəlsəfə mədəniyyətləri və bu mədəniyyətlərin özünəməxsusluqları ilə bərabər ümümi qanunauyğunluqlarının olması onların daxili vəhdətini sübut etmirmi? Və bu ideya vəhdəti «vəhdət əl-Vücud», «panteizm» adı ilə tanınan dünyagörüşündə öz əksini tapmayıbmı?

Yenə də fəlsəfənin mövzusu ***bütövlükdə götürülmüş vahid varlığın*** əsas ümumi prinsiplərinin tədqiq və şərhi deyilmi?

Nəhayət, dini, irqi tolerantlığı və ümumbəşəri humanizmi tərənnüm edən, Şərq və Qərbi birləşdirən və hər iki region tərəfindən bu il yubileyi təntənə ilə qeyd olunan Cəlaləddin Rumi irsi deyilənləri sübut etmirmi?

Göstərilən mülahizələr 40 ildən artıq Şərq və Qərbdə vəhdət nəzəriyyəsinə əsaslanan müxtəlif fəlsəfi cərəyan və məktəbləri təmsil edən irsin tədqiqinə əsaslanır və hazırda tərəfimizdən müzakirə üçün təqdim olunur.

Yazımızın axırında qeyd etməliyik ki, bir sıra hallarda, xüsusən son zamanlar Azərbaycanda qeyd edilən Mövlanə günlərində Cəlaləddin Rumi fəlsəfəsinin türk təfəkküründün təzahürü olması haqda mülahizələrlə rastlaşırıq.

Rumi irsinin Türkiyə ilə bağlılığı inkaredilməz həqiqətdir.

Lakin Rumi təsəvvüf fəlsəfəsinin əsas prinsipial mövqelərinin İslam Şərqi bölgəsinin təsəvvüf fəlsəfəsinin prinsipial nəzəri-fəlsəfi mövqeləri ilə oxşarlığı və eyniliyi də inkar edilməzdir.

Digər tərəfdən, Rumi fəlsəfi poeziyasında nəzəri təzahürünü tapmış mevleviyyə sufi cərəyanı orijinallığı baxımından dünya fəlsəfi fikrində özünəməxsusluğu ilə seçilərək yaşayır.

Bu özünəməxsusluq türk etnik dünyagörüşüdən deyil, bəlkə özünü türk sayan Rumi dühasının yaratdığı vəhdət əl-Vücuda əsaslanan təsəvvüf fəlsəfəsinin yeni təfsirindədir ki, həmin təfsir ilk növbədə Türkiyədə yaranaraq dünyaya yayılmış və türk mənəvi həyatında xüsusi yer tutub və tutmaqdadır.

Məlum olduğu kimi, Şərq və Qərb mənəvi mədəniyyətindən tarixən ayrılmaz olmuş və müxtəlif formalarda təzahür etmiş varlığın vəhdəti nəzəriyyələri bu vəhdətin əsasında müxtəlif amilləri görüblər.

Təsəvvüf fəlsəfəsi dünyagörüşünü qəbul edən çoxsaylı təriqətlər vəhdətin əsasında Allaha yönəlmiş məhəbbəti görməklə seçiliblər. Lakin Allaha aparan yolları, Ona qovuşma üsullarını kimi tənhalığa varmaqla, kimi orujluq günlərinin artırılmasında, kimi dayanmadan uzun zaman zikrdə - Allahın adının və ya müəyyən duaların çoxsaylı təkrarında görürdü. Mevlevi cərəyanı bu yolu səmada - musiqi, rəqs, ritmik hərəkətlərdə görürdü.

Güman etmək olar ki, bu, cərəyanların fəlsəfəsinin bəlkə də daxili məntiqindən gəlirdi. Varlığın vəhdət və ahənginin əsasında bu nəzəriyyələrin bəziləri maddi ünsür, hərf, nöqtəni görürdüsə mevleviyyə nəzəriyyəsi - səs-musiqi və ritm-rəqsi görür və məhz bu səbəbdən İlahi eşqi ki, Allaha apran yolu, rəqs və musiqilə bağlayırdılar.

Bir sıra ilahiyyatçı və təriqətçilər tərəfindən qəbul edilməyən rəqs və musiqi vasitəsilə zikr mevleviyyə fəlsəfəsinin ontoloji görüşlərilə bağlıdır.

Hər halda bu fərziyyə, zənnimizcə, tədqiq edildikdə Türkiyədə yaranmış, türk aləmi və təfəkkürü ilə üzvü bağlı olaraq dünyaya yayılan Rumi fəlsəfəsinin orijinallığı haqqında bəhs etməyə imkan verər.

Könül BÜNYADZADƏ

MÜASİR AZƏRBAYCANDA DİNİ TƏFƏKKÜRÜN İNKİŞAF İSTİQAMƏTLƏRİ HAQQINDA

Giriş

Son 10-15 il ərzində yazılan elmi tədqiqatlarda və publisistik məqalələrdə tez-tez Azərbaycan xalqının uzun müddət öz dinindən aralı düşməsi barədə müxtəlif səpgili məlumatlar və şərhlər verilir. Son dövrlərdə baş verən hadisələrə qısa bir nəzər salsaq İslamla bərabər, hətta demək olar ki, ondan daha sürətlə xristianlığın, müxtəlif dini sektaların da təbliğatının getdiyinin, onların üzvlərinin günü-gündən çoxaldığının şahidi olarıq. Belə olan halda Azərbaycan xalqının uzun illər ayrı düşdüyü və indi tanımaq istədiyi din hansı imiş? Əgər bu gün Azərbaycana İslam Türkiyədən, İrandan, Ərəbistandan import edilirsə, bunun Azərbaycan xalqının mənəviyyatına hansı müsbət və ya mənfi təsiri var? Uzun müddət qaranlıqda kor kimi qalan Azərbaycan qəfil işığa çıxıb gözləri qamaşmaqla yenidən kor olmaq təhlükəsi qarşısında deyilmi?

Bu suallara cavab verməzdən əvvəl bir şeyə də aydınıq gətirək ki, dini təfəkkür deyəndə insanların mənən ehtiyac duyduqları və etiqad etdikləri din haqqında aldıqları düzgün məlumatlar sayəsində formalaşmış təfəkkür və bu təfəkkürdən yaranan azadlığa, saflığa və kamilliyə meyli nəzərdə tuturuq. Düzgün istiqamət deyəndə isə insanın ilk növbədə özünü Allah tərəfindən azad və kamil şəkildə yaradılmış, ruh və maddi bədənin vəhdəti olan bir fərd, ikincisi isə bir sosial varlıq, yaşadığı cəmiyyətin bir üzvü olduğunu dərk etməsidir. Beləliklə, müasir azərbaycanlının dini dünyagörüşünün formalaşmasında, gələcək inkişafının təyin edilməsində əhəmiyyətli rol oynayan bir neçə vacib faktı vurğulayaq.

İlk fakt kimi Azərbaycanın coğrafi mövqeyinə görə iki bölgənin – Şərq və Qərbin qovşağında yerləşməsini göstərmək olar. Kökləri

ilə Şərqə bağlı olub bu günkü inkişafını Qərbə istiqamətləndirən azərbaycanlı vətəndaş bu parcalanmanı sosial həyatında olduğu kimi dini dünyagörüşünün formalaşmasında da yaşamaqdadır.
İkinci vurğulanmalı olan fakt, bu gün Azərbaycanın elmi, siyasi və iqtisadi baxımdan dünyanın aparıcı dövlətləri ilə əməkdaşlıq və təcrübə mübadiləsi etməsi (daha doğrusu, həmin ölkələrin təcrübəsini mənimsəyib tətbiq etməsi), yəni qloballaşma prosesinə qoşulmasıdır. Artıq kifayət qədər geniş vüsət almış bu prosesin təsir dairəsinə düşən sahələrdən biri də mənəviyyat və dini dünyagörüşdür.
Nəhayət, üçüncü fakt kimi, dini maariflənmənin Azərbaycanda zəif, hətta bəzən ümumiyyətlə yox dərəcəsində olmasını qeyd etmək olar. Bunun nəticəsidir ki, məlumatsız, bir çox hallarda inancı hələ də mövhümat səviyyəsində olan azərbaycanlı asanlıqla xarici missionerlərin, müxtəlif dini qruplaşmaların təsiri altına düşür, onlar üçün potensial «xammal» rolunu oynamalı olur.
Bir-birilə məntiqli şəkildə əlaqəli olan və bir-birini şərtləndirən bu faktların kifayət qədər geniş və aktual, ən əsası isə bu günkü azərbaycanlının dini dünyagörüşünün formalaşmasında və inkişafında müstəsna rola malik olmaqlarını nəzərə alaraq onların hər birinə ayrıca izah verək.

Azərbaycanda dini təfəkkür Şərq-Qərb kontekstində

Fəlsəfə tarixinə nəzər salınsa, belə qənaətə gəlmək olar ki, insan təfəkkürünün məkana görə bölgüsü əsasən Yeni Dövrdə ortaya çıxmış və müasir dövrdə qətiləşib sabitləşməkdədir. Maraqlıdır ki, istər qədim dövrdə, istərsə də orta əsrlərdə uzaq ölkələrə gedib elm öyrənməkdən danışırlanda, əldə edilən elmi o məkanla bağlamırdılar. Elm Çində də olsa, onun ardınca getməyi tövsiyə edən Məhəmməd peyğəmbər (s.) məkanı səciyyələndirən bir məfhumdan deyil, həqiqi elmdən danışırdı. Avropalılar İbn Sinanın, Əbu Hamid Qəzalinin fəlsəfəsini nə şərqlinin təfəkkürü, nə də Qərbə məxsus elmin Şərq interpretasiyası kimi öyrənmirdilər, həqiqətə aparan bir hikmət kimi mənimsəyib

ondan yararlanırdılar. Şərq və Qərb fəlsəfəsinin orta əsrlərdə ümumi qanunauyğunluqlarını araşdıran Z.Quluzadə yazır: «Şərq və Qərb ölkələrində müşahidə edilən spesifiklik bəşəriyyət tarixinin rəngarəngliyinə baxmayaraq onun vahid bir şey kimi öyrənilməsinə, bu vahid prosesin ümumi qanunauyğunluqlarını açıqlamaq cəhdlərinə maneə ola bilməz…» (**1**). Tədqiqatçı onu da əlavə edir ki, bu qanunauyğunluğu dünyanın iqtisadi inkişafı ilə yanaşı, onun mədəni inkişafına da şamil etmək mümkündür.

İqtisadi və siyasi hakimiyyət həlledici amilə çevrildikcə, dünya mənzərəsi dəyişib xalqlar təbəqələrə ayrıldıqca, güclü-gücsüz yarandıqca, insanlar da ona uyğun təsnifatlaşdırıldılar və bu dəyişiklik təbii olaraq onların düşüncə tərzlərinə də sirayət etdi. Bu günün danılmaz faktıdır ki, həqiqətən Şərq və Qərb mütəfəkkirlərinin öz düşüncələrini ifadə etmələrində, hətta düşüncə obyektlərində belə müəyyən fərqlər mövcuddur. Məsələn, S.Xəlilov bildirir ki, «Şərqdə insanın dünyaya münasibəti əsasən aksioloji xarakter daşıyır, fərdi mənəviyyat prizmasından kənar hadisəyə ancaq qiymət verilir, ona yaxşı və ya pis münasibət bəslənir, sonra isə bu münasibət ya poetik yolla vəsf edilir (mədhiyyə və ya həcv yazılır), ya da daha sistemsiz və daha impulsiv yolla adi şüur səviyyəsində büruzə verilir» (**2**).

Deməli, şərqli hər şeyə bir seyrçi mövqeyindən kənardan baxmağı üstün tutur, həm də o qədər kənardan ki, Şərqin öz əyninə dar gələn Qərb libasına bürünməyə çalışmasını, Qərbin isə Şərqin ruhunu əlindən alıb özünü inkar etməsini görmür.

Bəs Qərbdə mənzərə necədir? Vilfrid C.Smitin qeyd etdiyinə görə, Məhəmməd İqbalın Avropada heyran qaldığı üç faktdan biri burada insanlığa laqeydlik, dehumanizləşmə (insanlıqdan uzaqlaşma) olmuşdur (**3**). Müasir Qərb filosoflarının düşüncələrindən nəticə çıxaran A.Öztürk isə: «Bəşəriyyətin problemini həll edəcəyini vəd edən, dünyaya iqtisadi və sosial rifah gətirəcəyini iddia edən və bunu bir tərəfdən yerinə yetirmiş olan Qərbin materialist və liberalist anlayışı, digər tərəfdən acgöz, məqsədsiz, doyumsuz bir insan tipini də ortaya çıxartmışdır» (**4**), – deyə bildirir.

Göründüyü kimi, hər iki məkanın insanı sürətlə əks qütblərə çəkilməkdədir: şərqli insan ifrat fərdiliyə, qərbli insan isə ifrat liberalizmə, postmodernizmə və s. izmlərə. Şərqli heç cür ruhi aləmdən ayrılıb ictimailəşə bilmir, ruhu daşıyan maddi bədənin problemləri ilə məşğul olmağa lüzum görmür. Qərbli isə o dərəcədə sosiallaşır ki, bədəninin bir ruhla əlaqəli olduğunu, mahiyyətini təşkil edən ilahi həqiqəti unudur. Ən təəssüfedici hal isə budur ki, ortaq nöqtə bütün coğrafi məkanların «qərbləşməsində» və ya «avropalaşmasında» aranır.

Bəs Azərbaycanda vəziyyət necədir?

Azərbaycan qədim tarixə və mədəniyyətə malik, bütövlükdə bir Şərq, xüsusilə İslam Şərqi bölgəsi mədəniyyətinin inkişafında, çiçəklənməsində əhəmiyyətli rol oynamış bir ölkə olmuşdur. Onun bir çox görkəmli filosof və mütəfəkkirləri yalnız bir xalqın sərvəti olmaqdan çıxmış, dünya fəlsəfə tarixində öz izini və adını yazmış, Qərb fəlsəfəsi üçün ideya mənbəyi olan Şərq hikmət dəryasına öz töhfəsini vermişdir. Bununla belə, deyilənlər keçmişdə qalmış bir tarixdir. Bu gün Şərq geriliyin, cahilliyin rəmzinə çevrilməkdə və ona verilən bu adla günü-gündən daha artıq «doğmalaşmaqdadır». Çıxış və ya inkişaf yolu isə məişətdən tutmuş akademik səviyyəyə qədər qərbləşməkdə görülür: qərbli mədəniyyət, qərbli ünsiyyət, qərbli ailə, …qərbli təfəkkür. İlk üçü artıq müxtəlif yollarla həyata keçirilməkdə, hətta müəyyən mənada uğur belə qazanmaqdadır: musiqilər, filmlər, tikililər, sabit ailə normalarının daha «azad» prinsiplərlə əvəz edilməsi və s. Sonuncu, yəni qərbli təfəkkür əslində əvvəlkilərin kökündə duran və onu təyinləşdirən bir amildir. Lakin bu təfəkkürün yaranmasına nə dərəcədə nail oluruq? Əhəmiyyətli bir fakta diqqət yönəldək: nə qədər qərbli libasına bürünsək də, qərblinin dilində danışsaq da, biz qərblinin gözündə şərqliyik, üstəlik öz şərqliliyindən xəcalət çəkən və qarşısındakına kor heyranlıqla baxan şərqli.

Bu gün Azərbaycanda yenicə formalaşmaqda olan və artıq öz səslərini kütləvi informasiya vasitələrilə eşitdirə bilən postmodernistlər Şərqin (xüsusilə Azərbaycanın) fəlsəfi

təfəkkürünün Qərbdən geri qalmasının səbəbini İslam dinində, tək Allaha inanmaqda axtarır və gəldikləri bu qənaəti əsaslandırmağa çalışırlar. Alternativ sual çıxır: uzaq Şərq ölkələrinin (Çin, Yaponiya, Koreya və s.) İslam dininə sitayiş etməməklərinə və tətbiqi elmlərdə, xüsusilə texnika sahəsində, dünya bazarının aparıcı qüvvəsinə çevrilməklərinə baxmayaraq, nə üçün eyni uğurun fəlsəfi sahədə olmasını demək çətindir?

İslama müraciət edək. Artıq dəfələrlə öz təsdiqini tapmış bir faktdır ki, bir çox elmi kəşflərə dair Qurani Kərimdə ayətlər və işarətlər vardır. Biz Qurani Kərimin elmi kitab olması fikrindən qəti şəkildə uzağıq. Bununla belə, bu fakt başqa bir şeyə dəlalət edir: İslam elmin inkişafı ilə nəinki ayaqlaşan, hətta bu inkişafın zəruriliyini vurğulayan bir dindir və ona elmin düşməni damğasını vurmaq cəhdi sadəcə dini savadsızlıqdır.

Qurani Kərimdə buyurulduğuna görə, Allah Təala insana özündən başqa heç kimin bilmədiyi adları (elmləri) öyrətdi və onu Özünün yer üzərində xəlifəsi olaraq yaratdı (Quran 2/30). İnsan Allah Təalanın bir çox sifətlərini (alim, adil, rəhimli, arif və s.) özündə daşıyan bir məxluqdur. O, Allahın əmanətinə sahib duran yeganə yaradılmışdır: «Biz əmanəti göylərə, yerə və dağlara verdik, onlar onu daşımaq istəmədilər, ondan qorxdular. İnsan onu götürdü (yükləndi), o (insan), zalım və cahil idi» (Quran 33/72). Yalnız insana düşünmək, öz düşüncəsi sayəsində mənən kamilləşmək, kamilləşdikcə öz cəmiyyətinə, xalqına yardım etmək imkanı verilib. Bunu az qala hər ayətində xatırladan Allah Təala: «Bunu heç düşünmürsünüzmü?» – deyə insanlara müraciət edir. İslam kor-koranəlik və fanatizm tərəfdarı olmayan bir dindir. Başqa sözlə desək, Qurani Kərim hər insana düşünməyi və bu təfəkkür işığında öz inkişaf yolunu tutmağa, öz dinini tanımağa və onu də dərk edərək yaşamağa çağırır: «Hər toplumdan (firqədən) dini anlayan və öz xalqına yol göstərən bir tayfa [olmalıdır]» (Quran 9/122).

Diqqət yönəltmək istədiyimiz digər məsələ Qərbin İslama neqativ münasibətidir. Bir çox hallarda Azərbaycanda məhz qərbləşmənin vacib bir ünsürü kimi İslama neqativ mövqedən

yanaşır, İslam və Qərbi qarşı-qarşıya qoyurlar. Qərbin təfəkkür aləminə nəzər salsaq maraqlı bir ziddiyyətlə qarşılaşmış olarıq. Bir tərəfdən müəyyən durğunluq yaşayan Qərb yenidən Şərqə, əsasən də İslam Şərqinə müraciət etməkdədir. Qərblilər İslam filosoflarını, Qurani Kərimi, xüsusilə İslamın sevgi və kamilləşmə prinsiplərini özündə ehtiva edən təsəvvüfü dərindən öyrənməkdə və mənimsəməkdədirlər.* Digər tərəfdən həqiqətən Qərbdə İslama və onun peyğəmbərinə qarşı ciddi narazılıqlar mövcuddur və artmaqdadır. Müasir hadisələrin (istər siyasi və hərbi, istərsə də iqtisadi və mədəni) gedişatını, eyni zamanda İslam dövlətlərinin özündə bu dinə münasibəti təhlil edəndən sonra belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, qərblilər İslamı öyrəndikcə, onun üstünlüklərini, gözəlliklərini özləri üçün kəşf etdikcə, müsəlmanların öz dinlərinə münasibətdə kor-koranəliklərini, əllərindəki kamil vəsaitin düzgün istifadəsini heç cür dərk edə bilməməklərini, hətta buna can atmamaqlarını tənqid edir, bunu gülüş hədəfinə çevirirlər. Burada yada bir vaxtlar Amerika qitəsinin yeganə sahibləri olan hinduların əllərindəki qızıl və cəvahiratların dəyərsiz xırdavat (kibrit, düymə, eynək şüşəsi, saat və s.) müqabilində avropalılara verməkləri və minnətdar qalmaqları düşür. Bu gün Amerika qitəsində hindular yalnız muzey eksponatı kimi qalmaqdadırlar.

Azərbaycanda dini təfəkkür və qloballaşma

Avropalaşmanın vacib faktorlarından və şərtlərindən biri də qloballaşma prosesinə qoşulmaqdır. Azərbaycan da bu axına düşənlərdən və ya bu şərt qarşısında duranlardandır. Burada iki sual (əslində belə suallar daha çoxdur) yaranır: bizim məqalənin kontekstindən baxanda qloballaşma nədir? Azərbaycanda bu proses dini təfəkkürə hansı təsiri göstərir?

Ensiklopedik lüğətlərdən, bir sıra tədqiqat və araşdırmalardan alınan nəticələrdən belə məlum olur ki, insanın əsasən bir cəmiyyət üzvü kimi həyatının müxtəlif sahələrini – siyasəti, iqtisadiyyatı, mədəniyyəti – əhatə edən qloballaşma və universallaşmanın təsir dairəsi təbii bir hal olaraq daha da

genişlənməkdədir. S.Xəlilov yazır: «Qloballaşma prosesi elm, texnika, texnologiya ilə – ümumbəşəri dəyərlərlə yanaşı milli kimliyi müəyyən edən mədəni-mənəvi amillərə də sirayət etməyə cəhd göstərir» (**5**). Deməli, qloballaşma yalnız insanın zahiri həyatına təsir etməklə kifayətlənməyərək, həm də onun şəxsiyyətinin formalaşmasında əhəmiyyətli rol oynayan amil kimi onun mənəvi dünyasına da «girir», hətta onu idarə etməyə belə iddialanır. Lakin burada nöqsanlı bir hal müşahidə olunur: insanın maddi, sosial, siyasi durumundan çıxış edilərək onun mənəviyyatına təsir göstərilir, yəni yenə də maddiyyat aparıcı faktora çevrilir.

Bu gün dünya böyük bir bazara çevrilməkdədir. Alınıb satılanlar arasında sözün məcazi və hərfi mənasında insan da var. İqtisadiyyat və maddi rifahla güclənən hegemon dövlətlər kiçik və zəiflər timsalında mənəviyyatı, insanlığı udur, tapdalayır, ya da qarşıdakının özünü «könüllü şəkildə» alçalmağa, insani sifətlərdən çıxmağa məcbur edirlər.

Danılmaz bir faktdır ki, qloballaşma, universallaşma qarşısıalınmaz bir prosesdir və biz onunla mübarizə etmək, yaxud onun yalnız mənfi xüsusiyyətlərini göstərmək fikrindən çox uzağıq. Lakin bu prosesin unudulmuş vacib bir faktorunu xatırlatmaq istəyirik: cəmiyyətin maddi və sosial tərəfləri ilə yanaşı, bu cəmiyyətin bir üzvü və yaradıcısı da var: INSAN. Bu o deməkdir ki, insan bir tam, yəni ruh və maddi olaraq qloballaşma prosesinə gətirilməlidir, insanlıq və mənəviyyatın universal idealları axtarılmalıdır və qloballaşma prosesinin özünə bu zirvədən baxılmalıdır.

Bəs qloballaşma Azərbaycanda insanların mənəviyyatına və dini təfəkkürünə hansı təsiri göstərməkdədir?

Əvvəla, yuxarıda da qeyd etdiyim kimi, bu gün biz dünyanın müxtəlif ölkələri ilə (aparıcı və inkişafda olan) təcrübə mübadiləsi adı altında onların təcrübələrini mənimsəməkdəyik (hər hansı bir xarici dövlətin Azərbaycan təcrübəsindən istifadə etməsi məlumatı əlimizdə yoxdur). Bunun nəticəsidir ki, millilik, mentallıq mənfi xüsusiyyətlər kimi təqdim olunmaqdadır. Yenə

uzaq Asiya ölkələrinə – Cinə, Yaponiyaya, Malayziyaya nəzər salsaq görərik ki, burada milli köklər heç də hər hansı geriliyin səbəbi deyil, əksinə həmin xalqın səciyyəvi xüsusiyyətlərinin, orijinallığının qorunmasında ilk səbəb kimi çıxış edir. Yəni xalq başqa bir xalq içərisində əримədən, öz mənini itirmədən inkişafdadır.

İkincisi, qloballaşma prosesinin tələblərinə uyğun olaraq Azərbaycan öz vətəndaşının probleminə içdən yox, çöldən yanaşmaq məcburiyyətindədir. Yəni istənilən problemin yerli xüsusiyyətlərinə göz yumaraq qloballaşmanın tələblərinə cavab verir. Bu o deməkdir ki, diqqətdən kənarda qalmış hər hadisənin əsasında neçə insanın durması nəzərə alınmır və onlara göstərilən etinasızlıq, tam dərk etmədikləri bir şərtə tabe edilmələri onların mənəvi dünyasında böyük sarsıntıya səbəb olur və kor-koranə təqlidçiliyə gətirib çıxardır. Deyilənlərin nəticəsidir ki, bu gün Azərbaycanın tarixini və fəlsəfəsini bilməyən və buna baxmayaraq onları qəti şəkildə inkar edən postmodernistlər, nihilistlər, kosmopolitlər artmaqdadır. Bunun nəticəsidir ki, yenicə müstəqillik qazanmış Azərbaycanın vətəndaşı hazırda içində olduğu problemlərdən daha çox, artıq inkişafının yüksək səviyyəsində olan dövlətlərin problemlərini öz ölkəsinə şamil edib onların həllinə çalışır. Bunun nəticəsidir ki, Avropanın şüurlu şəkildə imtina etdiyi ideya və idealları azərbaycanlılar (xüsusilə cavanlar) şüursuz şəkildə mənimsəyib inkişaf etdirmək iddiasındadırlar.

Yüksək inkişafın göstəricisi kimi qəbul olunan bu şərtlər dini dünyagörüşün formalaşmasına da güclü təsir göstərməkdədir. Bu təsirlərlə yanaşı bilavasitə dinin özü də qloballaşma prosesindən kənarda qala bilməz və dinlər arası dialoqu bunun bariz nümunəsi kimi göstərmək olar. Lakin burada əhəmiyyətli bir faktı vurğulayaq: dialoq iki eyni səviyyəli tərəflər arasında baş verməlidir, əks təqdirdə bu yenə də bir tərəfin digəri içərisində əriməsinə gətirib çıxara bilər. Səviyyə deyəndə biz dinin və ya onu təmsil edən dövlətin özünü deyil, onun təqdimatını və İslam

dininin, xüsusilə Azərbaycanda, bu sahədə digər dinlərdən geri qaldığını nəzərdə tuturuq.

Azərbaycanda dini maariflənmə

Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, dini dünyagörüşün düzgün formalaşması və inkişafında maariflənmə ilk şərtdir. Azərbaycan kimi qədim tarixə malik, eyni zamanda müstəqilliyini yenicə qazanmış cavan bir respublikada bu sahədə də bir sıra işlər görülməkdə və planlaşdırılmaqdadır. Bizim təhlilimiz son dövrləri və yaxın gələcəyi əhatə edən bəzi ziddiyyətli məsələlərə aiddir.

Azərbaycanda dini maariflənmə prosesini üç istiqamətə ayırmaq mümkündür:

1. Qeyri-islami təşkilatların fəaliyyəti.
2. Ayrı-ayrı islami təşkilatların fəaliyyəti.
3. Akademik səviyyədə İslam haqqında məlumatlandırma.

Bunların hər birinə dair təhlil verməzdən qabaq onu da bildirək ki, bu fəaliyyətlər müxtəlif şəkildə və səviyyədə aparılır və onları belə qruplaşdırmaq mümkündür:

1. Qeyri-leqal fəaliyyət.
2. Başqa ad və missiya altında aparılan sistemli fəaliyyət.
3. Sistemsiz və fərdi şəkildə fəaliyyət (əslində bu ayrı-ayrı fərdlərin arxasında daha böyük sistemin durması da istisna deyil).
4. Leqal, sistemsiz və akademik səviyyədə.

Dediklərimizə şərh verək.

Bu gün hər kəsə məlumdur ki, Azərbaycanda çoxlu sayda qeyri-islami təşkilatlar, sektalar rəsmi və qeyri-rəsmi şəkildə fəaliyyət göstərməkdədirlər. Vicdan azadlığı olan sivil bir ölkədə bu normal hal sayıla bilər. Məqsədimiz onların xeyri və ziyanı haqqında deyil, fəaliyyət formaları və insanların dini təfəkküründə oynadıqları rol haqqında məlumat verməkdir.

Qeyd etdiyimiz kimi, hal-hazırda qeyri-islami sektalar Azərbaycanda islamdan daha sürətlə və geniş miqyasda yayılmaqdadır. Bəzən qeyri-leqal şəkildə, bəzən isə fərqli adlar altında fəaliyyət göstərən bu təşkilatların fəaliyyət proseslərini və insanların təfəkkürünə təsir göstərməklərini bir neçə mərhələyə bölmək mümkündür.

İlk növbədə maliyyə dəstəyi göstərməklə həmin təşkilatlar lazım olanda əhəmiyyətli qüvvəyə çevrilə bilən kütlə arasında özlərinə potensial dəstək toplayırlar. Nəzərə alsaq ki, onlar özlərinə əsasən kasıb, işsiz və ya imkanlı ailələrin heç cür öz həyat yolunu, cəmiyyət arasında öz yerini tapa bilməyən övladları, yəni əhalinin narazı və narahat təbəqəsi arasında tərəfdar toplayırlar, onda onların necə təhlükəli bir silah hazırladıqlarını təsəvvür etmək çətin olmaz.

İkinci mərhələdə onlar öz təbəələri arasında güclü maariflənmə işi aparırlar: kitablar paylanır, filmlər göstərilir, mühazirələr və fərdi söhbətlər aparılır, təşkilatın hər üzvünə onun lazımlılığı, əvəzedilməzliyi aşılanır. Bununla onlar həm maliyyə bağlarını mənəvi bağlarla möhkəmləndirir, həm də yerli əhalinin öz içindən çıxan və daha sıx əlaqə yarada bilən təbliğatçılar yetişdirirlər. Bu isə onların fəaliyyət istiqamətlərinin bir növ həm eninə-uzuna, həm də dərinə, içə doğru irəliləməsi deməkdir.

Üçüncü mərhələ daha gizli və yalnız seçilmiş, bir sıra sınaqlardan çıxmış təbəələr üçün nəzərdə tutulur. Burada artıq təşkilatın əsl məqsədi və fəaliyyət istiqamətlərinin bəzi faktları açıqlanır, konkret tələblər və tapşırıqlar qoyulur. Bu mərhələni ilk ikisinin bəhrə verdiyi bir mərhələ də adlandırmaq olar.

Onu da əlavə edək ki, qeyd etdiklərimiz hər hansı dini dünyagörüşün və təfəkkürün, dinə rasional münasibətin formalaşmasına deyil, daha çox fanatizmə və müəyyən qüvvələr üçün alətə çevrilməyə xidmət edir.

Azərbaycanda hazırda mövcud olan dini maariflənmənin ikinci istiqaməti kimi müxtəlif islami təşkilatların – şiəliyin, vəhhabiliyin, nurçuluğun, müxtəlif sufi təriqətlərin fəaliyyətlərini göstərmək olar. Bu təşkilatların fəaliyyət istiqamətləri müəyyən

baxımdan qeyri-islami təşkilatlarla eyni olsa da (cəlb etmə, məhz müəyyən məzmunlu kitabların təbliği, vahid şəxs ətrafında toplanma və s.) bəzi spesifik cəhətlərə də malikdirlər. Belə xüsusiyyətlərdən ilki və ən əhəmiyyətlisi isə onların mərkəz ideyaları kimi İslam və islami əxlaqın olmasıdır. Bu təşkilatların əsasında siyasi hakimiyyəti ələ keçirmək, siyasi çevriliş hazırlamaq və s. olsa belə məqsəd İslami dövlət qurmaq və İslamı hakim din olaraq bərqərar etməkdir. Müəyyən mənada deyilənlərdə heç bir mənfi cəhət yoxdur rəyi yarana bilər, lakin faktlar belə bir qənaətə gəlməyə əsas verir ki, islami təşkilatlar Azərbaycan vətəndaşına hər hansı qeyri-islami təşkilatdan daha artıq zərər vurur.

Əvvəla, bu təşkilatlar İslamın universal ideyalarını çərçivəyə salaraq müəyyən bir şəxsin mənafeyinə və ya ideyasına xidmət edir. Bu isə İslamın təhrifi və onu siyasi, hərbi və digər məqsədlərin silahına çevrilməsi deməkdir.

İkincisi, İslam haqqında ancaq birtərəfli və məqsədyönlü məlumatın verilməsidir, yəni İslamın müəyyən bir prinsipi daha qabarıq şəkildə təqdim və təlqin edilir, onun (prinsipin) digər mümkün şərhləri kəskin şəkildə rədd edilir. Bu, İslama xas azaddüşüncəliliyin, seçim azadlığının məhdudlaşdırılmasına, yəni dolayısı ilə yenə də İslamın təhrifinə gətirib çıxarır. Məsələn, məlum hədisə görə Məhəmməd peyğəmbər (s.) insanın öz nəfsi ilə mübarizəsini böyük cihad adlandırsa da və sonralar bu ideyaya görkəmli İslam mütəfəkkirləri tərəfindən geniş şərhlər verilsə də, hazırda kiçik cihad (İslamın düşmənləri ilə mübarizə) böyük cihadı kölgədə qoymaqdadır.

Üçüncü zərər kimi belə təşkilatların müsəlman ümməti arasında parçalanmaya, başqa ifadə ilə desək, İslamın vahid bir qüvvə halına gələ bilməməsinə səbəb olmaqlarını göstərmək olar. Məhz dediklərimizin səbəbidir ki, bu gün islami dövlətlər xarici zərbələrə qarşı zəif və həssasdırlar. Maraqlıdır ki, hər hansı bir azərbaycanlı mömin başqa bir islami təşkilatın üzvü ilə mübahisəyə, mübarizəyə (istənilən şəkildə) daha hazırlıqlı və meyllidir, nəinki qeyri-islami təşkilatların üzvləri ilə. İşin təəssüf

edici tərəfi isə belə şəxslərin qeyri-islam dininə qulluq edənləri yox, məhz digər islami təşkilatın üzvünü «islama dəvət etməsidir», İslam isə onun aləmində onun qulluq etdiyi təşkilatdan və oxuduğu kitablardan ibarətdir.

Bu təşkilatların sonuncu (bizim fikrimizə görə) zərəri kimi onların İslamı müəyyən terror hərəkətləri üçün əlverişli zəminə çevirməkləridir. Bunun ən bariz nümunəsi kimi, İslamın müdafiəsi adına yaranmış lakin sonralar İslamın özü üçün də bir təhlükəyə çevrilən assosinləri göstərmək olar. Əslində sonuncu təhlükə Azərbaycanda nisbətən çox şaxələnib kök atmasa da, ayrı-ayrı azərbaycanlıların müxtəlif terrorlarda adlarının çəkilməsi faktları, təəssüf ki, artıq mövcuddur.

Nəhayət, onu da qeyd edək ki, ilk baxışda bu təşkilatlardan hər biri İslam üzərində qurulmuş, cavanlara islami əxlaqı aşılayan təşkilatlar olsalar da, dərin və dəqiq təhlil başqa bir cəhəti aşkarlayır: bu təşkilatlar İslamı bütövlükdə yox, ayrı-ayrı prinsip və tələblər daxilində öyrədirlər. Bu isə kamil bir ideyanın naqis şəkildə çatdırılması deməkdir.

Göründüyü kimi, istər qeyri-islami, istərsə də islami təşkilatların məqsədi insanların dini təfəkkürünün inkişaf etdirilməsi, onların İslamı dərindən tanıması, İslamın universal ideyalarını mənimsəməsi deyil, bu insanların yalnız müəyyən çərçivə daxilində və müəyyən məqsəd naminə maariflənməsidir.

Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, Azərbaycanda dini maariflənmənin üçüncü istiqaməti akademik səviyyədə aparılan proseslərdir. Leqal, sistemsiz, ayrı-ayrı şəxslər tərəfindən həyata keçirilən bu prosesə elmi tədqiqatları, yazılan dissertasiyaları və kitabları aid etmək mümkündür. Onu da əlavə edək ki, qeyri islami və islami təşkilatların da bu səviyyədə maariflənməsi güclüdür və daha da güclənməkdədir. Belə ki, həmin təşkilatların üzvləri öz ideyalarını daha sistemli və yüksək səviyyədə təbliğ və təqdim etmək məqsədi güdürlər və artıq ilk məhsullar mövcuddur. Bundan başqa, nəzərə alsaq ki, orta və ali məktəblərdə din haqqında məlumatlar verilmir, yalnız ali məktəblərin ilahiyyat fakültələrində din tarixi, sosiologiyası, psixologiyası fənləri tədris

olunur, onda İslamın akademik səviyyədə maariflənməsinin nə qədər ağır və dar çərçivədə aparıldığı aydın olar.
Bu istiqamətin ən böyük çətinliyi və nöqsanı mütəxəssislərin çatışmamazlığı və də bu sahədəki fəaliyyətin sistemsizliyidir. Başqa sözlə desək, bir çox elmi işlər, tədqiqatlar heç də qarşılarına əhalinin dini maarifləndirilməsi məqsədini qoymurlar və ya bu yazılan işlərin səviyyəsi adi oxucular üçün nəzərdə tutulmur.

Nəticə

Beləliklə, deyilənlərdən belə məlum olur ki, dini təfəkkürün formalaşması və düzgün istiqamətdə inkişaf etməsində başlıca rol maariflənməyə aiddir və akademik səviyyədə dini maariflənməni sistemli şəkildə aparmaq üçün bizim fikrimizə görə görüləcək bir sıra vacib və zəruri işləri aşağıdakı kimi qruplaşdırmaq olar:

– Dini maariflənməni uşaq yaşlarından başlamaq və bunun üçün cizgi filmlərindən, ayrıca kitab kimi nəşr olunan Quran rəvayətlərindən istifadə etmək. Burada onu da xüsusi olaraq vurğulayaq ki, biz məhz hər hansı başqa bir ölkənin deyil, Azərbaycanın nəşri olan vəsaitləri nəzərdə tuturuq.

– Orta və ali məktəblərdə tədris üçün başqa ölkələrin dərsliklərindən deyil, yerli müəlliflərin kitablarından istifadə etmək. Təbii ki, burada ilk növbədə həmin vəsaitləri yazan mütəxəssislərin yetişdirilməsi də xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. Onu da xüsusi olaraq qeyd edək ki, bu heç də başqa ölkələrin vəsaitlərinin yalnış və ya nöqsanlı olması demək deyil. Burada iki amil xüsusilə əhəmiyyətlidir: əvvəla, dil. Oxucu hansı dildə oxumasından asılı olmayaraq öz ana dilində düşünüb qavramağa çalışır və terminlərin, məfhumların anlaşılmasında, adekvat qarşılığının tapılmasında çətinlik yarananda xarici dil üstünlük əldə edir və bu getdikcə təfəkkürə də öz təsirini göstərməyə başlayır. Məsələn, dinlə məşğul olan şəxslərin bəzən digərləri üçün anlaşılmaz olan sözlər işlətməsinə artıq hər kəs adət edib, halbuki bu sözlərin Azərbaycan dilində tərcüməsi mövcuddur. İkincisi isə milliyyət məsələsidir. Məsələn, başqa bir millətin

nümayəndəsinin din haqqında əsərini oxuyan azərbaycanlı təbii ki, nüfuz olaraq onu qəbul edir. Burada onu da xüsusilə qeyd edək ki, oxucu hansı müəllifin əsərini oxumaq üçün seçim edəndə məhz daha anlaşıqlı dildə yazılanı, dini ona daha səviyyəli və bu günü ilə səsələşən şəkildə təqdim edəni seçir.

– Bir sıra qiymətli mənbələri – hədis və fiqh kitablarını, Quranın bəzi təfsirlərini, İslam mütəfəkkirlərinin əsərlərini Azərbaycan dilinə tərcümə etmək. Nəzərə alsaq ki, həm qeyri-islami, həm də islami təşkilatların əhali arasında yaydıqları ədəbiyyatlar məhz Azərbaycan dilində olur, onda bu tərcümələrin əhəmiyyətinin böyüklyü də aydın olar.

– Müəyyən İslami prinsipləri xüsusi tədqiqat mövzusu olaraq aspirant və dissertantlara vermək və ya bu prinsipləri şərh edən kitablar yazmaq.

– Qurani Kərimin Azərbaycan dilində şərhli tərcüməsi ilə yanaşı təfsirlər yazmaq. Bu, həm sıravi oxucu üçün Qurani Kərimi daha anlaşıqlı edər, onun yalnız orta əsrlər üçün deyil, bütün dövrlər üçün nəzərdə tutulan bir ilahi kitab olmasını aydınlaşdırar, həm də məhz müasir dövrün prizmasından Qurani Kərimə yeni bir baxış ola bilər.

Ədəbiyyat:

1. Xəlilov S.S. Təhsil, təlim, tərbiyə. Bakı, 2005. s. 411.
2. Fahri M. İslam felsefesi tarihi / Terc. K.Turhan. İstanbul, 1998. s. 352.
3. Mevlana‘nın düşünce dünyasından. Derleyen: N.Şimşekler, Konya, 2005 (türk dilində). s. 227.
4. Bu müraciət bir çox hallarda ekzotik xarakter daşısa da, fəlsəfi tədqiqatların, elmi araşdırmaların da sayı get-gedə artmaqdadır.
5. Xəlilov S.S. Təhsil, təlim, tərbiyə. Bakı, 2005. s. 406.

Ağalar MƏMMƏDOV

FƏLSƏFƏMİZİN DİLİNDƏ BƏZİ DÜZƏLİŞLƏR VƏ TƏKLİFLƏR

Fəlsəfi-terminoloji aparatımızda bir sıra məqamlarda dolaşıqlıq hökm sürür. Bu araşdırmamda mən onlardan bəzilərinə diqqəti cəlb etmək, dəqiqləşdirmələr aparmaq və öz təkliflərimi irəli sürmək istəyirəm. Bununla məqsədim əsla konkret olaraq kiminsə səhvini çıxarmaq deyildir; məqsəd sadəcə olaraq, Azərbaycan fəlsəfəsinə az da olsa faydalı olmaqdır. Mövcud terminoloji dolaşıqlığın əsas səbəblərindən biri odur ki, sovet dövründə filosof və tədqiqatçılarımız öz tədqiqatlarını uzun müddət ilkin mənbələrə müraciət etmədən aparmışlar. Ona görə də, terminoloji aparatımızdakı bir sıra qeyri-dəqiqliklər, təbii olaraq, bizə daha çox rus dilindən keçmişdir.

***

1. Çox yayğın bir dolaşıqlıq "maarifçilik" termini ilə əlaqədardır. Məlumdur ki, bu fəlsəfə teosentrist və teoloji səciyyə daşıyan Orta əsrlər fəlsəfəsinə və dünyagörüşünə antitetik reaksiya kimi XVII əsrdə meydana gəlmişdir. Orta əsrləri qaranlıq, özünü isə aydınlanma, işıqlanma kimi xarakterizə edən də elə bu məktəbin filosofları olmuşlar. İstər fransızca (Éclairement), istər ingiliscə (Enlightment), istərsə almanca (Aufklärung), istərsə də rusca (Просвещение) bu termin hərfən aydınlanma, işıqlanma, nurlanma, ziyalanma deməkdir. Osmanlıcada da həmçinin bu fəlsəfə "tənəvvür", yəni nurlanma adlanırdı (**1**). Müasir Türkiyə türkcəsində indi ona "aydınlanma" fəlsəfəsi deyilir.

Lakin nədənsə bu termin bizdə "maarifçilik" kimi tərcümə edilmişdir və edilir. Bizim fikrimizcə, bu, doğru deyildir. İzah edim.

Bu fəlsəfənin iki əsas qolunu – fransız və alman qollarını bir-birindən ayırd etmək lazımdır (**2**). Bu məktəbin fransız qolu dedikdə, 29 il ərzində böyük tirajlarla 28 cild ensiklopediya nəşr etdirən məşhur ensiklopedistlər – D. Didro, D'Alember, Helvetsi,

Holbax və b. nəzərdə tutulur. Onların fəaliyyət kursu, yuxarıda da qeyd edildiyi kimi, dinə, irrasionallığa, feodal dünyagörüşə qarşı çevrilmişdi. Bu anti-dini fəaliyyət dini-mövhumi izahlara qarşı elmi-məntiqi izahlar çıxarmaq və bunu xalq arasında yaymaq, cəhaləti maarifləndirməkdən ibarət idi. Maarifçi fəlsəfənin fransız qolu Volterin devizi ilə xülasə edilə bilər: "Vurun yaramazı!" (Ecrasez l'infame!). Volterin yaramaz adlandırdığı dindir, daha doğrusu Kilsə. Onlar belə hesab edirdilər ki, dinin qaranlığı cəhalətdən yaranmışdır və bu qaranlığı elmi dünyagörüşlə, maarifçilik vasitəsilə qazanılmış elmi savadla aydınlatmaq olar.

Beləliklə, maarifçilik aydınlatma işidir, maariflənmə aydınlanmadır. Kütləvi ensiklopediyalar nəşr etmək maarifçilik idi, çünki son nəticədə elmi-rasional biliklə işıqlanmaya xidmət edirdi. (Lakin bir az sonra göstərməyə çalışacağam ki, hər aydınlatma və yaxud işıqlandırma fəaliyyəti maarifçilik deyil).

"Maarif" sözü, doğrudan da, ərəbcə "arəfə" babından törəmiş olub, savadlandırmaq deməkdir. Ona görə də, bizdə M.F.Axundzadə, H.b.Zərdabi kimi şəxsiyyətlər fransız məktəbindən gəlmə tipik maarifçilərdir. Onların ictimai görüş və fəaliyyətlərini maarifçilik adlandırmaq olar.

Lakin bu fəlsəfənin o biri qolu – alman fəlsəfəsi sosial fəaliyyət kursu götürməmişdi. "Maarifçi" fəlsəfənin nəinki alman qolunun, bütövlükdə maarifçiliyin" zirvəsi, məlumdur ki, Kantdır. Kant Orta əsrlər qaranlığını insan ağlına avtonomluq qazandırmaq, onu dinin heteronomiyasından çıxarmaq yolu ilə yarmaq istəyirdi. Kant kritisizmi fransız ensiklopedistləri kimi heç də dar mənada maarifçilik, elmi savadlandırma yolu deyildi. Ensiklopedistlərdən fərqli olaraq, Kant kütlələrə yox, filosoflara səslənirdi. Onun simasında alman məktəbinin devizi belə idi: "Cəsarətli ol!" (Sapere aude!).

Beləliklə, Qərb aydınlanma fəlsəfəsi "maarifçi fəlsəfə" kimi səciyyələndirilə və adlandırıla bilməz. "Maarifçilik" "aydınlanma" fəlsəfəsinin sadəcə bir qolunun (ensiklopedistlərin) sosial fəaliyyətinin adıdır. Aydınlanma fəlsəfəsinin və aydınlanma əsri sayılan bütövlükdə XVIII əsrin zirvəsi və rəmzi

olan Kant bizim təsəvvürümüzdəki maarifçi qəlibinə girmir. Bu, təbiidir. Çünki Kant maarifçilik etməmişdir, o, aydınlanmaçı olmuşdur.
"Ziyalı" və ya "münəvvər" (nurlanmış) terminləri "aydın" yaxud da "aydınlanmaçı" deməkdir. Əgər bu sonuncu terminlər yaraşıqlı səslənmirlərsə, onda onu "aydınlanma" kimi yox, ənənəvi sözlərlə "ziyalanma", "nurlanma", "işıqlanma" kimi də ifadə etmək olar. Amma ona maarifçilik demək olmaz!
Mən bu sahənin birbaşa tədqiqatçısı olmasam da, просвещение-nin azərbaycan dilinə maarifçilk kimi daxil olmasını səbəblərindən birini görə bilirəm. Belə demək olar ki, Çar Rusiyasının Cənubi Qafqazda, o cümlədən də Azərbaycanda başlatdığı iş aydınlanma yox, məhz elə maarifçilik olmuşdur. Çünki o dövrdə bu regionda xalqların kütləvi savadsızlığını və filosofların hələ olmadığını nəzərə aldıqda, lazım və mümkün olan da elə kütləvi elmi savadlandırma, yəni maarifçilik olmuşdur. Amma təəssüf ki, sonrakı dövrdə, ta indiyədək bu terminin tərcüməsinə düzəliş edilməmişdir.
2. Azərbaycan dilində başqa bir terminoloji xəta "renessans" termini ilə əlaqədardır. Məlumdur ki, "renessans" azərbaycan dilinə "intibah" kimi tərcümə edilir ki, bu, mənim fikrimcə, bir neçə səbəbdən çox ciddi səhvdir! Arqumentlərim aşağıdakılardır:
Birincisi, fransız dilində "re-nessans" hərfi tərcümədə "yenidən-doğulma" deməkdir; ərəb dilində "intibah" isə güc-bəla ilə oyanış, inkişaf, dirçəliş, çiçəklənmə kimi mənalar daşıyır.
İkincisi, tarixi periodizasiya (dövrləşdirmə) kimi Renessans Antik yunan sivilizasiyasından, Ellinizmdən (əslində Hellenizmdən) və xristian Orta əsrlərdən sonra gələn və öz ardından Yeni dövrü hazırlayan, təxminən 250 illik bir dövr kimi sırf Qərb tarixinə aiddir. Ümumiyyətlə, tarixin Antik dövr, Orta əsrlər və Yeni dövr kimi dövrləşdirilməsi (ilk dəfə XVI əsrdə J. Bodin tərəfindən), Fransız tarixçisi və filosofu L.Halkinin də dediyi kimi, sırf Qərb tarixinə baxılaraq müəyyən edilmişdir (**3**) və başqa sözlə Şərqə tətbiq edilə bilməz. Belə ki, Renessansda yenidən doğulan qədim yunan mentalitetidir. Renessans Qərbin XIV-XVI əsrlərdə epoxal

təfəkkür dəyişikliyini, onun xristianlıqdan əvvəlki mədəniyyətə re-interpretativ qayıdışını ifadə edir. Qərb tarixinə çox mühüm bir aralıq dövr kimi daxil olan Renessans Orta əsrlərin teosentrizmindən və teizmindən, Yeni dövrün antroposentrizminə və humanizminə keçiddir. İntibahdan fərqli olaraq o, kəmiyyət dəyişikliyi yox, keyfiyyət dəyişməsidir.

Üçüncüsü, İslam Şərqində hesab edilmişdir ki, Məhəmməd peyğəmbərdən (əsri-səadətdən) o yana Cahiliyyədir, vəhşilikdir, küfrdür. Məsələnin belə qoyuluşunda nəyin re-interpretasiyasından, qayıdışından söhbət gedə bilərdi?! Qədim Şumer sivilizasiyası kimi alternativlərdən isə İslam dünyası çox gec, yalnız XIX əsrdə xəbər tuta bildi... Mən qəti olaraq bu fikirdəyəm ki, ümumiyyətlə, İslam Şərqində (bəlkə ancaq Türkiyə dövləti sərhədləri daxilində Atatürk inqilabları istisna edilməklə) Qərb Renessansına oxşar bir keçid və ya çevrilmə baş verməmişdir, baş verə də bilməzdi.

Yekun olaraq, humanist ideallar baxımından Renessans çevrilişi intibah (inkişaf, dirçəliş, çiçəklənmə) kimi xarakterizə edilə bilər. Lakin əksinə, Qərb tarixinin Renessans dövrünü İntibah adlandırmaq olmaz. Digər tərəfdən, Şərqin analoji tarixi dövründə müşahidə edilən intibaha da renessans demək doğru deyildir. Beləliklə, Renessans terminini ya olduğu kimi saxlamaq, yaxud da "yenidən-doğulma" (возрождение) kimi hərfi tərcümə etmək daha məqsədəuyğun olardı.

3. Son vaxtlar bəzi filosoflarımızın yazılarında Türkiyə türkcəsindən alınma fəlsəfi terminlərə də təsadüf edilir. Məsələn, bunlardan biri F.Nitsşenin "fövqəlinsan" termininin Türkiyə türkcəsindən götürülmüş "üstinsan" termini ilə əvəzlənməsidir (**4**). (Burada yeri gəldiyi üçün deyim ki, adətən baza təhsilini rus dilində almış olanlar türkiyəlilərin elmi dilinə bir çox hallarda xüsusi simpatiya ilə yanaşırlar. Səbəb psixolojidir. Lakin hər bir halda azərbaycan dilinin fəlsəfi aparatı ilə kifayətlənməyib, onun imkanlarını artırmaq istəyən müəlliflərin bu dəyərli cəhdləri alqışlanmalıdır; yanlışlar isə həmişə gözləniləndir).

Nitsşe "Übermensch" (oxunuşu: übermenş) dedikdə, bugünkü insanın daha üstün, parametrləri artırılmış davamını yox, "son insan" hesab etdiyi müasir insanın aşılmasından (transsendensiyasından) yaranan "o tay"ını nəzərdə tutur. Başqa sözlə, Übermensch super-insan yox, trans-insandır (**5**). Ona görə də, "üst-insan", zənnimcə, uğursuz əvəzləmədir. Çunki "üst" komponentində davamiyyət, təmas mənası gizlənmişdir. Halbuki Nitsşeye görə, mövcud insan fövqəl-insan (Übermensch) ilə təhtəl-insan (Unmensch), yəni heyvan arasında körpü rolunu oynayır. Heyvan altinsan olmadığı kimi, fövqəlinsan da üstinsan və yaxud da insanüstü ola bilməz. Söhbət qəti inkardan, keyfiyyət sıçrayışından gedir, islahlı inkişafdan, yaxud kəmiyyət fərqindən deyil.

Bu mübahisəli terminin düzgün tərcüməsinə gəldikdə isə, bizim fikrimiz bundan ibarətdir ki, "insan" sözü onsuz da bizim deyil, ərəbindir və bizimkiləşdirmək üçün də indilik variantımız yoxdur. Amma "fövqəlinsan" sözünü, heç olmasa, yarısınacan özümüzünküləşdirmək, bir sözlə "fövq"ü tərcümə etmək istəyiriksə, onda mən "insanüzəri" variantını təklif edə bilərəm. Almanca "über" sözü də elə məhz "üzərində, üzərinə" mənalarını bildirir. "Üst" isə almanca "auf" deməkdir. (Bizim "üstinsan" deyə bilməyimiz üçün gərək Nitsşe "Aufmensch" deyəydi). Yox, şayəd dilimizə artıq yerləşmiş olan "fövqəlinsan" sözünü qoruyub saxlayacağıqsa, onda "fövq" tərkibini "super" mənasında yox, "trans" mənasında başa düşməliyik.

4. Alınma terminlərin tərcümələrində də problemlər vardır. Məsələn, Kantın məşhur "Ding an sich" (oxunuşu: dink an zih) termini azərbaycan dilində "özündə şey" kimi tərcümə olunur ki, bu, çaşdırıcı tərcümədir. Məsələ ondadır ki, Kant bu termini insan ağlına biryolluq qapalı olan şeyin əslliyini (numeni), yəni özündəliyini, onun insan ağlındakı fenomenindən (təsəvvüründən), yəni bizdəliyindən ayırd etmək məqsədilə ortaya atmışdı. O, bununla özündə olanın şeyliyini yox, əksinə, şeyin özündəliyini, yəni bizdə olmamağını, müstəqilliyini ifadə etmək istəyirdi. Elə buna görə də, onu "özündə şey" kimi tərcümə

etmək olmaz. Çünki "özündə şey" dedikdə, sıralama pozulur, vurğunun yeri dəyişik düşür və anlaşılmazlıq əmələ gəlir. Düzgün variant rusca tərcümədə olduğu kimi («вещь в себе») "şey özündə" olmalıdır.

5. Yayğın yanlışlardan biri də ellinizm dövrünün fəlsəfəsi olan stoa fəlsəfəsinin "stoik fəlsəfə" kimi səslənməsidir. Bu məktəbin orijinal adı "stoa"dır. E.ə. IV əsrdə kiprli Zenon öz fəlsəfə məktəbini "stoa poikile"də (yəni şəkillərlə bəzədilmiş sütunlu qalereyada) qurduğu üçün, təsirləri indiyə qədər gəlib çıxmış bu fəlsəfə "stoa" (sütunlu qalereya) fəlsəfəsi adı ilə məşhur olmuşdur (**6**). İngilis dilinin "stoik" sözü isə stoaya aid, stoaya mənsub, stoaya daxil olan deməkdir. Doğru variant şübhəsiz ki, "stoa fəlsəfəsi"dir.

6. Başqa bir problem də latın mənşəli sözlərin həm orijinal latın formasını, həm də müasir Qərb dillərindəki formasını işlətməkdən yaranan qarışıqlıqdır. Bir terminin mənşə formasını, başqa bir terminin isə müasir formasını götürmək ciddi dolaşıqlığa gətirib çıxarır. Məsələn, "substantia" hal-hazırda Qərb dillərində işlədilən "substans" sözünün latınca əslidir. Bizdə isə bu terminin həm əslinə yaxın "substansiya" variantı işlədilir, həm də müasir forması olan "substans" variantı. Halbuki bir anlayışı bu şəkildə iki terminlə ifadə etmək olmaz. Eyni sözləri "evidens"-"evidensiya", "transsendens"-"transsendensiya", "ekzistens"-"ekzistensiya" və s. haqqında da demək olar. Bu nizamsızlıq da aradan qaldırılmalıdır: ya latınca əslinə yaxın "-siya"lı variant, ya da müasir formaya uyğun "-ns"lı variant vahid terminoloji norma kimi seçilməlidir. Yaxşı olardı ki, belə hallarda terminin Qərb dillərində işlənən müasir forması norma kimi seçilsin.

7. Başqa bir problem də əcnəbi şəxs adlarının yazılışı ilə əlaqədardır. Bu sual hələ də açıq olaraq qalır: biz xarici adları öz dillərində oxunduğu kimi yazmalıyıq, yoxsa bizə göründükləri kimi, yəni bizim onları oxuduğumuz kimi? Bu məsələdə də qanunauyğunluq yox, qarmaqarışıqlıq var. Məsələn, "Henri Bergson"u Anri Berqson (öz dilində oxunduğu kimi), "Fouceault"nu Fuko (öz dilində oxunduğu kimi), "Berkeley"ni

Berkli (öz dilində oxunduğu kimi), “Locke”u Lokk (öz dilində oxunduğu kimi), “Dilthey”ı Diltey (bizim oxuduğumuz kimi), “Wittgenstein”ı Vitgenşteyn (bizim oxuduğumuz kimi) yazırıq.
Adları misal üçün verilmiş bu filozofların ilk cütü (Berqson, Fuko) fransız, sonrakı cütü (Berkli, Lokk) ingilis, sonuncu cütü (Diltay, Vitqenştayn) isə almandillidir. Belə məlum olur ki, biz fransız və ingilis adlarını onların öz dillərində səsləndiyi (oxunduğu) kimi səsləndiririk və elə bu şəkildə də yazırıq, alman adlarını isə gördüyümüz kimi oxuyuruq və elə bu formada da yazırıq. Belə bir ənənə isə linqvistik qanunauyğunluq sayıla bilməz. Ona görə də, vahid prinsip müəyyən olunmalıdır.
Bu məsələdə vahid prinsipə gəldikdə, mənim fikrimcə, bir şəxsin adının istər yazılışında, istərsə də oxunuşunda orijinal variantı əsas götürmək lazımdır. Ən əsası ona görə ki, internetdə xarici dildə axtarış apararkən və yaxud xarici alimlərlə yazışarkən adların (və terminlərin) orijinal yazılışını bilmək lazım gəlir.
8. Buddhanın adında da səhvə yol veririk. Məlumdur ki, bu böyük şəxsiyyətin əsl adı Qautama Siddhartadır. “Buddha” onun ikinci adı, təxəllüsüdür. “Buddha” sanskrit dilində “budh” sözkökündən əmələ gəlmişdir. “Buddha” – mənası oyanmaq, gözü açılmaq, aydınlanmaq demək olan “bodhi” felindən əmələ gəlmiş feli sifətdir, mənası da oyanmış, gözü açılmış, aydınlanmış deməkdir. Bodhi (zen-buddhizmdə “satori”) buddhizmdə buddhistlərin əsas məqsədlərindən birini təşkil edir (7). Ona görə də, “Buddha”nı “Budda” kimi yazaraq “h” hərfini ixtisara salmaq, sanskrit dilində bir feli sifəti yanlış yazmaq deməkdir. Düzgün yazılış belə olmalıdır: Buddha, buddhizm.
9. Qərblilər üçün də qələti-məşhurlar vardır, amma onlar yanlışlarını düzəldirlər. Məsələn, onlar Çin filosofu Konq (Fu) Tseni əvvəlcə Konfutsi(us) kimi latıncalaşdırmışlar. Necə ki, İbn Sina Avisenna, İbn Rüşd Averroes kimi tanınmışdır. Xatırladım ki, latın dili Qərbdə erkən Yeni dövrədək elmi dil olaraq qalmışdır. Lakin son illərin nəşrlərində qərblilər bu adı Konq Fu Tse və yaxud Konq Tse kimi yazmağa başlayıblar. Çünki əgər ənənəvi latın formasını saxlayacağıqsa, onda gərək Dekarta da

Yeni dövrdən qalma ənənəyə əsasən, Hegelin yazdığı kimi Kartezi(us) deyək. Başqa misallar da vermək olar. Məsələn, böyük Hind şairi R.Thakur fransız dilinə Tagore yazılışı ilə daxil olmuş və Taqor kimi oxunaraq, dünya dillərində bu tələffüzlə tanınmışdır. Əsli isə Thakurdur.

10. Ayrı-ayrı adların yazılışında açıq uydurmalara da təsadüf edilir. Məsələn, XV əsrdə Almaniyanın Kuza (Kusa, Cusa) vilayətində doğulan, əsl adı Nikola(us) Chrypffs və yaxud Nikola(us) Krebs olan, latındilli Orta əsrlərdə "Nikola(us) von Kuez", yəni doğulduğu yerin adı ilə Kuzlu və yaxud Kuzanlı Nikola(us) kimi məşhurlaşan, müasir almandilli kitablarda isə Nikolaus von Kuez kimi təqdim edilən bu alman filosofunun adını "Nikolay Kuzanski" kimi yazmaq isə artıq komikdir! Ya Kuzlu Nikola(us), ya Kuzanlı Nikola(us) və yaxud da Nikola(us) Kuzanus variantlarından biri norma kimi seçilməlidir.

11. Qədim yunan filosofu Epikur(os) bizdə Epikür kimi tanınır. Yəni son heca (-kur) "Kür" çayının adı kimi tələffüz edilir. Halbuki qədim yunan dilində "k" kar samiti yoxdur, "k" cingiltili samiti var (**8**). Ona görə də, bu adı "konkret", "klub" sözlərindəki "k" kimi oxumalıyıq: Epikur(os).

12. Buna bənzər bir iş başqa bir qədim yunan filosofu "Qorqi"nin adına gəlib. Bu filosofun adı yunan dilində belə yazılır: Γοργιας; oxunuşu: Qorqias. Qamma hərfi (γ) yunan orfoepiyasına görə, heç vaxt "g" səsi vermədiyinə görə, onu Qor*g*i(as) kimi yazmaq və oxumaq olmaz. Düzgün yazılış və oxunuş belə olmalıdır: Qorqi(as).

13. Bəzi alınma terminlərdə və xüsusi adlarda "s"lərin daim "z" kimi oxunması da yayğın yanlışlardan biridir. Xarici sözlərdə "s"lərin "z"ləşdirilməsi nitqimizə nəinki rəvanlıq gətirmir, əksinə, onu daha da çətinləşdirir. Məsələn, "esoterik" sözünü "ezoterik", "e*x*istentia"nı "e*k*zistensiya", "e*x*istensializm"i "e*k*zistensializm", "Erasm(us)"u "Erazm" və s. kimi oxumaq düzgün olmamaqla yanaşı, praktiki də deyil. Düzgün variantlar təbii ki, belə olmalıdır: esoterik, eksistensiya, eksistensializm, Erasm(us).

Üstəlik, eksistensiya sözünün mənşəyi, bəzilərinin səhvən hesab etdiyinin əksinə, heç də latın dilində yox, qədim yunan dilindədir: εξίστασυαι. (Mənası mövcud-olmamaq deməkdir) (**9**). Sözün ikinci hərfi olan "ξ" – qədim yunan əlifbasının 14-cü hərfi olub, "kz" səsini deyil, "ks" səsini verir. Ona görə də, bu termini e*kz*istensiya kimi yox, e*ks*istensiya kimi yazmaq lazımdır.

14. Alman dilində "ch" konsonantı həmişə "x" kimi oxunmur: incə vokaldan sonra o, "h" kimi, qalın vokaldan sonra isə "x" kimi oxunmalıdır. Amma biz onu rus dilinin təsirilə daim "x" kimi oxuyuruq. Bu, səhvdir. Məsələn, "Friedri*ch* Nietzsche"ni "Fridri*x* Nitsşe", "Fi*ch*te"ni "Fi*x*te" və s. Bu konsonant incə "i" vokalından sonra gəldiyi üçün əslində belə olmalıdır: Fridrih, Fihte və s. Amma "Holbach"ın "Holbax", "Bach"ın "Bax" kimi oxunması düzgündür, çünki "ch" konsonantı son iki adda qalın vokaldan, yəni "a"dan sonra gəlmişdir.

15. Yunan mənşəli sözlərin və xüsusi adların sonuna əlavə edilən -os, -us, -es, -as, -is kimi şəkilçilər bizdə, bir qayda olaraq, saxlanmır, atılır. Ancaq burada da qarışıqlıq var. Məsələn, tezis və antitezis (və yaxud hipnoz, ikarus və s.) sözləri orijinala uyğun yazılır, amma sintez və hipotez sözlərində -is şəkilçisi atılır. Halbuki sintez iki tezin yox, iki tezisin qovuşmasını ifadə edir; hipotez tezisin əsasını ("hipp-os"unu) ifadə edən tez yox, tezisdir. Ona görə də, ya gərək tez, antitez, sintez variantları, ya da tezis, antitezis, sintezis, hipotezis variantları seçilib saxlanmalıdır. Mənim fikrimcə, orijinal variant əsas götürülməlidir.

Xüsusi isimlərə gəldikdə, Falesin (əslində Talesin) adında da eyni qanunauyğunsuzluq hökm sürür. Belə ki, sondakı -es şəkilçisi bizə naməlum səbəbdən Falesin adında saxlanılır, atılmır. Çünki əgər Aristoteles yox, Aristotel, Sokrates yox, Sokrat, Pifaqoras yox, Pifaqor, Qorqias yox, Qorqi (və yaxud Qorgi) və s. deyiriksə, bəs görəsən, nə üçün eyni məntiqlə Fal yox, Fales deyirik? Əlbəttə, yaxşı olardı ki, fəlsəfə kitablarımızda təkcə Falesin deyil, qədim yunan filosoflarının hamısının adları orijinaldakı kimi yazılaydı.

Bu yaxınlarda xristian dininin ilk dövrlərinin tarixi haqqında dilimizdə çap olunmuş kitabda belə bir cəhd artıq edilmişdir. Amma bu kitabda Platonun adı "Plato" kimi yazılmış və bu variantın guya orijinal variant olduğu qeyd edilmişdir (**10**). Təəssüf ki, müəllif burada yanılmışdır. Platonun adını bəzi müasir Qərb müəllifləri də Plato formasında yazsalar da, bu, doğru variant deyildir. Məlumdur ki, Platonun əsl adı babasınınkı kimi Aristokl(es) olmuş, lakin rəvayətə görə, o, geniş sinəli olduğu üçün gimnastika müəllimi ona "platon", yəni "geniş, enli" adını vermişdir. Yunan filosoflarının adlarını qısaldıb yazmaq isə latındilli xristian fəlsəfə ənənəsidir. Orta əsrlərdə Herakleitos Heraklit kimi, Plotinos Plotin kimi, Aristoteles Aristo kimi və nəhayət Platon Plato kimi qısaldılmışdır (**11**).

16. Xarici adlarda və terminlərdə eyni bir "h" hərfi dilimizdə üç cür oxunur ("x", "g", "q" kimi). Məsələn, "White*h*ead" "Uayt*x*ed" kimi; "a*h*imsa" "a*x*imsa" kimi; "*H*erzen" "*G*ertsen" kimi, "*h*ilezoizm" "*g*ilezoizm" kimi; "*H*usserl" "*Q*usserl" kimi və s. Bəzən də daha əcaib orijinallıqlar edilir. Məsələn, alman filosofu Qadameri Hadamer şəklində yazmaq kimi. Hesab edilir ki, rus dilində "Qusserl"ə çevrilmiş Husserl kimi yəqin "Qadamer"in birinci hərfi də rus dilində "q"ləşmiş "h"dir. Doğru yazılış belə olmalıdır: Uaythed, ahimsa, Hertsen, hilezoizm, Husserl, Qadamer.

17. Qədim Çin kosmologiyasının orijinalda "yin-yanq", daoizmin "vu-vey" anlayışları rus dilinin təsirilə dilimizə müvafiq olaraq "in-yan" və u-vey kimi daxil olmuşlar. Orijinaldakı variantlar əsas götürülməlidir: yin(q)-yanq, vu-vey.

18. Hind fəlsəfəsinin bəzi terminlərinin yazılışında da səhvlər mövcuddur. Məsələn, "Krşna" səhvən "Krişna" kimi, "Rqveda" (və yaxud Rq Veda) səhvən "Riqveda" kimi, "mimamsa" səhvən "mimansa" kimi, "samsara" səhvən "sansara" kimi, "maya" səhvən "mayya" kimi yazılır və s. Bu yazılışlar sanskrit dilində orijinala uyğun olmadıqları üçün doğru deyildirlər. Düzgün yazılış əlbəttə ki, belə olmalıdır: Krşna (krşnaizm), Rqveda (və yaxud Rq Veda), mimamsa, samsara, maya.

19. Dilimizdə bir sıra alınma terminin sonuna “a” hərfi əlavə edilir. Məsələn, “hermeneutik” olur “hermenevtika”, “elektronik” olur “elektronika”, “kultur” olur “kultura”, “natur” olur “natura”, “kast” olur “kasta”, “kritik” olur “kritika”, “praktik” olur “praktika” və s.

Rus dilindən götürülmüş ənənə kimi bunu müəyyən qanunauyğun hal saymaq olar. Həm də nəzərə alsaq ki, bəzi alınma terminlərə “a” artırılması ilə onlar dilimizə yatımlı hala gəlirlər. Məsələn, “Haydeggerin hemenevtiki” deməkdənsə, “hermenevtik*a*sı” demək, “Kantın kritiki” deməkdənsə, “kritikası” demək, əlbəttə ki, dil üçün daha rahatdır. Lakin məsələ burasındadır ki, “a” artırma əməliyyatı bəzən kor-koranə adət halını alır və yeri gəldi-gəlmədi icra edilir. Məsələn, “monad*e*” olur “monad*a*”, “maieutik*e*” olur “mayevtik*a*”, “Kiren*e*” (yunanca orijinalı “Kurene”, κυρηνη) olur “Kiren*a*”, “Ariadn*e*” olur “Ariadn*a*” və s. Bu isə artıq sözlərin təhrif edilməsidir və düzəldilməsi lazımdır.

Bu xüsusda başqa bir problem də bəzi alınma sözlərə “a”nın bəzən əlavə edilməsi, bəzən də edilməməsidir. Məsələn, bəzən prosedur, bəzən də prosedura; bəzən kataklizm, bəzən də kataklizma; bəzən mexanizm, bəzən də mexanizma və s. işlədirik. Verilən misallar fəlsəfənin terminləri olmasalar da, amma hər halda vahid normanı gözləmək lazımdır.

20. Bəzi alınma terminlərə “y” hərfi artırma ənənəsini dilə rəvanlıq gətirməsi, rahatlıq verməsi baxımından anlamaq olar. Məsələn, deyək ki, “maskulin” əvəzinə “maskul*y*in”, “sekular” əvəzinə “sekul*y*ar” və s. tələffüzə asanlıq gətirir. Bu, aydındır. Bəs, görəsən, “elea”nı “ele*y*a”ya, “idea”nı “ide*y*a”ya, “materia”nı “materi*y*a”ya, “maya”nı “may*y*a”ya və s. çevirmək nə üçündür? Belədə ideya ilə idealizm, materiya ilə materializm arasındakı əlaqələr də görünməz olur, itir.

Digər tərəfdən, onu da nəzərə almaq lazımdır ki, sonralar terminoloji status almış bir sıra kəlmələr vaxtilə müvafiq dillərdə konkret mənaları olan sözlər kimi işlədilmişlər. Məsələn, “idea” (eidos) qədim yunan dilində şəkil deməkdir, amma Platon ona “mahiyyət” mənası verərək, fəlsəfi terminə çevirmişdir.

Hilezoizm termininin əsas komponenti kimi tanıdığımız "hile" (əslində "hüle"; ərəbcədən bizə keçən "həyula" sözü də buradandır) qədim yunan dilində odun, ağac, taxta deməkdir, amma Aristotel onu "maddə" mənasında işlədərək terminləşdirmişdir. Sonralar hinduizmin əsas anlayışlarından birinə çevrilən "maya" sanskrit dilində illüziya, xəyal, aldanış deməkdir. Misalların sayını çoxaltmaq olar. Demək istədiyim odur ki, "idea"nı "ideya" kimi, "maya"nı "mayya" kimi, yəni bəzi sözlərə "y" artıraraq yazmaqla, müvafiq dillərdə müəyyən bir sözün yazılışını təhrif etmiş oluruq.

21. "Ei" və "ey" diftonqları alman dilində "ay" kimi oxunur. Biz isə onu "ey" kimi oxuyaraq, adları təhrif edirik. Məsələn, "H*ei*senberg"i "H*ey*zenberq", "Schl*ei*ermacher"i "Şl*ey*ermaxer", "*Ei*nstein"i "*Ey*nşt*ey*n", "Wittgenst*ei*n"ı "Vitgenşt*ey*n", "R*ei*henbach" "R*ey*xenbax", "L*ei*bniz"i "L*ei*bnits", "Dilthey"ı "Diltey" və s. Diftonqun düzgün oxunuşu "ay" olduğuna görə, bu alman adları belə oxunmalıdır: Hayzenberk, Şlayermaxer, Aynştayn, Vitgenştayn, Rayhenbax, Laybnits, Diltay.

22. "Eu" diftonqunu biz iki cür (gah e*v*, gah da e*y* kimi) oxuyuruq. Diftonqun "ev" kimi oxunuşuna misallar: "*eu*daimonia" "*ev*demonia" kimi, "mai*eu*tike" "may*ev*tika" kimi, "h*eu*ristik" "*ev*ristika" kimi, "hermen*eu*tik" "hermen*ev*tika" kimi, "L*eu*kipp" "L*ev*kipp" kimi və s. oxunur. Diftonqun "ey" kimi oxunuşuna aid misallar: "Fr*eu*d" "Fr*ey*d" kimi, "F*eu*erbach" "F*ey*erbach" kimi və s. oxunur.

Eyni diftonqun azərbaycan dilində iki cür oxunmasının səbəbinə gəldikdə, mənim bu haqda bəzi elmi gümanlarım olsa da, amma burada dəqiq fikir söyləməyə tələsmirəm. Amma hər bir halda vahid normanın müəyyənləşdirilməsi məqsədəuyğun olardı. Əks halda, məsələn, aşağıdakı tipdə problemlər yaranır: Foyerbaxçı olduğu vaxtlarda gənc K.Marks yazırdı ki, biz hamımız "Feuerbach"dan keçməliyik. "Feuer" alman dilində od-alov, "Bach" isə xırda çay deməkdir. "Feuerbachdan keçmək" od-alov çayından keçmək deməkdir, yəni Marksa görə, hamımız bu filosofun əsərlərini öyrənməliyik. Əgər oxunduğu kimi

yazacağıqsa, onda “Feyerbax” yox, “Foyerbax” yazmalıyıq. Alman dilində “Feyer” kimi nə bir yazılış, nə də bir tələffüz vardır. Göründüyü kimi, linqvistik təhriflər fəlsəfi mətnlərdə bəzən belə incə məqamların nəzərdən qaçmasına səbəb olur. Buna görə də, eyni bir diftonqun oxunuşunda vahid qaydanın müəyyənləşdirilməsi vacibdir.

23. Adı bizim fəlsəfi ədəbiyyatda “Dionisiy Areopaqit” kimi yazılan, təqribən V əsrdə yaşamış neoplatonçu-xristian müəllifin adı orijinalda “Dionysius Areopagit(a)”, bəzən də “Dionysios Areopagit(a)” kimi yazılır. Məlumdur ki, bu ad müəllifin psevdonimidir və onun əsl şəxsiyyəti hələ də mübahisəli olaraq qalır. Elə buna görə də, ədəbiyyatda bəzən “Psevdo-Dionysi(us) Areopagit(a)” yazılışına da təsadüf edilir. Amma hər bir halda bizə ruslardan keçmiş “Dionisiy” variantı yanlışdır və düzəldilməsi lazımdır: “y” artıqdır. Doğru variant belə olmalıdır: Dionisi(us) Areopaqit(a).

24. İngilis dilində də mövcud olan, tələffüzündə diş ilə dilin təması iştirak etdiyinə görə, adi “t”dən fərqləndirmək üçün dental “t” (diş “t”si) adlandırılan “th” konsonantını bizim səhvən iki cür (t və f kimi) oxumağımız da qarışıqlığa səbəb olur. Bu konsonantın “t” kimi oxunduğu hala aid bəzi misallar: theos *t*eos kimi (a*t*eizm, pan*t*eizm və s. sözlərdə olduğu kimi), theoriya *t*eoriya kimi, method me*t*od kimi, pathologiya pa*t*ologiya kimi, Thomas Kuhn *T*omas Kun kimi, Thomas Hobbes *T*omas Hobs kimi oxunur. İndi də bu konsonantın “f” kimi oxunduğu hallardan bir neçəsi: mithos mi*f* kimi, pathos pa*f*os kimi (patologiya sözünün kökü), Thales *F*ales kimi, Pithagor(as) Pi*f*aqor kimi, Thomas von Aquin(as) *F*oma Akvinski kimi səslənir. Beləliklə, haqqında danışdığım bu konsonantı “th” kimi oxuya bilməsək də (buna heç ehtiyac da yoxdur), amma onu “f” kimi də oxumamalıyıq. Eyni bir konsonantı heç bir prinsip olmadan bəzən “t”, bəzən isə “f” kimi oxumaq isə yolverilməzdir. Düzgün oxunuş “t”dir.

25. Fəlsəfi-konseptual aparatımızda yanlış orfoepik ənənələr də yox deyil. Azərbaycan əlifbasının hərflərini, rus oxunuşu ilə, son

vaxtlar isə ingilis dili ilə oxumaq dilimizdə baş alıb gedən zərərli tendensiyalardan biridir. Məsələn, nitqdə adətən "problem"i "prablem", "konkret"i "kankret", "ontologiya"nı "antologiya" kimi eyni tələffüz edirlər. "Problem", "konkret" kimi sözlərdə problem ciddi olmasa da, "ontologiya"nın tələffüzdə "antologiya" ilə eyniləşməsi qarışıqlıq törədir. "Ontologiya" qədim yunanca "einai" (olmaq, var olmaq) sözünün feli sifəti olan "on" (olan, var olan) sözündən əmələ gəlmiş termin olub, fəlsəfənin varlığı öyrənən sahəsini bildirir. "Antologiya" isə qədim yunanca "antos" (buket, yığma) sözündən əmələ gəlmiş olub, ədəbi toplu deməkdir. Lakin azərbaycan dilində "o" hərfinin rus dilinin orfoepiyasına görə "a" oxunması nəticəsində "ontologiya" tələffüzdə "antologiya"ya çevrilir. Amma azərbaycan dilində "o" hərfi heç vaxt "a" kimi oxuna bilməz!

Göründüyü kimi, mən daha çox Qərb mənşəli terminlərin və adların analizi ilə məşğul oldum. Amma ərəb-fars terminlərinin və adlarının yazılışında da problemlər yox deyil. Məsələn, bəzən Xəldun, bəzən isə Xaldun ilə; bəzən Qəzzali, bəzən də Qazzali, Qazali, Ğəzzali kimi variantlarla; bəzən Fərabi, bəzən də Farabi ilə; bəzən bəhailik, bəzən də bahailik ilə rastlaşırıq. Orijinal mətnləri tanıyan mütəxəssislər bu məsələlərə aydınlıq gətirməyə başlasalar sevindirici olardı.

Ədəbiyyat və qeydlər:

1. Hançerlioğlu O. Felsefe sözlüğü. Remzi Kitabevi, İstanbul, 1989, s. 22.
2. Schupp F. Geschichte der Philosophie im Überblick: Neuzeit: in 3 Bände, III B. Hamburg Felix Meiner Verlag, 2003, S. 289.
3. Halkin Léon-E. Tarih tenkidinin unsurları. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989, s. 46.
4. Mehdi N. Çətin və dolaşıq durumların kulturolojisi (Qərb və Şərq mədəniyyətlərində virtual örtüyün "kosmoqoniyası"). Bakı: Qanun, 2001, s. 22 və Mehdi N., Mehdi D. Fəlsəfə tarixində

fəlsəfə: Nə və necə deyilənlər haqqında kitab (Fəlsəfə üzrə dərs vəsaiti). Bakı: Qanun, 2005, s. 159.
5. Nietzsche F. Der Antichrist, Ecce Homo, Dionyos-Dithyramben. Goldmann Verlag, Erläuterungen S. 255.
6. Gökberk M. Felsefe tarihi. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000, s. 102.
7. Lexikon der Religionen. Verlag Herder Freiburg im Breisgau, 1987, S. 76-87.
8. Bu yazıda qədim yunan dilində ad və terminlərin izahında mənbə göstərilmədiyi hallarda, bu mənbədən istifadə edilmişdir: Schäfer K.-H., Zimmermann B. Altgriechisch-Deutsch Wörterbuch. Berlin, München, Wien, Zürich, New-York: Langenscheidt, 2000.
9. Heidegger M. Einführung in die Metaphysik. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1953, S. 49
10. Əli-zadə A. Xristianlıq: tarix və fəlsəfə (ilk çağlar). Bakı: "Əbilov, Zeynalov və oğulları" nəşriyyatı, 2007, səh. 26, 144 və s.
11. Schulte G. Philosophie (Schnellkurs). Köln: DuMont Buchverlag, 2006, S. 53.

Aydın ŞİRİNOV

SOSİAL ZAMAN VƏ ONUN RELYATİVLİYİ

Bizim işimiz yalnız insanlara onların
diqqətini cəlb edə biləcək şeylərin
mahiyyəti haqqında köməkçi biliklər verməkdən ibarətdir. Nəyi
seçmək isə onların öz işidir.
M.Veber

Anlaşıqlı olmaq naminə sosial zaman və onun relyativliyini araşdırmaq üçün, çıxış nöqtəsi kimi, ümumiyyətlə zaman probleminin özünün araşdırılmasına yığcam bir nəzər salmaq lazım gəlir. Məlumdur ki, fundamental fəlsəfi problemlər heç vaxt özünün birmənalı həllini tapa bilməyən, həmişə yeni-yeni axtarışlar tələb edən və haqqında yeni biliklər əldə edilən problemlərdir. Hər bir dövr bu problemlərə aid hansısa yeni biliklərin əldə olunmasına gətirib çıxarır. Zaman problem idə belədir. Bu problemin öyrənilməsində Aristotel, Avqustin, İbn Haldun, C.Viko, İ.Kant, A.Berqson, A.Eynşteyn, H.Reyhenbax, A.Toynbi, M.Haydegger, K.Yaspers, E.Toffler kimi alimlərin böyük rolu olmuşdur. Onların zaman haqqındakı ideya və nəzəriyyələrinə həsr olunmuş külli miqdarda tədqiqatlar mövcuddur. Yalnız Eynşteynin nisbilik nəzəriyyəsi haqqında dünya miqyasında beş minə qədər kitab və məqalə nəşr olunmuşdur. Məlumdur ki, nisbilik nəzəriyyəsinin də əsas prinsiplərindən biri zamandır. Lakin hələ də bu fenomenin məzmun və mahiyyəti haqqında konkret və birmənalı fikir olmadığı kimi, onun hansısa müəyyənləşmiş modeli və instrumental ölçüsü də yoxdur. Çünki zaman varlığın müxtəlif tiplərində müxtəlif cürə axır və dəyişir. Müəyyənləşmiş bir model və instrumental ölçü olmadan dünyanın quruluşu və mövcudluğu haqqında nə isə birmənalı fikir söyləmək də çətinləşir. Məhz bu nöqtədə müxtəlif dünyabaxışları, dünyaduyumları bir-birindən az və ya çox dərəcədə fərqlənməyə və hətta əks mövqelərə bölünməyə başlayır. Əlbəttə, burada

fərqlilik daha üstünlük təşkil edir. Fərqlilik ontoloji mənada sadəcə olaraq şeylərin, hadisələrin, proseslərin bir-birindən fərqlənməsini (məsələn qarpız və pamidor hər ikisi bostan bitkisi olduğu halda bir-birindən keyfiyyətcə fərqlənir və onları eyniləşdirmək olmaz) göstərir. Qnoseoloji mənada isə bu, yanaşmaların, fikirlərin, dəyərlərin bir-birindən fərqliliyidir. Fərq isə heç də həmişə əksliyə çevrilmir. Əgər çəmənlikdəki otla onu yeyən inək arasında fərq, həm də çox böyük fərq varsa, bu o demək deyildir ki, onların arasında olan fərq sonradan hansısa bir əksliyə, ziddiyyətə gətirib çıxarmalıdır. İnəklə ot arasındakı əlaqə və asılılıq birtərəflidir. Otun olması üçün inəyin olub-olmaması şərt deyildir. İnəyin olması üçün isə otun olması başlıca şərtdir. Buna görə də fərqlilik həm ontoloji, həm də qnoseoloji cəhətdən universal qanunauyğunluqdur. Ziddiyyət və əkslik isə heç də universal qanunauyğunluq olmayıb xüsusi hal kimi özünü göstərir. Bu, olsa-olsa dünyagörüşünə və bəzi hallarda isə sosial proseslərə aid ola bilər. Burada hərəkət, dəyişkənlik və inkişaf heç də həmişə triada yolu ilə deyil, daha çox diada yolu ilə gedir. Əlbəttə, burada tanınmış ingilis filosofu Ayerlə razılaşmamaq mümkün deyildir. O, göstərir ki, dialektikanın qanunları heç də universallıq xassəsinə malik deyildir. Fərqliliyə gəldikdə isə o, hətta eynilikdə də ehtiva olunur. Çünki eynilk olsa-olsa müxtəlif kəmiyyətli və müxtəlif keyfiyyətli şeylər arasında eyni olan xüsusiyyətlərin müqayisəsinə əsaslanır, yaxud hərəkət və dəyişkənlikdə olan bir şeyin keçici olan bir anına, hansısa tarazlıq məqamına əsaslanır. Başqa sözlə, eynilikdə implisit olaraq fərq də iştirak edir. Əlbəttə, burada daxili və xarici əlaqələri, birtərəfli və qarşılıqlı təsir və s. əlaqələri də nəzərə almamaq olmaz.

Əlaqələrin belə müxtəlifliliyi bəzi hallarda obyektin rasional müstəvidə başa düşülməsi üçün çətinlik yaradır və məntiqi-qnoseoloji labirintə çevrilir. Belə halda yanaşma və fikir müxtəlifliyi meydana çıxır. Haqqında bəhs olunan zaman da belədir. Zaman materiyaya xas olan dördüncü ölçü kimi obyektiv halda mövcuddur. Lakin bunun başa düşülməsində müxtəliflik yaranır. Elə bil ki yenidən Zenon aporiyaları ilə qarşılaşırıq. Ze-

nonda bu, hərəkətlə bağlı idi. Lakin hər hansı bir hərəkət özlüyündə zaman daxilində olan hərəkətdir, prosesin nəticəsi isə hansısa bir kəmiyyət, yaxud keyfiyyət göstəricisi ilə müəyyənləşir.

Zamanın müxtəlifliyi ontoloji baxımdan başlıca olaraq varlığın müxtəlifliyi, çoxtipliliyi ilə əlaqədardır. Onun başa düşülməsi isə sosial-mədəni mühit və subyektin beyin potensialının istiqamətlənmiş gücü və fəallığı ilə yanaşı ictimai praktikadan doğan ehtiyacla bağlıdır. Buna görə də varlığı hansısa bir fiziki-astronomik mövqedən, yaxud subyektin ruhi-psixi durumundan izah etmək, yaxud da təfəkkür prosesini yalnız beynə məxsus olan immanent bir keyfiyyətlə izah etmək məsələyə birtərəfli yanaşmadan irəli gəlir.

Problemin öyrənilmə tarixi yuxarıda deyildiyi kimi, ayrı-ayrı filosofların bu barədə apardıqları tədqiqatlarla bağlıdır və bu tarix e.ə. VIII-VII əsrlərdə formalaşmağa başlayan qədim yunan fəlsəfəsinə gedib çıxır. Lakin çoxlu faydalı fikirlərin, ideyaların söylənilməsinə baxmayaraq bu günə qədər mövcud olan tədqiqatların heç birində bu problem özünün birmənalı həllini tapa bilməmişdir. Azərbaycan filosofları da zaman (və məkan) probleminin öyrənilməsinə aid xeyli tədqiqatlar aparmışlar. Bunlardan C.Əhmədli və İ.Feldmanın, Ə.F.Abbasovun, Ə.S. Abasovun, S.Xəlilovun, Z.Məmmədəliyevin və digərlərinin apardıqları tədqiqatları göstərmək olar. Zaman probleminə diferensial yanaşma baxımından və öz fikirlərini kifayət qədər əsaslandırmaya görə Z.Məmmədəliyevin tədqiqatı diqqəti daha çox cəlb edir. Çünki bü cür yanaşma bütövlükdə varlıq və zaman haqqındakı metafizik fikirləri konkretləşdirməyə, onlara pozitiv istiqamət verməyə imkan yaradır. Bu pozitiv istiqamət isə, hər şeydən əvvəl, hadisələrin başvermə səbəbləri ilə yanaşı prosesin gedişinə nəzarət etməyə, lazım gəldikdə və mümkünlük dərəcəsindən asılı olaraq ona təsir etməyə, istiqaməti korrektə etməyə, dəyişdirməyə imkan verir. Qarşısıalınmaz olan hadisənin isə gücünü, miqyasını əvvəlcədən hesablayaraq ona hazır olmağa şərait yaradır. Beləliklə, zaman probleminin öyrənilməsi hətta

təbiət hadisələrinin öyrənilməsi, onlardan istifadə və zərər çəkməmək, yaxud daha az ziyanla qurtarmaq üçün ciddi əhəmiyyət kəsb edir.

Zaman, artıq qeyd edildiyi kimi, heç də hər yerdə, varlığın bütün struktur səviyyələrində, tiplərində eyni axın sürətinə, yalnız indidən keçməklə keçmişdən gələcəyə doğru istiqamətlənmiş vahid zaman oxuna malik olan bir hadisə deyildir. Burada dövrələnmə də, gələcəyə, yaxud sona istiqamətlənmə vektoru da, ləngimə də, geriyə qayıtma və s. hamısı vardır. Buna görə də zaman bir ölçülüdür fikri yalnız şeylərin konkret mövcudluğuna aid ola bilər. Yəni mövcud olan hər bir konkret predmet yalnız konkret zaman hüdudunda mövcud ola bilər və bu mövcud olma müddəti böyük astronomik rəqəmlərdən tütmüş mikron saniyələrlə də ölçülə bilər. Buna görə də hansısa ümumi bir zamandan yalnız teologiya, yaxud teosofiya müstəvisində danışmaq olar. Bu isə nə klassik, na qeyri klassik, nə də postneklassik elmdə qəbul olunmur. Çünki gerçəklik onu öyrənən subyektin ruhi dürümü, etiqadı ilə deyil, analiz və sintez, induksiya və deduksiya yolu ilə, rasional yolla öyrənilir. Burada subyektin, obyektə olan aksioloji münasibəti heç bir əhəmiyyət kəsb etmir. Əgər belə olsaydı, şəkər xəstəliyi, qanköçürmə hadisəsi, öyrənilə bilməz, daxili xəstəliklər üçün analizlər əsasında diaqnoz qoyula bilməzdi. Aksioloji münasibətə gəldikdə isə, bu, subyektin, yaxud qrupun daxili mənəvi durumü, etiqadı və iradəsi ilə bağlı olan məsələdir.

Zaman varlığın müxtəlif səviyyə və tiplərində özünü müxtəlif cürə biruzə verildiyinə görə onun qeyri üzvi, üzvi, sosial və fərdilikdən ibarət olan səviyyələrini göstərsək burada zaman axınının da müxtəlif olmasına rast gələrik. Göründüyü kimi, belə yanaşma zamana klassik yanaşmadan fərqlənir. Bu yanaşma keçən XX əsrin 60-cı illərindən formalaşmağa başlamışdır. Belə ki, 1966-cı ildə Nyu-Yorkda elmlərarası əlaqələrlə məşğul olan tanınmış alim Culius Freyzerin rəhbərliyi altında «Zamanın öyrənilməsi üzrə beynəlxalq cəmiyyət» (MOYB) təşkil olunmuşdur. 1984-cü ildə isə Moskva Dövlət Universitetində bu problem üzrə xüsusi seminarlar təşkil olunmağa başlamış və 2000-ci

ildə bu seminarların bazasında zamanın təbiətini öyrənmək üçün ayrıca Veb-İnstitut yaranmışdır. Burada zaman probleminə aid tədqiqatlar aparılır və elmi seminarlar təşkil olunur.

XX əsrin 60-cı illərindən başlayaraq zaman probleminin daha dərindən və hərtərəfli öyrənilməsi nəticəsində məlum olmuşdur ki, zaman heç də hər yerdə, bütün sahələrdə eyni məzmuna malik olan universal səciyyəyə malik deyildir. Onun məzmunu da, axını da varlığın müxtəlif növlərində müxtəlif cürədir. Buna görə də fiziki zaman, bioloji zaman (bioloji saat), sosial zaman, bədii-estetik zaman, virtual zaman və nəhayət fərdi zaman kimi anlayışlar yaranır və bunların hamısı varlığın və ona yanaşmanın, onun öyrənilməsinin, şərhinin müxtəlif istiqamətləri kimi meydana çıxır. Burada söhbət heç də zamana indi hamıya məlum olan mexaniki ölçülərdən (era, epoxa, əsr, il, ay, gün, saat, dəqiqə, saniyə və s.) deyil, kəmiyyət və keyfiyyət ölçülərinin dəyişməsi ilə yeni kəmiyyət və keyfiyyət vəhdətinin yaranmasından gedir. Buna görə də zaman axını, zaman daxilində zaman, zamanda həyəcanlanma və s. kimi hələ də birmənalı olaraq dəqiqləşdirilə bilməyən və müxtəlif cürə şərh edilən irrasional anlayışlardan istifadə olunur. Bu sonuncu xüsusilə V.Diltey, A.Berqson, O.Şpenqler, M.Haydegger və bu istiqamətə mənsub olan digər filosofların fəlsəfi konsepsiyalarını səciyyələndirən ümumi cəhətlərdir. Hərçənd onların fəlsəfi konsepsiyaları heç də eyni deyildir. Ümumi cəhət isə bundan ibarətdir ki, onlar zaman anlayışını daha çox sosial müstəvidə, fərdin həyatı, onun ruhi durumu, düşüncəsi prizmasından nəzərdən keçirirlər.

Hər bir dildə onun leksikologiyasına əsasən işlədilən zaman anlayışı ilə yanaşı bütün dillərdə eyni məna daşıyan xronologiya anlayışından da istifadə olunur. Xronos qədim yunan mifologiyasında daima yaradan və yaratdıqlarını məhv edən, yox edən allahın adıdır. Doğrudan da zaman (xronos) heç nəyə əbədi mövcudluq imkanı vermir. Hər şey zaman daxilində yaranır, zaman hüdudunda mövcud olur və məhz həmin şey kimi məhv olur, onun mövcudluğu yoxa çıxır. Buradan da «zamanın hökmü» an-

layışı meydana gəlir. Lakin bu anlayış daha çox təbii varlığa aiddir.

Sosial varlığa gəldikdə isə vəziyyət dəyişir. Çünki sosial zaman bütövlükdə insanların ruhi vəziyyəti, psixoloji durumu, şüur səviyyəsi, həyata baxışı, həyat tərzi, iradə möhkəmliyi (fərdi və kollektiv halda), öz istəklərini reallaşdırma bacarığı, pasionarlıq və s. ilə bağlı anlayışdır. Buna görə də sosial zaman həmişə konkret halda müəyyən sosial məkanla bağlıdır. Sosial zamanla sosial məkan vəhdətdə olan vahidliyi təşkil edir və onların heç biri artıq nəyinsə atributu rolunu oynamır və həm də hansısa birinci, hansısa ikinci, yaxud törəmə rolunda çıxış etmir. Rus estetiki M.M.Baxtin sosial zamanla sosial məkanın vəhdətini xronotop adlandırır. Artıq bu anlayış elmi dövriyyəyə daxil olmuş və ondan gen-bol istifadə olunur.

Sosial zaman sosial məkanla birlikdə insanların yaratdığı, onların şüurunun, mənəviyyatının və iş qabiliyyətlərinin məhsuludur. İnsanların düşüncə səviyyələri, mənəvi aləmi, iş bacarıqları necədirsə, sosial zaman və sosial məkan da o keyfiyyətdədir. Buna görə də sosial zaman və məkanlar müxtəlif keyfiyyətli, müxtəlif inkişaf səviyyələrinə malik olurlar. Sosial zaman və məkan üçün ümumi zaman ölçüsü isə formal səciyyə daşıyır. Məsələn, Amazonka cəngəlliklərində, And-Aman adasında yaşayın qəbilələr üçün formal zaman indiki 2010-cu il olsa da, əslində onlar üçün bu zaman 20-30 min il bundan əvvəlki zamandadır. Çünki burada zaman sanki dayanmışdır. Hər şey, bütün həyat sadəcə təkrarlanmalar yolu ilə getdiyi üçün hər şey daşlaşmışdır və onlar bu çərçivədən çıxa bilmirlər. Şüurun bəsitliyi və ətraf aləmdən təcrid olunma buna imkan vermir.

Cəmiyyət tarixi təbiət tarixindən köklü şəkildə fərqlənir. Cəmiyyət tarixinin hər bir mərhələsi bütün xüsusiyyətləri, cəhətləri, bu və ya digər cəmiyyətdə yaşayan adamların düşüncəsi, həyatı, kədər və sevincləri, antipatiya və simpatiyaları ilə bir yerdə sosial zamanı (və məkanı) verir. Buna görə də nə tarixi zaman, nə də tarix fəlsəfəsi ayrı-ayrılıqda sosial zamanı verə bilmirlər. Çünki onlar ümumi olandan, ümumi düşüncə səviyyəsində olandan bəhs

edir və olsa-olsa bu istiqamətdə nə iləsə fərqlənən adamlar: dövlət başçıları, siyasi xadimlər, sərkərdələr, elm və mədəniyyət xadimləri haqqında söhbət açırlar. İstər tarix, istərsə də fəlsəfə tarixində sosial zamanın məzmunu tam halda açıla bilmir. Buna görə də K.Yaspersin bəşər tarixinin böyük hissəsi bizim yaddaşımızdan silinmişdir fikrini daha çox sosial zamana (və həm də sosial məkana) aid etmək olar.

Görünür, tarixin gedişinin bütün məzmununu, onun ruhunu dəqiq vermək mümükün olmadığı üçün ona münasibətdə aqnostisizm, irrasionalizm meylləri, tarixdən nəyi isə öyrənməyin mümkün olmaması, ümumiyyətlə tarixdə hansısa qanunauyğunluqların olmaması, tarixin onu yazanların subyektiv anlamlarından, mövqe və maraqlarından asılı olması və buna görə də onun həmişə mübahisələr doğurması, hansısa ideoloji və siyasi konyuktura əsasında yazılması və s. fikirlər də buradan meydana çıxır. Qeyd etmək lazımdır ki, göstərilən məqamların bu və ya digər dərəcədə olmasını heç kim inkar edə bilməz. Lakin bunlarla yanaşı tarixdə qanunauyğunluqların da olmasını heç kim inkar edə bilməz və belə inkarlarla, tutalım, XX əsrin tanınmış filosoflarından olan R.Aron, K.Popper və bu qəbildən olan digər filosofların fikirləri ilə də razılaşmaq mümkün deyildir. Tarixdə qanunauyğunluqların olmasını cəmiyyətlərin və mədəniyyətlərin ardıcıl olaraq dəyişməsi, elmin və texnikanın ardıcıl olaraq inkişafı və digər faktlar sübut edir. Buraya qlobal kommunikasiya vasitələrini də əlavə etmək olar. Məhz bu qlobal kommunikasiya yer kürəsinin bütövləşməsinə, birliyinə gətirib çıxarmışdır. Müxtəlif coğrafi məkanlar arasındakı məsafə qısalmağa, yaxınlaşmağa, yer kürəsi isə vahid sosial məkana çevrilməyə başlamışdır.

Sosial zaman bu və ya digər ərazidə gedən mənəvi-ruhi və dərketmə prosesi ilə bağlı olduğu üçündür ki, biz tarixin müxtəlif dövrlərində istər dünyanın bir hissəsində, istərsə də ayrı-ayrı xalqlarda və ölkələrdə elmi, texniki, siyasi, mədəni və s. Yüksəlişlə yanaşı tənəzzül və geriləmə halları ilə də rastlaşmalı oluruq. Hərçənd bu deyilənlərin hamısını öz mürəkkəbliliyində sistemli halda tam açıqlamaq o qədər də asan deyil. Elə bu

səbəbdəndir ki, tarixin müxtəlif dövrləri üçün səciyyəvi olan sosial zaman və onun öncülləri haqqında müxtəlif fikirlər söylənilir, mübahisələr aparılır. Buna görədir ki, rus alimi A.Y.Qureviç tarixi sonu olmayan mübahisələr meydanı adlandırır. Böyük rus yazıçısı L.N.Tolstoy isə «tarix dənizi, yaxud tarixin dənizi» ifadələrindən istifadə edir. Bu isə o deməkdir ki, burada üzməyi bacaran hər bir adam istədiyi istiqamətdə üzə bilər. Başqa sözlə, hər bir adam ona məlum olan faktlar əsasında tarixə öz baxış bucağını yarada bilər. Əgər bunun üstünə hər bir dövrün özünə məxsus konyukturasını da gəlsək onda belə bir absurd nəticəyə gəlmək olar ki, tarix tarixi həqiqətləri üzə çıxarmaqdan daha çox tarixin təhrifinə əsaslanır. Sovet dövründə yazılan tarix kitabları əsasən belə məzmun daşıyırdı. Burada hər şey sinfi mübarizə, əzənlər və əzilənlər, istismarçılar və istismar olunanlar arasındakı düşmənçilik münasibətləri əsasında qurulurdu. Bəzən də müxtəlif quldur dəstələrinin quldur əməliyyatları hakim sinfə və onun dövlətinə qarşı mübarizə kimi qələmə verilirdi. Məsələn, Stepan Razinin hərəkatı belə təqdim olunurdu. Tarixçiləri adi mülki cəmiyyət, onun həyatı və s. kimi məsələlər isə az maraqlandırırdı. Buna görə də tarix sinfi konfliktlər, üsyanlar, inqilablar, müharibələr, basqınlar, qarətlər üzərində qurulurdu. Sovet tarixçiləri daima burjua tarixçilərinin fikirlərini tənqid etməklə məşğul olurdular. Çünki burjua tarixçiləri öz əsərlərində daha çox mülki cəmiyyətdən bəhs etməyə çalışırdılar. Tarixin dolğunluğu üçün yeri gəldikdə bu tarixdə bu və ya digər rol oynamış şəxsiyyətlərdən də bəhs edirdilər. Lakin onların xidmətlərini şişirdərək nə onları bütə çevirir, nə də heçə endirirdilər. Yəni tarix istər Sovet dövründə olan, istərsə də onun dağılmasından sonrakı dövrdə 180 dərəcə dönərək karikatura vəziyyətinə düşmürdü.

Kütlə şüuru ilə manipulyasiya etmək, saxta, primitiv vətənpərvərlik, konyuktura yolu ilə qabağa çıxmaq həvəsi tarixçi və ümumiyyətlə cəmiyyətşünas alim üçün yolverilməz hal olmalıdır. O, çalışmalıdır ki, böyük şair M.Ə.Sabir demişkən düzü düz, əyrini əyri yazsın. Bu sətirləri oxuyan həmkarlarımın və oxucuların hətta bir qədər sərt halda verə biləcəkləri sualı duyuram. O,

deyir ki, a kişi, sən nə danışırsan. Yanımızda ermənilər heç nədən özlərinə az qala üç minillik tarix, ən qədim mədəniyyət, dövlətçilik və s. düzəldiblər. Hətta buna dünyanın bir qism sadəlöhv adamlarını inandıra da biliblər. Cavab verirəm: onlar elə özləri üçün uydurduqları tarixin də qurbanı olublar. Özləri özlərindən iyrəndikləri, bir-birilə yaşaya bilmədikləri üçün dünyanın hər yerinə səpələniblər. Dünyanın istər indiki mərhələsi, istər gələcəyi üçün dəyərli bir şey yaratmaqdansa, boş hay-küylə öz qədimliliyindən bəhs etməyə çalışmaq mənasız və boş bir işdir, ucuz küçə məzhəkəsidir. İndisi olmayan xalqın keçmişi də yoxdur və ola da bilməz. Ermənilərin isə indisi yoxdur. Onlar iki əsrdən artıqdır ki, rusların himayəsinə sığınmış və bununla da müstəqil yaşaya bilmədiklərini sübut etmişlər. Tarixən də müxtəlif ərazilərdə yaşamış və həmişə də bir tərəfdən yaltaqlanaraq quyruq bulamış, digər tərəfdən isə xainlik və satqınlıqla məşğul olaraq ərazisində yaşadıqları dövləti zəiflətməyə və yaşadıqları ərazini öz əllərinə keçirməyə, öz adlarına yazmağa çalışmışlar. XX əsrin ilk onilliklərində yaşamış yazıçı Qurban Səid yazır ki, bir Şuşa ermənisi inandırmağa çalışırmış ki, Şuşadakı Marati erməni kilsəsinin beş min ildən artıq yaşı var. Bu gülməli faktın izaha ehtiyacı yoxdur. Erməni tarixinin bütün məzmun və mahiyyəti bundan ibarətdir. Əsasən Suriya, Türkiyə, İran, qismən də Azərbaycan ərazisində yaşayan ermənilərin xristian dinini qəbul etməsi (IV əsr) də bununla bağlıdır. Onlar bununla ərazisində yaşadıqları və qonşuluqda olan ölkələrə qarşı çirkin niyyətlərində xristian qüvvələrdən istifadə etməyə çalışmışlar. Sonradan isə islam və xristian qarşıdurması yaratmağa çalışmışlar və indi də türklərə və azərbaycanlılara qarşı xristianlıqdan troya atı kimi istifadə etməyə çalışırlar.

Qədim yunanlar ümumi təbii, yaxud formal zamanla (xronos) yanaşı kayros anlayışından da istifadə edirdilər. Bu anlayış bilavasitə cəmiyyət tarixinə, yaxud sosial tarixə aiddir. Məlumdur ki, tarix anlayışı çoxşaxəli anlayışdır. O, təbiət və onun yaranmasından tutmuş, təfəkkürün özünün inkişafı tarixinə qədər bütün sahələri əhatə edir və bu mənada hər şey tarix anlayışına

daxil olur. Əlbəttə, bu, tarix anlayışının geniş mənada götürülməsidir. Dar mənada isə tarix xüsusi elm sahəsi kimi cəmiyyət həyatının müəyyən bir xroniki ardıcıllıqla öyrənilməsidir. Lakin bu xroniki ardıcıllıqla, biz, cəmiyyətlərin dəyişən, yüksələn və ətalətli həyatla yaşayan dövrlərinə rast gəlirik. Kayros bütövlükdə tarixi və sosial zamanla bağlı olan anlayışdır. Kayros zamanın irəliyə doğru sürətli axınıdır ki, bu da bütövlükdə cəmiyyət həyatının, yaxud hər hansı bir tarixi dövrün ciddi dəyişikliklərlə, yeniliklərlə irəliyə doğru sürətli inkişafını verir. K.Yaspers belə yanaşma əsasında hər şeydən əvvəl, e.ə. VIII-II əsrlərdə baş vermiş elmi-mədəni hadisələri nəzərdə tuturdu. Bu dövrdə bir-birindən asılı olmadan Asiyada və Avropanın cənubi şərqində (Yunanıstanda) böyük mədəniyyətlər yaranırdı. Bu mədəniyyətlər bütövlükdə dünya elminin və mədəniyyətinin inkişafına güclü təsir göstrmişdir. Bütövlükdə bəşəriyyətin o zamankı mifoloji şüur müstəvisindən elmi şüur müstəvisinə keçməsinə səbəb olmuşdur.

E.ə. VIII əsrdən başlayaraq xüsusilə Yunanıstanda dünya elminin sonrakı inkişafına da istiqamət verən və bəzən alimlər tərəfindən «yunan möcüzəsi» kimi qiymətləndirilən elmi-mədəni hadisələr silsiləsi də elə budur. Beləliklə dünyanın bir hissəsində sosial zaman axını sürətlənmiş, sıxlaşmış, digər hissələrində isə təbii axar, yaxud formal zaman (xronos) olaraq qalmaqda davam etmişdir. Ruslar sosial zamanın belə sürətli axınına aid K.Yaspersin işlətdiyi anlayışı «osevoe vremə» kimi tərcümə etdikləri üçün azərbaycanlı alimlər də bunu «ox zaman» kimi tərcümə edirlər. Rusların tərcüməsi müəyyən qədər uğurludur və başa düşülür. Yəni zaman bütün sosial varlığı irəli aparan bir mexanizmi hərəkətə gətirən ox kimi çıxış edir. Əlbəttə, bu, daha çox metaforadır. Azərbaycan dilinə bunun «ox zaman» kimi tərcüməsi isə müəyyən dolaşıqlıq yaradır. Çünki Azərbaycan dilində ox omonim sözdür. Məlum olmur söhbət atılan oxdanmı, yaxud hər hansı bir mexanizmi hərəkətə gətirən oxdanmı gedir. Kayros isə müəyyən bir sosial zaman (və məkan) daxilində tarixin, daha doğrusu düşüncə, təfəkkür tarixinin (fəlsəfə tarixi və məntiq) yeni

bir mərhələyə daxil olması və bunun nəticəsində müəyyən bir sosial məkanda sosial zamanın sürətlənməsidir. Başqa bir şəraitdə 10 və 100 illərlə olan sosial dəyişikliklərin tarix baxımından qısa bir müddətə baş verməsidir. Məsələn, keçən əsrin 70-ci və 80-ci illərinin əvvəlində heç bir filosof, politoloq və siyasi xadim təsəvvürünə belə gətirə bilməzdi ki, cəmi bir neçə ildən sonra kommunist sovet dövləti çökəcəkdir. Hərçənd bunun tərəqqi olduğunu söyləyənlərlə bərabər geriləmə olduğunu söyləyənlər də var. Bu haqda istər elmi, istərsə də kütləvi ədəbiyyatda və eləcə də KCV də və xalq arasında mübahisələr səngimək bilmir.Kayros anlayışı öz məzmunu və mahiyyəti etibarilə tarix və sosial zamana aid olduğu üçün və burada hərəkətverici qüvvə şüur, təfəkkür və ağıl olduğu üçün o xalis qnoseoloji anlayışdır. Ox isə bütün hallarda maddiliklə bağlıdır və buna görə də yuxarıda göstərildiyi kimi, yalnız metaforadır.

E.ə. II əsrdən başlayaraq XIV əsrə, renessansın başlandığı dövrə qədər olan Avropa tarixinə isə heç cür kayros demək mümkün deyildir. Çünki bu tarix demək olar ki, xronos, yaxud təbii, formal zaman hüdudunda gedir. Hərçənd formal, yaxud təbii zaman məsələsi də son dərəcə mübahisəlidir. Aristotel, Avqustin, Berqson, Reyhenbax kimi filosofların bir-birindən köklü surətdə fərqlənən konsepsiyaları buna misal ola bilər. Ümumiyyətlə, zamana münasibətdə istər xronos, istərsə də kayrosa aid konkret hadisələr hüdudundan kənarda hər hansı bir konstantanı, postulatı mütləq halda qəbul etmək hələlik mümkün deyil.

Eranın VII əsrindən başlayaraq islam dininin meydana gəlməsi və yayılması isə bütün islam ölkələri üçün xronosu kayrosa çevrilir. Əlbəttə, bu kayrosu avropalılar ya fəhmsizlikdən, ya da özünə aludəçilikdən qəti halda qəbul edə bilmirlər. Bəlkə də bu , daha çox ikinci səbəbdən irəli gəlir. Çünki Qərb ümumiyyətlə Şərqə qədim elm və mədəniyyət mərkəzindən daha çox ekzotik bir aləm, nağıllar dünyası kimi baxmışdır. Buna görə də VII əsrdən başlayan islam dini, onun ölkələri, xalqları bir-birinə yaxınlaşdıran, bağlayan əlaqələr ypratması, yunan elmini və mədəniyyətini yenidən dirçəltməsi, daha da inkişaf etdirməsi və

onu avropaya təqdim etməsi kimi faktları Qərb hələ də lazımınca qiymətləndirməmişdir. Qərb birmənalı olaraq yalnız özünü elm və mədəniyyət mərkəzi kimi görməkdə davam edir.

Əlbəttə, sosial zaman düşüncənin və praktikanın, fəaliyyətin məzmunundan asılı olaraq inersional (ətalət) halında olmaqla xroniki zamandan geri də qala bilər. Belə olduqda, artıq qeyd edildiyi kimi, onilliklərin, yüzilliklərin keçməsinə baxmayaraq sosial zaman dayanmış halda olur, hər şey təkrarlanma yolu ilə gedir. Lakin düşüncə və fəaliyyətin məzmununda yeniliklər yaranmağa başladıqda sosial zaman da dəyişməyə, sürətlənməyə başlayır. Belə olduqda cəmiyyət on illərlə keçdiyi yolu qısa bir müddətə keçir və öz perspektivi üçün də yol açır. Burada bir tərəfdən cəmiyyətin, onun vətəndaşlarının daxili potensialı hərəkətə gəlir, digər tərəfdən ətraf cəmiyyətlərdə gedən proseslər də bu və ya digər dərəcədə təsir göstərir. Burada daxili əlaqələrlə xarici əlaqələr vəhdət təşkil etməyə başlayır. İndiki qloballaşma şəraitində, dünya əlaqələrinin daha da inkişafı şəraitində xarici təsirlər daha da genişlənir və güclənir. Demək olar ki, cəmiyyət həyatının strukturuna daxil olan bütün sahələr üzrə müxtəlif istiqamətli beynəlxalq təşkilatlar yaranır və bu təşkilatlar müəyyən hesablamalar apararaq qismən də olsa dəqiq proqnozlar verməyə çalışırlar. Bu isə yalnız dünyanın müəyyən bir hissəsi üçün (məsələn, Avropa və ABŞ) deyil, bütövlükdə dünyanın inkişafı üçün şans yaradır. Əlbəttə bu proqnozların reallaşması bu gündən daha çox gələcəyin işidir. Lakin dünyanı kortəbiilikdən, gözlənilməz hadisələrin baş verə bilməsi qorxusundan xilas etməyin hansısa başqa bir yolu hələlik tapılmamışdır. Müəyyən dairələr tərəfindən irəli sürülən və müdafiə olunan liberalizm və liberal iqtisadiyyat isə dünyanı sosial qəzaya doğru aparmaqdadır. Çünki indi dünyanın iyirmi ən varlı ölkəsinin gəliri ilə ən kasıb ölkələrin gəlirləri arasındakı fərq 330 dəfədən çoxdur. Bu isə daha çox dünya miqyasında aparılan müxtəlif variantlı siyasi və iqtisadi ekspansiyanın nəticəsidir. Bolluca xam mal və eyni zamanda satış bazarı əldə etmək üçün müxtəlif adlar altında aparılan siyasətin nəticəsidir. Buna görə də güclü dövlətlər

hegemonluq siyasətindən əl çəkib liderlik siyasətinə keçməli və zəif, öz iqtisadiyyatını və iqtisadi siyasətini qura bilməyən ölkələrə hər cür yardım və kömək etməlidirlər. Bunlar isə həmin ölkələrin ümumi mədəni, təsərrüfatçılıq və idarəçilik ənənələri bazasında olmalıdır. Çünki başqa bir ölkədə effektli olan standartları digər bir ölkəyə sırımaq gözlənilən nəticələri verməyə də bilər.

Hegemonluq siyasəti isə bütövlükdə dünyanın məhv olmasına da gətirib çıxara bilər. Çünki dünya zaman və məkanda lokallaşmadan ümumiləşməyə getdiyi üçün indi lokal fəlakətlər öz lokallığından asılı olmayaraq dünyanın ümumi ovqatına bu və ya digər dərəcədə təsir göstərməkdədir. Təsadüfi deyirdir ki, siyasi fəlsəfə ilə məşğul olanların bir qismi dünyanı vahid bir sistem kimi araşdırmaq üzərində işləyirlər. Amerika alimi İmmanuil Vallerstaynın və digər alimlərin tədqiqatları buna misal ola bilər.

Dünya tarixinin müəyyən dövrlərə bölünməsi, yaxud dövrlənməsi məsələsi son dərəcə mübahisəli məsələ olaraq qalır. Sovet tarixşünaslığında və tarix fəlsəfəsində mütləq halda qəbul olunan formasion bölgü indii artıq tarixə yanaşmanın variantlarından biri olaraq qalır. Aparılan mübahisələr əsasən dörd istiqamətdə gedir:

1) Dünya tarixinin müəyyən dövrlərə bölünməsinin xronikası düzgün qurulmayıb və hazırda işlənən xronikanın özü düzgün deyildir. Buna görə də tarixi hadisələrin özü baş-ayaq düşüb. Yeri gəlmişkən, qeyd etmək lazımdır ki, bu, əsasən qədim dövr və orta əsrlər tarixinə aiddir. Əlbəttə, uzun müddət tarix sahəsində çalışan nüfuzlu tarix alimlərinin böyük əksəriyyəti tətbiqi riyaziyyat sahəsində mütəxəssis olan akademik Fomenko və onun yaratdığı qrupun fikirləri ilə razılaşmır və bu fikirləri qəti rədd edirlər. Qeyd edək ki, tanınmış rus filosoflarından A.A. Zinovyev isə Fomenko qrupunun tarixə baxışlarını qəbul etmiş, digər filosoflar isə bu məsələyə hələlik münasibət bildirməmişlər.

2) Tarixi dövrlər mövcud sərvətlərin bölgüsünə görə bir-birindən fərqlənir. Burada təbii sərvətlərin və istehsal vasitələrinin sahibləri istismarçılar, muzdlu əməkçilər isə istismar olunanlar hesab olunur. İstismarçı siniflərlə muzdlu əmək haqqı proletar

sinfi arasında həmişə antaqonist ziddiyyət vardır. Lakin müxtəlif tarixi dövrlərdə, yaxud formasiyalarda istismarçılar və istismar olunanlar müxtəlif rollarda çıxış edirlər. Bu antoqonizm beş formasiyadan üçü daxilində baş verir. Birinci formasiyada ibtidai, beşinci, yaxud sonuncu formasiyada isə inkişaf etmiş, təminatlı sosial bərabərlik mövcuddur. Artıq göründüyü kimi, bu, marksizm nəzəriyyəsidir. Yeri gəlmişkən qeyd etmək lazımdır ki, marksizmin tarix nəzəriyyəsi, həm də hər bir formasiya daxilində sosial zamana da aiddir. Bu nəzəriyyənin başlıca qüsuru ondadır ki, sosial zaman da sosial məkan da ümumiləşdirilir və bütün dünya üçün vahid və mütləq düstura çevrilir. Bu isə bu nəzəriyyə daxilində, bütün tənqidi məqamlara baxmayaraq, Hegelin mütləq ruhunun məntiqdən çıxarılaraq tarix antologiyasına tətbiqi idi. Real gerçəklikdə isə istər sosial zamanlar, istərsə də sosial məkanlar müxtəlifdir. Əgər belə olmasaydı artıq XVII-XVIII əsrlərdən başlayaraq Avropa Afrikada, Amerikada, Asiyada, Avstraliyada zəbtetmə və müstəmləkə siyasəti apara bilməzdi. Tarixə marksist yanaşmanın mahiyyəti mövcud cəmiyyətin siyasi, iqtisadi və sosial quruluşunu tamamilə dağıdaraq yeni cəmiyyət qurmaqdan ibarət idi. Beləliklə, sosial dünya hamı üçün eyni olan universal prinsiplər əsasında qurulmalı idi. Bu isə daha çox inqilabi donkixotluq idi.

3) Tarixi dövrlərin maddi sərvətlərin bölgü münasibətlərinə görə deyil, istehsal vasitələrinin, texniki vasitələrin və texnologiyanın inkişafına görə bölünməsi keçən XX əsrin 60-cı illərində ABŞ filosofu U.Rostou, sonradan isə yenə ABŞ filosofu E.Toffler tərəfindən aparılmışdır. Onların bölgülərində müəyyən fərqlər olsa da, ümumi cəhətlər daha çoxdur. Bu bölgülərə görə tarix üç tip cəmiyyət mərhələsindən keçmişdir: 1) aqrar mərhələ. Bu mərhələ ən qədim dövrlərdən başlayaraq XVII-XVIII əsrə qədər davam etmişdir. 2) İndustrial mərhələ. Bu mərhələ hələ indi də davam etməkdədir. 3) Postindustrial mərhələdir ki, bu da XX əsrin ortalarından başlayırr və bunun əsasında yüksək biliklər durur.

4) Sivilizasiya nəzəriyyəsi. İlk dəfə ərəb filosofu İbn Haldun tərəfindən elmə daxil edilən bu anlayış hələ də öz vahid məzmununu tapa bilməmişdir. Lakin məlumdur ki, sivilizasiya cəmiyyətin sosial -siyasi təşkili, dövlətin özünü və cəmiyyəti qanun və ədalət əsasında idarə etməsi, elmi-texniki inkişaf, vətəndaşların öz həyat tərzlərində qanuna və mənəvi- əxlaqi dəyərlərə əsaslanması və s. xüsusiyyətlərlə əlaqədardır. Bütün bunlar mədəniyyət anlayışına daxil olan komponentlərlə də eyniləşməyə başlayır. Buna görə də sivilizasiya anlayışını mədəniyyət anlayışı ilə eyniləşdirənlər də vardır. Lakin qanunla işləyən dövlət və onun ümumi hüquqi normaları (konstitusiya), eləcə də elmi və texniki tərəqqi olmayan yerdə sivilizasiyadan danışmaq o qədər də yerinə düşmür. Mədəniyyətə gəldikdə, bu, ümumiyyətlə insanların fəaliyyət və yaşayış tərzi ilə bağlı olduğu üçün daş dövrünün də mədəniyyətindən danışmaq olar. Çünki insan varsa, deməli o yaşayır və nə iləsə də məşğul olur. Beləliklə, bütün xalqların mədəniyyətindən və bu mədəniyyətin tarixindən danışmaq mümkündür. Lakin bütün xalqların sivilizasiyasından və onun tarixindən bəhs etmək bir qədər çətin məsələdir. Buna görə də təsadüfi deyil ki, bu gün də sivilizasiyalı xalqlar və ölkələr dedikdə ilk növbədə Avropa ölkələrini və xalqlarını nəzərdə tuturlar. Çünki onlar həm cəmiyyətin təşkili və idarə olunması baxımından, həm də elmi-texniki və texnoloji inkişaf baxımından dünyaya müəyyən nümunələr verə bilirlər. Hərçənd bu ölkələrin özləri də istər ümumi mədəniyyət, istərsə sivilizasiya baxımından hələ də kamil deyillər və tez-tez müxtəlif tipli böhranlarla qarşılaşırlar. Şübhəsiz ki, bu, hər şeydən əvvəl, Avropa həyatının dinamikliyi ilə bağlıdır. Lakin avropalıların üstünlüyü ondadır ki, onlar bunu vaxtında görə bilir və bəzən hadisələri qabaqlamağı bacarırlar. Hadisələrin isə bəzi hallarda onların proqnozlaşdırdığı kimi deyil, başqa istiqamət alması daha çox elmi elitanın deyil, siyasi elitanın, hakimiyyət elitasının iradəsi ilə baş verir. Məsələn, ikinci dünya müharibəsi heç də alman filosof və alimlərinin ideyaları və arzuları əsasında deyil, Hitler və onun ətrafındakıların sərsəm ideyaları nəticəsində baş ver-

mişdir. Çünki Hitler və dəstəsi cəlbedici populist vədləri ilə alman xalqının böyük əksəriyyətini aldada bilmiş, başqa bir hissəsini isə hakimiyyət vasitəsilə zorla tabe olmağa məcbur etmişdilər. Təsadüfi deyildi ki, alman elmi elitasının bir qismi Almaniyanı tərk edərək başqa ölkələrə üz tutmuşdu. Bununla da alman xalqı öz elmi və mədəni elitasının bir qismindən məhrum olmuşdu. Elmi elita ilə, səmimiyyətlə işləyə bilməyən hakimiyyət isə zəif və qorxaq hakimiyyətdir. Bu zəiflik və qorxaqlıq isə çox vaxt hakimiyyətin ekstremist siyasətində özünü göstərir. Faşizm siyasəti bütün parametrlərdə ekstremist siyasət idi. Buna görə də sivilizasiya ilə siyasi hakimiyyət və onun yeritdiyi siyasətin birbaşa əlaqəsi olmalıdır. Lakin uğursuz hakimiyyət sivilizasiyanı da korlaya bilər.

Sivilizasiyanın texnika ilə bağlılığını göstərən amillərdən biri də son illərdə «texniki sivilizasiya» anlayışının işlədilməsidir. Bu anlayış daha çox texnika və texnologiyanın sürətli inkişafı ilə mənəviyyat arasında uyğunsuzluğun yaranması, mənəvi böhranın baş verməsi kontekstində işlədilir. Doğrudan da texniki cəhətdən çox irəli getmiş olan qərb tez-tez mənəvi problemlərlə qarşılaşmalı olur. Buna görə də qərb indi sivilizasiyaların alyansı ideyasını irəli sürür və bu anlayışda daha çox qərb (xristian) sivilizasiyası ilə şərq (islam) sivilizasiyasının alyansı nəzərdə tutulur. Müasir avropa sivilizasiyası daha çox xarici aləmə, təbiətə və ondan istifadəyə yönəldiyi üçün insanın daxili aləmi bu sivilizasiyanın diqqət mərkəzindən kənarda qalır. İslam sivilizasiyası isə daha çox insanın daxili, mənəvi, ruhi aləminə yönəldiyi üçün indi avropada, yuxarıda haqqında bəhs olunan alyans məsələsini qoyurlar. İslam aləminə mənsub olan filosof və alimlər isə təkcə öz sivilizasiyalarını tərifləməklə yox, onu akademik R.Mehdiyevin göstərdiyi kimi modernləşdirmək, qərb texniki və texnoloji bilik və bacarığı ilə, qərb demokratiyasının pozitiv ənənələri ilə birləşdirməlidirlər. Əslində bu məsələləri hələ XIX əsrdə M.F.Axundov nəzərdən keçirmişdir. Akademik R.Mehdiyev isə Axundov irsindən qidalanaraq onları müasir dövrə uyğun olaraq araşdırır və inkişaf etdirir.

Müasir sivilizasiya cəmiyyətin demokratiyaya, modernləşməyə doğru gedişindən və bu gedişin məzmun və sürətindən asılıdır. Bu isə heç də bu və ya digər siyasi birləşmənin özünü demokratiya ilə əlaqələndirilməsi ilə deyil, real halda apardığı siyasət və onun nəticələri ilə ölçülür. F.Engelmin sovet dövründə şüurlu surətdə nəzərdən qaçırılan, əhəmiyyət verilməyən belə bir fikri var ki, həqiqi hərəkatın hər bir addımı, yəni görülən işin real nəticəsi qəbul olunan bir dücin proqramdan daha əhəmiyyətlidir. Bu fikir bu və ya digər formada müasir politoloq və sosioloqlar tərəfindən də söylənilir. Lakin yaddan çıxarmaq olmaz ki, sivilləşmə, mədəniyyətlərin yaxınlaşma prosesi mədəniyyət, sivilizasiya libası altında mənəvi-mədəni mutantlıq da yarada bilər. Bu mutantlıq zahiri cəhətdən bu və ya digər səviyyədə parlaq olsa da mahiyyət etibarilə heç nədir. Belə mədəniyyətin daşıyıcıları üçün ölkə, xalq, onun problemləri, qayğıları anlayışı çox azdır və ya yoxdur. Onlar yaşadıqları ölkənin iqtisadi imkanları, xalqın ümumi yaşayış səviyyəsi ilə deyil, özlərinin həddi bilməyən izafi tələbatları, sağlam düşüncəyə sığmayan dəbdəbəli həyat arzusu və iddiası ilə yaşayırlar. Özlərinin peşə, fəaliyyət sahəsində nə isə edə bilmək qabiliyyətlərindən dəfələrlə artıq həyat səviyyəsi qurmaq və yaşamaq iddiası ilə yaşayırlar. Bu, sözün əsl mənasında idraki və mənəvi boşluqdur. Təəssüf ki, Azərbaycanda belə adamlara daha çox iş adamları, məmurlar və dırnaq arası mədəniyyət xadimləri arasında rast gəlmək mümkündür. Xalqın arasında tanınan, populyar olan bu adamlar xalqa çox pis nümunələr verirlər.

Sivilizasiyanın, tarixə sivilizasion yanaşmanın ən böyük üstünlüyü ondadır ki, o cəmiyyət miqyasında insanları bir-birindən ayıran cəhətləri deyil (formasion yanaşmada olduğu kimi), insanları birləşdirən cəhətləri (iqtisadiyyatda, sosial həyatda, dövlət siyasətində, məişətdə, düşüncədə və s.) axtarır. Çünki cəmiyyətin birliyi nəticə etibarilə onun inkişafının mənbəyini təşkil edir. Burada özgələşmə, yadlaşma olmur. Özgələşmə, yadlaşma və biganəlik kimi hadisələrin baş verməməsi üçün istər hüquqi, istərsə də iqtisadi qanunlarla yanaşı əxlaqi-mənəvi meyarlar də işləyir.

Yalnız praqmatik iqtisadi qanunlar əsasında qurulan iqtisadiyyat gəlirin əldə edilməsində və bölüşdürülməsində çox ciddi çətinliklər yaradır. Bir tərəfdən milyon və milyardçılar, digər tərəfdən isə yoxsullar kütləsi yaranır. Bu isə özlüyündə iqtisadiyyatın tənəzzülünə, böhranına gətirib çıxarır. Təsadüfi deyil ki, 2008-ci ildə yaranan və indiki 2010-cu ildə də davam edən iqtisadi böhranın bilavasitə iqtisadiyyatda mənəvi-əxlaqi normaların gözlənilməməsi səbəbindən baş verdiyini söyləyənlər də var. Onlar bu böhranı daha çox mənəvi böhran kimi qiymətləndirirlər. Alimlərin bir qismi cəmiyyətin inkişafında intellektual və mənəvi-əxlaqi dəyərlərin həlledici rolunu yüksək qiymətləndirir. Onlar göstərirlər ki, kortəbii davranış, ideya-nəzəri əsası olmayan fəaliyyət insana yox, başqa canlılara xas olan keyfiyyətdir. İnsan fəaliyyəti fikrin və mənəviyyatın övladıdır. Burada psevdodemokratiya adı ilə fəaliyyətə başlayan yırtıcı işbazlar cəmiyyətin iqtisadi və mənəvi həyatına heç bir xeyir vermədən öz sərvətlərini artırmaqla məşğul olurlar.

Beləliklə, müxtəlif dövrlərə bölünən tarixi zamandan fərqli olaraq sosial zaman istər cəmiyyət həyatı, istərsə də konkret insan üçün həmişə bütün məzmunu ilə birlikdə real halda yaşanılan zamandır. Buna görə də hər hansı bir dövrü onun bütün tərəfləri ilə götürmək, təhlil etmək tarix elmi üçün həddən artıq çətindir. Çünki tarix həmişə əldə olan faktlara (arxeoloji tapıntılar, yazılı mənbələr və s.) əsaslanır. Dövrün ümumi ovqatı, insanların kədər və sevincləri, hansı ideallarla yaşamaları, onların etik və estetik münasibətləri isə tarixə aid yazılan əsərlərdə öz əksini tapa bilmir və nə tarix elmi, nə də tarixçi öz qarşısına heç belə bir məqsəd də qoymur. Burada baş vermiş hadisələrə sadəcə olaraq konkret bir fakt kimi yanaşılır. Bunun elmi təhlilini sosial fəlsəfə verə bilər və bir elm sahəsi kimi bu, onun başlıca vəzifəsidir. Konkret bir tarixi dövrə və ya hadisəyə aid bədii əsər yazan yazıçı da öz qarşısına belə bir məqsəd qoya bilər. Onun buna nail olub-olmaması isə tamamilə başqa bir məsələdir. Məsələn, L.N.Tolstoy «Hərb və sülh», M.A.Şoloxov «Sakit Don» romanlarında buna nail ola bilmişlər. Ç.T.Aytmatov isə «Əsrdən də uz-

un çəkən gün» romanında Sovet dövrünün mənasız ideoloji təbliğatının insanları necə küt və düşüncəsiz etdiyini (Sabitcan və Manqurt paraleli), postsovet dövründə isə hər şeyin alınıb-satılmasından ibarət olan və əslində əsl bazar iqtisadiyyatı ilə heç bir əlaqəsi olmayan liberal (demokrat) münasibətlər sistemində insanların necə də öz şərəf və ləyaqətlərini itirməsindən bəhs edən «Dağlar uçan zaman» romanında məhz indiki sosial zamanı tədqiq etmişdir.

Sosial zamanın relyativliyi yalnız onun yerində sayması, yaxud sürətlə irəli getməsində deyil, həm də geriyə qayıtmasıdır. Yəni sosial zaman yalnız ardıcıllıqla irəliyə doğru gedən xətti zamandan ibarət olmayıb geriyə, artıq keçilmiş olan dövrə də qayıda bilər. Postsovet dövrü də belə olmuşdur. Keçən əsrin 90-cı illərinin əvvəlində demokratiya, insan hüquqları, bazar iqtisadiyyatı və s. kimi dekorativ bəzək-düzəyi kənara qoysaq, postsovet ölkələrində, o cümlədən Azərbaycanda da tarixdə heç bir analoqu olmayan hibrit bir cəmiyyət ortaya çıxmışdı. Bu cəmiyyəti kapitalizm, bazar iqtisadiyyatı cəmiyyəti, demokratik cəmiyyət, hüquqi dövlətə malik olan cəmiyyət kimi səciyyələndirənlərin əksəriyyəti bu anlayışların əks etdirdiyi hadisələrin nə tarixini, nə onların məzmun və mahiyyətini, nə də bu anlayışların özlərinin nisbi məzmuna malik olduqları haqqında aydın bir təsəvvürə malik deyildilər. Onlar sadəcə olaraq, el arasında deyildiyi kimi, nəyin hansı qazanda bişdiyini bilmədən, elə bir çömçə də mənə tök deyənlər idilər. Buna görə də dəbdə olan ibarələri işlətməklə yanaşı əllərinə keçənləri mənimsəməklə məşğul olurdular. Dəbdə olan sözləri işlətməklə məşğul olmaq isə bizə sosializm dövründən miras qalıb. Keçən əsrin 70-ci illərində «L.C.Brecnev şəxsən demişdir» ifadəsi hər yerdə gecə və gündüz hamının qülaqlarını deşir və az qala adam qulaqlarına tıxac qomaq, heç nə eşitməmək istəyirdi. Brecnevin hansısa bir əhəmiyyətli söz deməsi isə heç kimə məlum deyildi. Çünki onun dedikləri adi ritorikadan kənara çıxmırdı. O vaxtlar məşhurlaşdırılan «Çörək olsa, mahnı da olar» ifadəsi isə müasir dünyadan və onun gedişindən xəbəri olmayan geridə qalmış Afrika tayfalarının ocaq yandıranda da, onun

üzərində nə isə bişirdikdə də, yeyəndən sonra da və elə bütün günü çalıb oynamalarını xatırladırdı... Sosial zamanı (və məkanı) düzgün əks etdirməyən qeyri səmimi fikir isə yalnız ritorikadır. Ya kütlük əlamətidir, ya da riyakarlıqdır. Sosial obyektə aid söylənilən fikir reallığı düzgün əks etdirmirsə, bu fikir əsasında aparılan siyasət də gec-tez uğursuzluğa düçar olur və istər yaxın, istərsə də uzaq tarixdən buna istənilən qədər misal gətirmək olar.

Keçən əsrin 80-ci illərinin sonu və 90-cı illərində dəbə düşən demokratiya və digər anlayışlar Sorosun dediyi kimi, daha çox quldurluq və özbaşınalığa, ictimai xaosa gətirib çıxarmışdı. Məlumdur ki. demokratiya heç də birmənalı və hamı üçün eyni olan vahid kriteriyalara malik anlayış deyildir və istənilən sosial, sosial-siyasi hadisəyə demokratiya donu geyindirmək mümkündür. Çünki demokratiya özü aydın və konkret halda nəyi isə əks etdirməkdən daha çox olmayan bir şeyi əks etdirən dəbdəbəli ifadədir. Buna görə də hər cür rejimi və onun idarə etdiyi cəmiyyəti demokratik cəmiyyət kimi qələmə vermək mümkündür.

Əlbəttə, bir tarixi dövrdən başqa bir dövrə keçən cəmiyyət hələ heç də müəyyənləmiş, sabit bir istiqamət götürmüş cəmiyyət olmur və ola da bilməz. Burada pozitiv və neqativ istiqamətli proseslər gedir. Çünki mövcud qaydalar pozulur, yenilər isə birdən-birə formalaşıb möhkəmlənə bilmir. Buna görə də sosial zaman az və ya çox dərəcədə kəsgin dəyişikliklərə məruz qalır və bu dəyişkənliklər bütövlükdə insanların şüurunda, cəmiyyət həyatında gedən təbəddülatlarla bağlı olur. Bu tədqiqatları akademik R.Mehdiyev hələ SSRİ vaxtında başlayan perestroyka ilə əlaqələndirir. Azərbaycanda gedən ictimai-siyasi prosesləri isə beş dövrə bölür və bu bölgü ilə razılaşmaq olar. Çünki hər bir dövrün özünə məxsus səciyyəsi də göstərilir. Bunlar aşağıdakılardır:

1) Yenidənqurma dövrü 1985-1989;

2) 1988-1991-ci illəri əhatə edən ciddi dəyişikliklər dövrü (tanınmış rus filosofu A.A.Zinovyev perestroykanı katastroyka adlandıranda yəqin ki, daha çox bu dövrü nəzərdə tutur);

3) Konfrontasiya dövrü. Hakimiyyətə demokratiya adı altında ümumiyyətlə dövlətçilik (intellektual-mənəvi kateqoriya kimi)

haqqında təsəvvürü olmayan, yaxud çox bəsit təsəvvürü olan təsadüfi adamlar gəlir;
4) Sabitləşmə dövrü 1993-2003. Bu dövrdə özbaşınalıq edən müxtəlif silahlı dəstələr ləğv edilir. İdarəetmədə müəyyən səliqə-səhman yaranır. İqtisadiyyatda dirçəliş prosesi gedir;
5) Demokratik konsolidasiya dövrü (2003-2008). İdarəçiliyə əsasən gənclərdən ibarət yeni kadrlar cəlb olunmağa başlayır. Yeni siyasi elitanın hazırlanmasına başlanılır. Bu proses indiki 2010-cu ildə də davam etməkdədir.
Təxminən iyirmi beş ili əhatə edən bu dövr öz gərginliyinə görə doğrudn da sıxılmış sosial zaman dövrüdür. Burada baş verən hadisələr, xüsusilə birinci, ikinci və üçüncü dövrdə gözlənilməyən istiqamətlər alır, burulğan yaradır, hərəkətin vektorunu müəyyənləşdirmək çətinləşir. İnsanların düşüncə tərzləri, dəyərlər sistemi dəyişməyə başlayır. Bir növ çəkisizlik şəraiti yaranır. Belə halda bütövlükdə cəmiyyət həyatı geriləməyə başlayır. Dünya ölkələri arasında yaranan əlaqələr isə bəzi hallarda bu ölkələrdə olan bəsit, zövqsüz, həmin ölkələrin özündə belə yaxşı qarşılanmayan, mübahisə doğuran şeylərin yayılmasına gətirib çıxarır. Məsələn, xüsusilə internetlə bağlı olaraq parnoqrafiyanın, homoseksualizmin, əslində incəsənətlə heç bir əlaqəsi olmayan müxtəlif kokofonik musiqilərin yayılması buna misal ola bilər. Müxtəlif əyləncələr, şoular adamları istər şəxsi, istərsə də cəmiyyət miqyaslı problemlərin həlli istiqamətində düşünməkdən, hansısa bir məqsədyönlü fəaliyyətdən çəkindirir, onları yüngülməcaz edir. İstehsalla maraqlanmaq, texnoloji bilik və bacarıqları öyrənmək yaddan çıxır, arxa plana keçir. Adamları daha çox ən yaxşı şeyləri istehlak etmək və əylənmək maraqlandırır. Yaddan çıxır ki, ən yaxşı şeyləri istehlak etmək və əylənmək üçün bu yaxşı şeyləri istehsal edə bilmək bacarığına malik olaraq, zəhmətə qatlaşmaq, tər tökmək lazımdır. Adamlar sanki real aləmdə deyil, nağıl aləmində yaşayırlar. Elə bil ki, hazır şeyləri almaq üçün əməklə, zəhmətlə deyil, hansı yollarla isə sadəcə olaraq pul əldə etmək lazımdır. Bu adamlarda pulun dəyər ölçüsü olması haqqında elementar iqtisadi təsəvvür yoxdur.

Onlar hələ də bilmirlər ki, pulun olması üçün hansısa dəyərlri, sərvətləri yaratmaq lazımdır.
Beləliklə, sosial zaman, onun dəyişməsi yaxşı, yaxud pis məzmuna malik olması insanların özündən, onların şüur və mənəvi durumundan, əmək fəaliyyətlərindən və bu fəaliyyətin məzmunundan asılıdır.

Füzuli QURBANOV

MÜASİR ELMİ YANAŞMALARDA RİSK FAKTORU

Risk anlayışının mənşəyi və onun haqqında ilkin təsəvvürlər

Risk anlayışının mənşəyi dəqiq məlum deyil. Risk haqqında ilkin təsəvvürlər Qədim Şərqdə formalaşmışdı. Burada dəniz ticarətinin inkişafı ilə əlaqədar gəminin sahibi ilə orada çalışanların qarşılıqlı təminat razılaşması vardı. Bu qarşılıqlı razılaşmada müxtəlif gözlənilməz situasiyalarda tərəflərin öhdəlikləri tənzimlənirdi. Yəni indi bizim "risk" adlandırdığımız məfhum konkret hüquqi məzmun kəsb etmişdi. Bununla yanaşı, belə bir izah da var ki, Orta Əsrlərdə gəmiçilər latınca "risigio" sözündən istifadə ediblər. Bu sözün mənası "qaya sıldırımları" deməkdir. Gəmi bir neçə tərəfdən sıldırımlı qayalarla əhatə olunan su ərazisinə daxil olanda "risiqoya" getdiklərini (yəni sıldırımlı qayalar olan yerə) deyirmişlər ki, bu da mümkün ola biləcək daş düşməsinə qarşı ehtiyatlı davranmağı nəzərdə tuturmuş. Yəni indi bizim adi ifadə kimi işlətdiyimiz "riskə gedirəm" ifadəsinin gəmiçiliklə bağlı konkret tarixi varmış. Beləliklə, Qərbdə "risk" anlayışına yalnız Orta Əsrlərdən Yeni Dövrə keçid mərhələsində rast gəlinir. Hər bir halda tədqiqatçılar Avropa üçün Yeni Dövrün başlanğıcında bu anlayışın istifadə edilməyə başladığı qənaətindədirlər (**bax: məs., 1**). XYI əsrdə Covanni Botero indi də məşhur olan belə bir fikir söyləmişdi: "Chi non risica non guadagna" ("kim risk etmirsə, heç nə ala bilməz"). Bunlar onu göstərir ki, risk Yeni Dövrün başlanğıcında problem situasiyalarda durumu istənilən dəqiqliklə ifadə edə bilməmək çətinliyi ilə bağlı olub. Blez Paskalın məşhur kəlamını bu bağlılıqda vurğulamağa dəyər: "inancsızlıq riski (hasard) çox böyükdür, çünki masa üzərinə ruhun xilası məsələsi qoyulub".

Göründüyü kimi, bəşəriyyət tarixində risklə bağlı mürəkkəb və xeyli dərəcədə dolaşıq təsəvvürlər yer almışdır. Riski yaxşı və pislə, xeyir və şərlə əlaqələndirən insan şüuru çox keçmir ki, özü yaratdığı məntiqi və dünyagörüşü dolaşığına düşür. Çünki əsas

məsələ onda deyil ki, xeyiri şərdən, pisi yaxşıdan birmənalı ayıran meyar və ya anlayış tapasan. Real həyatda bu mümkün deyil. Həyat mənfi və müsbətin vəhdətində mövcuddur. Ona görə də riski hər hansı bir və ya bir neçə faktorla birmənalı bağlamaq və ondan insan həyatı üçün yalnız müsbət aspektdə yararlanmaq istəyi real həyatda daha çox problemlər yaratmış olur. Rişelyenin çox maraqlı bir qeydi var ki, insanlar əslində nadir hallarda ola biləcək zərər barədə düşünməsinlər, çünki onlardan qaçmaq xatirinə hərəkət edirlər və özləri üçün yeni zərərlərlə qarşılaşırlar ki, sonucu doğurdan da daha ziyanlı olur. Bu da riskin hesablanması məsələsini müasir dünyanın reallıqları baxımından xeyli dərəcədə düşündürücü etməkdədir. Ancaq bu günə qədər keçilən yolda fərqli anlayışlar da meydana çıxmışdır.

Risk haqqında elmi təsəvvürlərin formalaşması

Niklas Luman risk anlayışına həsr etdiyi əsərində vurğulayır ki, "elmi iddialara cavab verə biləcək risk anlayışı yoxdur" (**1, s.138**). Risk haqqında ciddi elmi araşdırmalar aparan demək olar ki, bütün müəlliflər bu fikirdədirlər (**bax: məs., 2**). Amerikan tədqiqatçısı Meri Duqlas yazır ki, risk anlayışı elmi müstəvidə Avropada XVII əsrdən başyalaraq işlənir (**3, s. 243**). O dövrdə risk azart oyunlarla bağlı işlənirdi. Bir bankir məşhur riyaziyyatçı B.Paskala bu tip oyunlarda uğur qazanmağı təmin edən riyazi nəzəriyyə işləməyi tapşırır. B.Paskal Fermiyə müraciət edir. Bununla iki məşhur riyaziyyatçı bu elmdə inqilabi yenilik edərək, ehtimal nəzəriyyəsini yaradırlar. Ehtimal nəzəriyyəsi riski uğur (və ya səmərə, gəlir) əldə etmək şansı bağlılığında ifadı edir. XVIII əsrdə risk daha çox dəniz sığortası məsələlərində işləndi. XIX əsr isə riskin "iqtisadiyyatda rolu erası" kimi tanındı. Qərb alimləri iqtisadi sahədə mümkün itkilərdən qaçmağın elmi əsaslarını hazırlamaqla məşğul oldular. Paralel olaraq, riskin psixoloji aspektlərdə araşdırılmasına rast gəlinirdi. Burada daha çox fərdi səviyyədə psixoloji amillərdən söhbət gedirdi. Yəni bu sahələrdə riskə daha çox subyektiv qiymətvermə, dəyərləndirmə və qərar qəbuletmə aspektlərində yanaşıblar. XX əsrin

əvvələrindən risk anlayışı yeni məna çalarları kəsb etməyə başladı. Bu dinamikaya Qərbdə çoxlu sayda tədqiqat həsr olunub. Risk artıq daha geniş və sosial, siyasi, mədəni, texnoloji sahələrlə sıx bağlılıqda nəzərdən keçirilirdi. Onun bu gün fəlsəfi və elmi prizmada aktuallığının başlanğıcı həmin proseslərdən qoyuldu. Beləliklə, müasir anlamda riskin sosioloji dərki məsələsi meydana çıxdı. Bu istiqamətdə daha geniş imkanların olduğu dərhal hiss edildi. Çünki sosioloji yanaşmada riskin texnoloji və ekoloji bağlılıqda anlamına ehtiyac yaranırdı. Yəni burada risk termini insanın sosial fəaliyyətinin mümkün nəticələri prizmasında dərk edilməsi ilə əlaqədar işlənməkdədir. Bu da fərdi subyektiv keyfiyyətlərlə yanaşı, sosiallaşma və kollektiv fəaliyyətin nəticələrinin ümumi mövqedən qiymətləndirmək zərurətini meydana çıxarırdı. Ona görə də N.Lumanın ayrı-ayrı fənlər daxilində riskin öyrənilməsinin az səmərəsiz ola biləcəyi ilə bağlı fikrini qəbul etməli oluruq. Bu anlayış daha çox fənlərarası yanaşma prizmasında səmərəli öyrənilə bilər. N.Luman bu keyfiyyətdə ümumi sistem nəzəriyyəsinin və kibernetikanın adını çəkir. Bunlarla yanaşı, sinergetika və autopoyezisin daha pozitiv rol oynaya biləcəyinə şübhə yoxdur. N.Lumanın özü də autopoyetik yanaşmadan geniş istifadə edir. Beləliklə, riskin ümumelmi yanaşma əsasında dərki məsələsi aktual olaraq qarşıda durur.

"Risk" anlayışını mütləq mənada subyektiv və ya onu klassik elmi meyarlarla obyektiv adlandırmaq müasir elmi tələblərə cavab vermir. Çünki burada elmi müşhaidəçi ilə dərketmə obyekti arasında daha mürəkkəb bir münasibətin olduğunu qəbul etmək lazımdır. Yəni özlüyündə ətraf aləm risk nədir bilmir - ona fərqləndirmə, qiymətləndirmə, ölçmə keyfiyyəti aid deyil. Risk anlayışı sistemin digər sistemi müşahidəsi zamanı özünün gəldiyi nəticələrin müqayisəsi əsasında məna kəsb edir. Ona görə də tədqiqatçı üçün həmişə elə obyektiv situasiyalar (yəni öncədən hansı dərəcədə dəqiqliklə və meyarlarla elmi fəaliyyətə başlamasından asılı olmayaraq, işin gedişində meydana çıxan gözlənilməz məqamlar, nəzərə alınmayan faktorlar, mənası tam

aydın olmayan proseslər və s.) yaranır ki, onları birmənalı qiymətləndirə bilmir. Belə situasiyalarda alınacaq qərarın ehtimali ölçülməsindən söhbət gedə bilir. Ehtimali ölçülmə əslində verilən şərtlər daxilində tədqiqatçının qarşısına qoyduğu məqsədə daha çox əminlik, dəqiqlik və səmərə ilə çatması dərəcəsindən gedir. Burada gözlənilənin başvermə ehtimalının ölçülməsi ilə, ölçənin onu duyma dərəcəsi və bu iki faktorun müqayisəsi əsasında situasiyanı qiymətləndirmə üsulu vəhdətdə çıxış edir. Bu üç aspektin sintezi fənlərarası anlamda riski dərk etməyə istiqamət verir, lakin bunlarla məhdudlaşmır. Eyni zamanda, əsas olaraq risk anlayışının tərifi ilə bağlı ortaq bir fikrin olmadığını nəzərə almaq lazımdır. Hətta bu məsələ ilə fundamental məşğul olan tədqiqatçılar fərqli tərifl ər verirlər ki, orada anlayışın məzmunu ilə riskin ölçülməsi səviyyələri arasında tərəddüdlər özünü göstərir. Bəzi müəlliflər risk anlayışını onun ölçülməsi ilə eyniləşdirirlər. Bunların sırasında Qrattın verdiyi tərifi qeyd etmək olar. O yazır ki, "risk – insan həyatı, sağlamlığı, mülkiyyəti və ya mühiti üçün arzu olunmayan, xoşagəlməyən nəticələrin reallaşma potensialıdır" (**1, s.139**). Kates və Kasperson isə risk anlayışını "gözlənilməz təhlükə" anlayışı ilə bağlılıqda izah edir. Gözlənilməz təhlükə insanlara və onlar üçün dəyər kəsb edən amillərə (mülkiyyət, ətraf mühit, gələcək nəsil və s.) olan qorxu kimi mənalandırılır. Risk isə gözlənilməz təhlükənin ölçüsüdür (**1, s. 139**). Hər iki tərifin üstün və zəif tərəfləri vardır. Qrattın tərifi daha əhatəli görünür. Riskin arzu olunmayan nəticələrin reallaşma potensialı kimi dərk edilməsi onun apriori subyektiv və obyektiv aspektlərin sintezi olaraq başa düşülməsinə əl yeri qoyur. Həm də burada riskin ölçülməsinin riskin özü ilə eyniləşdirilməsi ehtimalı yoxdur. Müxtəlif situasiyalarda risk neqativ (insan üçün bu anda, bu bağlılıqda və konkret məqsəd müstəvisində) mümkün nəticənin təzahür dərəcəsi kimi çıxış edir. Biri üçün bunun dərəcəsi çox, digəri üçün az ola bilər. Lakin bu tərifdə sosial mühitlə bağlı məqamlar əhatə olunmayıb. Məsələn, insanın prestijini itirməsi riskini necə başa düşmək olar? İkinci tərifdə isə subyektiv məqam üstünlük

təşkil edir. Riskin ölçülməsi riskin özünü tam açmır – bu, artıq konkret subyektin malik olduğu imkanlar çərçivəsində ölçmək bacarığına (ölçmə səhvi) aiddir. O da bütövlükdə risk anlayışı ilə onun ölçülməsi prosedurunu eyniləşdirmək deməkdir.

XYII əsrdən başlayaraq risk anlayışını etibarlılıq anlayışı ilə bir cütdə nəzərdən keçiriblər. Etibarlılıq öncədən müəyyən edilmiş meyarlar əsasında hər hansı hərəkətin bütün situasiyalarda bir nəticə verə biləcəyinə əsaslanır. Bu öncədən müəyyən etmənin baş verməsində hər hansı sapmaları ifadə etmək üçün isə risk anlayışından istifadə edilib. Ona görə də "risk/etibarlılıq" bağlılığında yanaşma öncədən bütün mümkün variantları nəzərdə tutan qərar qəbuletməni nəzərdə tuturdu. O aspektdə də riskin etibarlılıqla bir cütdə götürülməsinin həm də müasir elmi yanaşma baxımından əhəmiyyəti vardır. Məsələ ona əsaslanır ki, hətta alternativlər sahəsinin özü belə riski zəruri edir. Riski ən optimal düzgün qərar qismində qəbul etsək belə, alternativlər sahəsi risk faktorunu inkar etmir. Çünki istənilən seçimdən sonra "bəlkə başqa seçim daha effektiv nəticə verərdi" mülahizəsi gəlir. Bunun da səbəbi adətən alınan nəticə ilə öncədən nəzərdə tutulan arasında fərqin olmasındadır. Elə incə məqamlar olur ki, gec və ya tez alternativlər sahəsindən optimal adı ilə seçilən variantda "nələrinsə nəzərdə tutulmadığını" ortaya çıxarır. Xüsusilə, son illər insanların əsrlərlə norma kimi qəbul etdiyi "etibarlı reseptlərin" formal fiksiya olduğunu təsdiqləyən məlumatlar yayılır. Deyək ki, "sağlam qidalanma"nın nə demək olduğu indi də bəlli deyil. Müasir tibb bu anlayışla bağlı standartları dağıdan faktlar əldə edir və s.

Riskin ümumi rasional səviyyədə belə bir tərifini də vermək olar: risk qaçınılması lazım gələn ziyana görə sonradan peşmançılıq çəkməməyi təmin edən qərarın öncədən necə görülməsi ilə bağlıdır (**1, s. 142**). Risk istənilən rasional variantda onun sonradan hesablanmasına və bu hesabın öncədən qəbul edilmiş rasionallıq meyarlarına nə dərəcədə uyğun gəlməsinə bağlıdır. Əgər fərq çox olursa, daha böyük risklərdən danışılır. Bu zaman birmənalı olaraq yalnız təhlükə hesab edilən məqamlar üzrə riski

hesablayırlar. Bununla da elmi rasionallıq çərçivəsində riskin başa düşülməsi həm onun məna yükünü məhdudlaşdırır, həm də öncədən sonrakı uğursuzluğa görə təminat istəyən meyarlar tələb edir. Bu cür yanaşmada riskin təhlükə ilə əlaqələndirildiyini aydın görürük. Ümumiyyətlə, qədimdən bu yana bu iki anlayışı yan-yana qoyublar. Risk əslində dilə təhlükə ilə müqayisədə daxil olub. Bu anlayışlar arasında daxili əlaqəni inkar etmək olmaz. Lakin onları eyniləşdirməyi də müasir elmi yanaşma mövqeyindən doğru saymaq olmaz. Bu prizmada müasir dünyanın problemlərinin həllində risk faktorunun nəzərə alınması işində təhlükə amili müəyyən problemlər yarada bilir. Elmin ümumiyyətlə, bu paradoksdan yaxa qurtara biləcəyini demək çətindir. Həm də müasir mərhələdə çoxlu sayda yanaşmalar var, elmi tədqiqatlarda risklərin təsnifatını aparır, onların təsir əhatəsini müəyyənləşdirirlər. Məsələn, indi qlobal risklərdən danışmaq dəbdədir və s. Bütün hallarda risk anlayışı müasir elmi idrak və elm üçün olduqca cəlbedici məsələdir. Və söhbət təkcə təfəkkürün özünə sığal çəkməsindən getmir, praktiki aspektdə risklərin dərk edilməsi, nəzərə alınması həyati əhəmiyyət kəsb edən məqama çevrilmişdir. Yəni risk indi insanın fərd və cəmiyyət olaraq (həm də bəşəriyyət olaraq) həyatına immanent aid olan faktordur. Lakin risklə təhlükə anlayışını fərqləndirməyə cəhdlər vardır. N.Luman belə bir adım atır. Risklə təhlükənin müqayisəsi mümkün ziyanların olması əminliyinə əsaslanır. Bu isə iki aspektdən özünü göstərə bilir. Bir aspekt qəbul edilən qərarların kifayət qədər etibarlı olmadığını hesab etməkdən qaynaqlanan inamsızlıqdır. Digər aspekt isə ətraf mühitin öz təbiətindən qaynaqlanan gözlənilməz halların mövcudluğuna əsaslanan inamdır. Birinci halda biz qərar riskindən danışırıq, ikinci halda isə təhlükə mənbəyindən. İkinci halda riskin özünün qaynağı təhlükə olur. O səviyyədə təhlükə ilə risk bütövləşir, bir monetin iki üzü olur. İnsanların təhlükəni risklə bu mənada eyniləşdirməsinin praktiki əsasları vardır. Ona görədir ki, bir çox tədqiqatçılar risklə təhlükəni eyniləşdirən təriflər veriblər. Məsələn, Lopez yazır ki, “özündə təhlükə elementi daşıyan

qərarlar risklidir" (**1, s. 150**). Əntoni Hiddens də hesab edir ki, "risk elə gələcək zərərin özüdür" (**1, s. 150**). Ancaq N.Luman qeyd edir ki, burada başlanğıcda metodoloji olaraq elə faktorlar seçirlər ki, özlüyündə riskin ontoloji mövcudluğunu təsdiq edən təsəvvürlər daşıyır. Yəni metodologiyanın özü riski bəri başdan nəzərə almaq üzərində qurulur. Ona görə də hansı variantda baxılsa da risklə təhlükə "eyni qabda" olacaq. Beləliklə, "risk/etibarlılıq" cütü ölçmə probleminə işarə verirsə, "risk/təhlükə" cütü qərarların qəbul edilməsində riskin müəyyən rol oynadığını göstərir. Ancaq qərar Lumana görə kontingensiyadır (bu söz başqasının zəruriliyi və ya mümkünlüyü mənasında işlənir). Yəni istənilən qərar kontingensiya kimi öncədən fərqli məfhumların (variantların, nəsnələrin, keyfiyyətlərin, proseslərin, məzmunların, bir sözlə, özgənin) olduğunu qəbul etməyi nəzərdə tutur. Ona görə də qərar apriori özündə risk faktoru daşıyır. Risklə təhlükənin fərqləndirilməsinin daha çox psixoloji mənası vardır. Riski göz önünə alanda təhlükə unudulur. Daha doğrusu, riskli davranışla uğurlu nəticə əldə etmək məqsədə çevrilir. Təhlükənin bu formada "kölgədə qalması" müasir düşüncəyə xasdır, çünki indi fəaliyyətin əsas məqsədi xeyir əldə etməkdir. Məhz buna görədir ki, müasir elmdə təhlükədən çox risk faktorundan danışırlar. Hərçənd təhlükə də daha etibarlı gələcək naminə risk anlayışı ilə bağlılıqda nəzərdən keçirilir. O mənada məsələnin təhlükəsizlik tərəfinin qabardılması başa düşüləndir. Təhlükənin o biri üzü təhlükəsizlikdir. Təhlükədə təhlükəsizliyin təmin olunması yönündən dərk edilməsi optimist yanaşmadır. Bu, şüuraltı insanın qorxu sindromunu qəbul etmək istəməməsi və dünyanın xilası üçün çalışmağa üstünlük verməsinə bağlıdır. Belə isə risk faktorunun təhlükəsizlik məsələsi müstəvisində təhlili də maraqlı görünür. Təhlükəsizliyin yüksək olması riskin minimum olmasına bağlıdır. Minimal risklə minimal təhlükə eyni mənamı daşıyır? Bir çox hallarda eyni məna daşıyırlar. Lakin risklə təhlükə eyni anlayışlar olmadığından onlar bu bağlılıqda da fərqlənirlər. Minimal təhlükə olan yerdə də təhlükəsizlik baxımından ciddi

risklərlə xarakterizə olan qərarlar qəbul edilə bilər. Bu cür qərarlardan sonra təhlükə faktoru arta bilər. Yəni risk bu aspektdə təhlükəni stimullaşdıran rolu oynaya bilər. Deyək ki, Dağlıq Qarabağla bağlı real təhlükənin olmadığı dövrlərdə yanlış qəbul edilən qərarlar təhlükə faktorunu artırdı və nəticədə bölgənin və bütövlükdə Azərbaycanın təhlükəsizliyi böyük risk altına düşdü. İndiki mərhələdə də Güney Qafqazın taleyi bir çox mənalarda Dağlıq Qarabağla bağlı hansı qərarların qəbul ediləcəyindən çox asılıdır. Bunlar onu deməyə əsas verir ki, risk-təhlükə-təhlükəsizlik münasibətlərində qeyri-xətti məqamlar vardır. Bu da bütün hallarda risklərin ölçülməsi və onların dəyişmə dinamikasının formallaşdırılması məsələsində çətinliklərin mövcudluğundan xəbər verir.

Müasir dünya üçün xarakterik olan bu yanaşmada potensial bir paradoks vardır. Belə ki, qərar qəbul edən üçün risk varsa, qərara tabe olanlar üçün təhlükə vardır. Çünki qərar qəbul edən risk etdiyini anlayır və bu da şüuraltında qərarı həyata keçirənlərin təhlükə qarşısında qalmasını qəbul etmək deməkdir. Lakin hadisə baş verəndən sonra qərar qəbul edən getdiyi risk üçün məsuliyyət daşımağı qəbul etmir və ya bilərəkdən bunu etmir. Qərarı yerinə yetirənlər isə bilavasitə təhlükənin içərisində olduqlarından onlar başqa cür fikirləşirlər. Bu məqam risklə təhlükənin müasir dövrdə bir-biri ilə çox mürəkkəb qarşılıqlı təsirdə olduqlarını göstərir. Müasir dünyada qlobal ziddiyyətlərin məzmununda bu əlamətin əsas yer aldığını qəbul etmək lazım gəlir. Xüsusilə, siyasət, geosiyasət, iqtisadiyyat və sosial infrastrukturun formalaşmasında həmin bağlantı daha aktual özünü göstərir. Deyək ki, hər hansı layihəni modernləşmə adı altında həyata keçirmək istəyən idarəçilər, yekunda təhlükələrlə üz-üzə qalanları bir çox hallarda qəbul etmək istəmirlər. Məsələn, Gürcüstan rəhbərliyi Abxaziya və Güney Osetiyada hərbi əməliyyatlara başlamaq kimi riskli bir qərar verdilər, nəticədə minlərlə insan təhlükəyə düşdü. Lakin rəhbərlik bu riskin bədəlini ödəməyə hazır olmadılar və qərarlarını doğru saymaqdadırlar. Eyni fikri ABŞ-ın İraqa, Rusiyanın da Gürcüstana müdaxiləsi ilə bağlı deyə bilərik. Bu

misallarda riskli qərarla təhlükənin paradoksal münasibətlərinin cəmiyyətləri uyğunsuz bir vəziyyətə saldığını görməkdəyik.
Nəhayət, risklə təhlükəni fərqləndirmək aspektində müasir tarixi dövr üçün xarakterik olan bir məqamı qeyd etmək gərəkdir. Bir çox hallarda risklə təhlükənin yeri səhv salınır. Süni meyarlarla hansısa faktoru risk kimi, ondan az təhlükəli olan faktoru isə təhlükə kimi dəyərləndirirlər. Məsələn, İsveçdə adi raketlərin sınağı zamanı minlərlə insanı öz yurdundan köçürmüşdülər. Ancaq bu köçürmə helikopterlərlə (vertolyot) həyata keçirildiyindən daha çox insanın həlak olması təhlükəsi vardı. Lakin nədənsə məmurlar bir raket qalığının kiminsə başına dəyməsini təhlükə, helikopterlərlə daşınmanı isə risk adlandırmışdılar. Əslində bunların yeri dəyişməli idi. Bunlara baxmayaraq, bu hadisələrin heç biri baş vermədi, yəni nə risk, nə də təhlükə ehtimalı özünü doğrultdu. Bütün bunlara rəğmən, fəlsəfi olaraq risklə təhlükənin müqayisəsinə hansı meyarlarla yanaşıldığının bəzən həlledici əhəmiyyəti olduğunu qəbul etmək lazım gəlir. Eyni zamanda, risklərin ölçülməsi, risklərin duyulması və qərar qəbuletmədə optimallaşdırma üsulunun tətbiqi aktual mövzular olaraq qarşıya çıxır. Müasir elmi idrak üçün dünyanın qlobal problemlərinin çözülməsi prizmasında bu məqamların ciddi rolu vardır. Tanınmış alman alimi Ulrix Bek bu bağlılıqda müasir elmi dairələrdə tez-tez işlənən bir fikri ifadə edib: postindustrial cəmiyyətdən risk cəmiyyətinə keçid baş verir (**4**). "Risk cəmiyyəti" ifadəsi ona məxsusdur. Bu ifadə risk anlayışının XX əsrə qədər işlənən mənalarından fərqli aspektdə məzmun kəsb edir. U.Bek müasir dövrün müxtəlif növ risklərlə, ilk növbədə siyasi, texnoloji, iqtisadi və kültür riskləri ilə xarakterizə olunduğunu vurğulayır. Bu bağlılıqda da riskin insan həyatında tarixdə görünməmiş status aldığını qeyd edir. Bütün bəşəriyyətin mövcudluğu bir risk məsələsinə çevrilib. Risklərin ölçülməsi, önlənməsi, xəbərdarlıqların edilməsi, bir sözlə, sosiallaşması və onun nəzərə alınması ön plana çıxır. O yazır ki, "genetik, kimyəvi, ekoloji, nüvə təhlükələrinin başlıca sosial-tarixi və siyasi potensialı inzibati sistemin, elmi-texniki və hüquqi

rasionallığın çöküşündə gizlənib" (**5, s. 167**). Bu yanaşma mahiyyətcə müasir insanın həyati fəaliyyətində riskin aparıcı rol oynaması ilə yanaşı, bütövlükdə bəşəriyyətin təkamül dinamikasının daxili faktoru statusuna qaldırmağı ifadə edir. Bizim yanaşma prizmasında söhbət kəskinləşmiş rejimdə olan dünyanın qlobal miqyasda sonrakı duruma transformasiya etməsində risk faktorunun oynadığı roldan gedir. Bu mənada risk obyektivliklə subyektivliyin vəhdəti kimi çıxış edir. Metodoloji aspektdə isə riskin fənlərarası yanaşma çərçivəsində öyrənilməsinin daha konstruktiv olduğu qənaəti alınır. U.Bekin risk anlayışında həm də sosial-mədəni və texnoloji tərəqqi ilə fərdin və cəmiyyətin mövcudluğu şərtləri arasında elmi əlaqələri formalaşdırmaq ehtiyacı duyulur. İnsanın şüurlu varlıq olaraq Kosmosda missiyası və müasir dövrdə onun konkret cəhətləri maraqlı fəlsəfi problem təsiri bağışlayır. Təbii ki, bu mənada risklə qeyri-müəyyənlik, təhlükə, çoxvariantlılıq, bifurkasion bölünmə, proqnozlaşdırma imkanlarının sərhədləri və s. kimi önəmli məqamların müqayisəsi çox aktualdır. Onlar arasında bağlılığı inkar etmək olmaz. Ancaq məhz bu kimi postqeyri-klassik elmin meydana atdığı gerçəkliklər müstəvisində müasir dünyanın növbəti tarixi mərhələyə keçidində risk faktorunun oynadığı rolun fəlsəfi refleksiyası evristik məna kəsb etməkdədir.
Beləliklə, risk faktoruna müasir elmi-fəlsəfi ədəbiyyatda ciddi əhəmiyyət verildiyini təsdiq etmək olar. Ancaq riskin dərk edilməsi və onun fəlsəfi təhlili ilə bağlı hələlik ortaq qənaətlər azdır. Risk fəlsəfəsinin Qərbdə bir neçə onilliklərdir ki, dövriyyədə olmasına baxmayaraq, postsovet məkanında elə də işlənməmişdir. Dünyanın və cəmiyyətlərin aktual problemləri bu faktoru dərindən təhlil etmək zərurətini ortaya qoyur. Risk anlayışına bu aktuallıq mövqeyindən yanaşaraq, müasir fənlərarası yanaşma çərçivəsində onun təhlilini aparmağa çalışacağıq. Bunu yalnız nəzəri-fəlsəfi tələbatdan yox, həm də yaşadığımız cəmiyyətin gələcəyinin praktiki olaraq qiymətləndirilməsi (bir qədər təntənəli desək, proqnozlaşdırılması) zərurətindən etmək gərəkdir.

Ədəbiyyat:

1. Луман Н. Понятие риска / Пер. с. нем. А.Ф.Филиппова. THESIS, 1994, вып.5, с. 135-160.
2. Риск, неопределенность, случайность / THESIS. Вып. 5, 1994.- 288с;
3. М.Дуглас. Риск как судебный механизм / THESIS. Вып. 5, с. 242-253.
4. Бек У. Общество риска. На пути к новому модерну.-М.: Прогресс-Традиция,. 2000.- 384 с.
5. Бек У. От индустриального общества к обществу риска / THESIS. Вып. 5, 1994, с. 161-168.
6. Qurbanov F.M. Autopoyezis və sinergetika: sosial təşəkkül mütaforaları. B.: Adiloğlu, 2007, 489 s.
7. Вилдавски А., Дейк К. Теории восприятия риска: кто боится, чего и почему? / THESIS. Вып. 5, 1994, с. 268-276.
8. Найт Ф. Понятие риска и неопределенность //THESIS: Теория и история экономических и социальных институтов и систем, Вып. 5: Риск, неопределенность, случайность, 1994.- 288с.
9. Ваганов П. В; Человек. Риск. Безопасность. Спб., 2002. - 140 с.
10. Хохлов Н. В. Управление риском, М.: Юнити – Дана, 1999. - 186 с.

Абульгасан АББАСОВ

ПОСТНЕОКЛАССИЧЕСКАЯ ЭПИСТЕМОЛОГИЯ ОСМЫСЛЕНИЯ И СОЗИДАНИЯ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА

По сей день существует довольно большой разброс мнений и оценок как среди профессиональных ученых, так и среди политиков и общественных деятелей, для которых «гражданское общество» является широко используемым понятием. Пестрота мнений, неоднозначность и даже порой явная противоречивость точек зрения по ряду вопросов наблюдается совершенно отчетливо. Нет единого понимания сущности гражданского общества, а также однозначности в вопросах его происхождения и становления, идейных истоков и даже отличительных признаков. Например, часть исследователей считает, что категория «гражданское общество», отличная от понятий государства, семьи, племени, нации, религиозной и других общностей, стала предметом изучения в XVIII-XIX веках. При этом они полагают, что гражданское общество возникает в процессе и в результате отделения государства от социальных структур, обособления его как относительно самостоятельной сферы общественной жизни и одновременно «разгосударствления» ряда общественных отношений. Современное право и государство, согласно им, складывались именно в процессе становления и развития гражданского общества.

Другая часть исследователей, исходя из довода о том, что в современных условиях границы между гражданским обществом и государством практически стерлись, что государство, по сути, вмешивается в решение всех фундаментальных экономических, социальных проблем, считает: идея гражданского общества как независимого от государства образования верна лишь применительно к ранней «либеральной» стадии развития капитализма. Есть и такие, которые отож-

дествляют гражданское общество с человеческим обществом вообще.

В целом же наиболее распространенная позиция такова: «Гражданское общество» – понятие, которым в философии и социогуманитарных дисциплинах, начиная с XVIII в., обозначают общественные, а в узком смысле – имущественные отношения, а также собственно буржуазное общество. Считается, что впервые оно обстоятельно разработано в «Философии права» Гегеля, определившего гражданское общество как связь (общение) лиц через систему потребностей и разделение труда, правосудие (правовые учреждения и правопорядок), внешний порядок (полицию и корпорации) (**1**). Гегель признавал зависимость гражданского общества от государства, которое считал истинной формой объективного духа.

Многие исследователи, особенно в последние годы, однозначно подчеркивают следующее: гражданское общество возможно в условиях существования свободы личности, индивидуального самовыражения, что, в свою очередь, предполагает логически и фактически обеспечение права частной собственности и открытости общества, эффективности и приоритетности горизонтальных, неформальных социальных связей и функционирования общественного (третьего) сектора. Это отношение к сущности гражданского общества мы считаем вполне оправданным и справедливым, отвечающим основным критериям данного феномена.

И все же, вопрос, что такое гражданское общество, ждет своего однозначного ответа. Будет ли этот ответ сформулирован в ближайшее время – покажет время. Но в любом случае, думается, сначала необходимо самым серьезным образом обратить внимание на методологию поиска ответа, что, к сожалению, зачастую забывается. В результате же растет путаница и неразбериха, еще больше осложняющие ситуацию. Здесь мы попытаемся дать свои соображения по поводу методологии анализа и трактовки понятия «гражданское общество».

Вышеприведенные примеры касательно различных вопросов в связи с гражданским обществом наглядно показывают востребованность в адекватной методологии, в четком выявлении гносеологических основ анализа.

Вообще-то, разработка оптимальной эпистемологии является весьма актуальной не только в аспекте анализа и трактовки гражданского общества, но и для успешного преодоления кризиса переходного периода в сфере научно-философской культуры. Методологическая парадигма, базирующаяся на марксистско-ленинской идеологии с ее классовым, формационным, строго детерминистическим и т. д. подходами, сегодня показывает свою несостоятельность. Неудовлетворенность этой парадигмой налицо. Новой же методологической парадигмы, отвечающей запросам времени и исторической практики, нет. Отсюда, естественно, разнобой мыслей, несхожесть взглядов, позиций, отсутствие ориентирующих критериев. Такое положение, не может не беспокоить нашу философию не только с точки зрения ее собственных потребностей; кризис в философской рефлексии, методологическая неопределенность, гносеологическая неустойчивость затрудняют решение тех задач, которые возлагаются на философию, ослабляют ее общественную миссию. В то время, когда есть чрезвычайная восстребованность в качественно новой философской рефлексии, в междисциплинарном анализе и обобщении на должном научно-теоретическом уровне, социальный заказ не выполняется. Если не учитывать отдельные инициативы, что ради справедливости следует признать, наша философия не всегда идет в ногу с динамикой жизни, нередко проявляет беспомощность в отдаче своего дара общественной практике.

В связи с развалом прежней системы ценностей наметились не только позитивные, но и негативные тенденции в развитии философских (и в частности методологических) исследований. Наука переходного общества оказалась в хаотическом состоянии, что стало следствием кризиса прежней (тотали-

тарной) идеологии и отсутствия достаточной возможности для формирования новых базовых ценностей, гносеологических, методологических и аксиологических оснований, способных выполнить роль новой эпистемологии.

Таким образом, сложившаяся ситуация неопределенности в сфере научной эпистемологии явно сказывается на росте хаоса и путаницы по важнейшим проблемам, каковыми являются и проблемы гражданского общества. В таком случае легко понять негодование, недовольство многих, пытающихся понять такой феномен, как гражданское общество в его увязке с категориями «государство», «власть», «демократия», «личность», «индивид», «социальная структура», «политическая структура» и т. д. Причем, речь идет о недовольстве не только рядовых людей, любопытствующих по поводу тех или иных понятий.

Сегодня, когда намечаются реальные условия для приобщения Азербайджана к мировому философскому наследию и в принципе есть объективные предпосылки для творческого поиска и выбора приемлемых эпистемологий, а точнее – парадигм, возможны различные исследовательские стратегии. Они следующие:

- Выбор из арсенала мировой философии и научного знания вообще той или иной эпистемологии. На роль таковой могут претендовать, в частности, концепции К.Поппера, П.Фейерабенда, М.Хайдеггера, И.Пригожина, Л.Заде, Дж.Сороса, В.Франкла. Методологическая мощь творчества этих мыслителей и идейно близких им ученых, на наш взгляд, огромна.
- Разработка на основе существующих принципиально новой эпистемологии, отвечающей научным запросам современности, требованиям исторической практики. Этот вариант представляется нам и возможным, и многовероятным, хотя бы потому, что уже на сегодня есть заслуживающие внимания разработки, отвечающие должным стандартам и весьма перспективные как в теоретическом, так и практическом

плане. В качестве примера можно привести разрабатываемые в последние годы концепцию социального бытия как сложности и концепцию критическо-синергетического мышления, а также философию оптимума и синергетическую философию управления (**2**).

Эти концепции, думается, существенно могут восполнить тот пробел, который остро ощущается в связи с поиском новой методологической парадигмы; они создают хорошую эпистемологическую базу для анализа актуальных социально-философских, политико-правовых, морально-этических, экономических проблем системной трансформации, управления, организации и функционирования общества как сложной системы. Данная эпистемологическая база, думается, значима не только своими внутренними основаниями, но и смыслами, формирующимися в широком социально-культурном пространстве; эти смыслы представлены в науке прежде всего в виде предпосылочных категориальных структур, первично освоенных философской рефлексией. Фактически мы имеем дело с постнеоклассической парадигмой, уточняющей и углубляющей наши представления о соотношении науки, философии, культуры и мышления, с новой подлинной всеобщей онтологией, формирующейся на бесспорных достижениях всего комплекса научных дисциплин современности.

Разрабатываемая эпистемологическая парадигма, будучи адекватной требованиям времени, уже сегодня широко используется исследователями в качестве плодотворной логико-мировоззренческой, аксиологической мыслительной базы. В своих суждениях мы будем руководствоваться и пользоваться ею, что, конечно, не исключает возможность обращения к классическим и неоклассическим представлениям. В контексте теоретического осмысления проблем гражданского общества и правового государства в их связи друг с другом, думается, несомненную ценность представляют такие принципы, идеи и положения постнеоклассики, как:

– принцип конкретно-исторического в трактовке социального бытия как сложности;

– принцип неопределенности и нечеткости (размытости) в жизнедеятельности общества и в социальных явлениях;

– принцип достижения единства посредством разнообразия и разномыслия;

– принцип необходимого запрета (ограничения) в отношениях и связях как во внутриобщественной, так и в межсистемной жизни;

– принцип необходимой защиты от отрицательной социальной энтропии собственной жизнедеятельности, а также среды, внешнего окружения;

– принцип соблюдения мерных отношений и требований самокоррекции;

– принцип неконфронтационного разрешения противоречий между противоположностями;

– принцип уровневой (интервальной) детерминации и квантования событий;

– идея синергетического сожительства и взаимовлияния;

– идея недизъюнктивной причинности, координации и субординации;

– идея необходимой позитивности неформальной (горизонтальной) самоорганизации;

– идея нефундаменталистского основания и обоснования;

– идея принципиальной важности «мягких вычислений», методологические составляющие которых являются в большей степени синергетическими и взаимодополняющими, чем соперничающими;

– идея терпимости к нечеткости и неопределенности для достижения лучшего согласия с реальностью;

– идея принципиальной открытости.

В преломлении этой парадигмы, например, легко понять и видеть одну из причин той путаницы, которая имеет место в связи с трактовкой понятия «гражданское общество». Эта причина – в пренебрежении принципом конкретно-исторического, или же в его неверном употреблении, когда искажается сама сущность. Как пренебрежение данным принципом, так и искаженное, поверхностное его применение одинаково негативно сказываются на интерпретациях, суждениях по поводу гражданского общества, в определении его «количественных» и «качественных» параметров. Кстати, здесь уместно вспомнить то, что в свое время писал И.Кант: «Ошибки возникают не только потому, что тех или иных вещей не знают, но и потому, что берутся высказывать суждение, хотя еще не знают всего, что для этого (суждения) требуется. Громадное большинство ошибок, даже почти все, обязано своим происхождением указанному недостатку» (**3**).

Нечто аналогичное происходит и в случае с гражданским обществом. Правильное оперирование принципом конкретно-исторического есть одна из необходимостей, которые требуются. Суть данного принципа выражается, прежде всего, в отношении к самой истине. Согласно принципу конкретно-исторического, истина всегда конкретна и одновременно она есть процесс, т. е. находится в развитии (в самодвижении). Истина не есть нечто застывшее, раз и навсегда данное; она вариативна в пространственно-временном развертывании истории и общественно-практической деятельности, находится в развитии, а следовательно, необходимым образом должна определяться конкретно-исторически.

С другой стороны, важно не отождествлять в процессе анализа и философской рефлексии «истинность» с «правильностью», что очень часто имеет место. В этой связи великий мыслитель Гегель писал: «Истинность и правильность очень часто рассматриваются в повседневной жизни как одно и то же, и соответственно этому часто говорят об истинности некоторого содержания там, где дело идет об одной лишь пра-

вильности. Последняя касается вообще только формального согласия нашего представления со своим содержанием, какой бы характер ни носило это содержание помимо этого. Истина же, напротив, состоит в согласии предмета с самим собой, т. е. со своим понятием» (**4**). Далее он подчеркивает: применительно к истине субъект и предикат находятся в отношении реальности и понятия; между субъектом и предикатом имеет место не шаткое и внешнее отношение; предикат как бы является душой субъекта, а последний телом этой души.

Как видим, истина всегда находится в согласии со своим понятием. В философской рефлексии же понятиями оперируют не просто как терминами, а как логическими инструментами анализа, динамичными формами мышления. Они, понятия, сами находятся в процессе развития, а потому попытки дать их конкретное определение без соотнесения с конкретно-историческими определенностями сами по себе непродуктивны, что, например, мы отчетливо наблюдаем в связи с определением понятия «гражданское общество».

Дать конкретное определение – значит: выявить те специфические особенности исследуемых категорий, через которые проявляются и освещаются онтологические, гносеологические, методологические, логические и аксиологические их значимости. Отражая собой общее развитие философии, культуры, науки и техники на данном конкретно-историческом этапе истории, они (категории) включают в себя социальные, идеологические, политические, ценностные и даже партийные аспекты, и в зависимости от этого, формируя мировоззренческие установки того или иного ученого, той или иной социальной группы, определяют в конечном счете (согласно тем или иным философским установкам) особенности трактовок и интерпретаций изучаемых категорий. Важно учитывать и то, что любое понятие, сколь-нибудь отвечающее своему предназначению, функционирует в логике и философской рефлексии не как монокатегория, вне «ан-

самбля» иных смежных понятий. Сама возможность исчерпывающего разрешения вопроса об определении, конкретизации и уточнение понятий непосредственно связана с вопросами их соотношения и совокупной роли в познании.

Рассмотрение существующих интерпретаций, суждений по поводу гражданского общества через призму принципа конкретно-исторического в той его трактовке, которую мы изложили выше, проливает свет на многое. Становится понятным, почему одни считают, что «гражданское общество есть желание и способность людей жить вне решений властей» (**5**), а другие – «совокупностью независимых от государства социальных акторов и каналов коммуникации» (**6**), третьи же полагают, что раз гражданское общество есть нечто хорошее, то его должно строить и созидать само государство. Последнее отношение, между прочим, весьма распространено среди нас, азербайджанцев. Оно характерно, к сожалению, индивидуальному мировосприятию и поведению не только, так сказать, простолюдина – носителя обыденного сознания, но и людей, причисляющих себя к интеллигенции. Иногда это несколько иждивенческое полагание еще больше утрируется: строить гражданское общество – это забота лично президента и его окружения.

Как видим, во всех трех позициях, приведенных нами в качестве примера (а их огромное множество), есть элементы правдивости, но они не выражают истину нацело. Эти позиции выражают непосредственное суждение, когда субъект и предикат как бы соприкасаются друг с другом только в одной точке, а за пределами суждения остаются много иных, не менее важных, качеств.

Множество примеров можно привести касательно гражданского общества в аспекте аксиологичности истины и мотивов позиционности. Обратите внимание, не только в Азербайджане, а почти на всем пространстве бывшего «соцлагеря» гражданское общество, как идеальная конструкция и практика, наталкивается на неприятие отдельных политиков, в чьих

руках ключевые посты как во власти, так и в оппозиции. Часто они пользуются термином «гражданское общество» в популистских целях, понимая и подспудно полагая под этим феноменом нечто страшное, ассоциирующееся с представлениями о неуправляемой социальной стихии, если не прямо с бунтом. У некоторых оно, гражданское общество, вызывает раздражение тем, что «дробит» и отвлекает в сторону общественную энергию. Есть и такие, которые считают гражданское общество если не блажью, то, во всяком случае, роскошью, что могут позволить себе только тучные страны Запада. Нечто подобное говорил, например, покойный генерал и политик-губернатор А.Лебедь.

«Инерция» самой практики нередко становится основной помехой. И то, что у ряда лиц до сих пор эволюция в сторону гражданского общества ассоциируется с разгулом стихийного, определенным образом связано с этой самой **инерцией социального опыта**, со «следом в памяти». Можно эту инерцию, конечно, назвать и «пережитками прошлого», бросающими тень на современность, но дело не в названии, а в сути. Например, в Азербайджане «мировоззренческая» заданность образа мышления и поведения даже сегодня не в малой степени детерминируется влиянием того опыта, который имел место в конце 80-х и в начале 90-х годов XX века. Для некоторых рубеж 80-х-90-х годов остается образцом торжества демократии, индивидуальной свободы. Их как бы тянет в это недалекое прошлое, когда можно было говорить и делать то, что хочешь, надрывать голос в бушующей толпе, впадать в экстаз от одного вида, вдруг, откуда-то взявшихся лидеров, «национальных героев». И их совершенно не беспокоит то, что тогда же, глотая «воздух свободы», они одновременно становились обезличенным элементом, «точкой» свирепствующей толпы, носителем агрессии, разрушения, анархии и произвола. Как тогда, так и теперь, видимо, они считают нормальным явлением, когда демократия приравнивается анархии, разгулу первобытных страстей и инстинктов,

когда происходит нахальный захват постов и должностей, когда юнец требует от старца, ветерана войны и труда непременного преклонения колен.

Есть и такие, которые, аналогичным образом и столь же примитивно понимая демократию, проклинают ее вместе с этими «дикими годами». Для них все эти разговоры о демократии, гражданском обществе, свободе и т.п. чистейшая никчемность, зло и вредительство, подлежащие пресечению. Носителям этой психологии куда предпочтительнее жить в смердящей, гниющей атмосфере застоя эпохи брежневизма, чем в ежедневных муках «потрясенного сознания», в поисках «новой правды» и этой самой демократии для гражданского общества. У них – своя ностальгия, своя инерция прошлого.

Как видим, созидание гражданского общества отнюдь не зависит только от того, что думают и что предлагают ученые люди, как относятся к этому делу политики и госчиновники. Многое зависит от того, как воспринимает то или иное понятие сам народ, его отдельные социальные категории, какова общественная психология масс, вовлеченных в процесс созидания, каков уровень адекватности понимания того или иного феномена людьми, как сказывается их личный «след» индивидуальной жизни в социальной практике пережитого и т. д. Одним словом, факторов, влияющих на процесс созидания гражданского общества, множество, начиная с индивидуально-психологических и национально-ментальных до экономических и правовых включительно. И чтобы задействовать их всех в позитивном плане, необходима строго выверенная научная концепция руководства и действия, что, несомненно, предполагает наличие новой методологической парадигмы – совокупности необходимых продуктивных идей, принципов, процедур, средств и методов познания. Она должна отвечать уровню той сложности, которую мы собираемся, во-первых, изучать, а во-вторых, созидать и строить. И важно помнить: **то, что люди думают и как они мыслят, само является фактором этой сложности**. Качество сози-

дания зависит, главным образом, от того, как соотносится мышление с действительностью, каков их синергизм. Универсальная по характеру эта проблема, разумеется, есть важнейшая тема для философии, обязанной дать эпистомологическую базу для специального знания, для конкретного действия.

Рассмотрение проблем гражданского общества как в отдельности, так и в связи с правовым государством становится более действенным и плодотворным именно при соблюдении принципа соответствия мышления действительности в его постнеклассической трактовке. Почему здесь мы подчеркиваем важность постнеклассической трактовки? Дело в том, что лишь в такой трактовке принцип единства мышления и действительности способен быть, одновременно, и достаточно конкретным в своем функционировании, и достаточно абстрактным – работать на уровне абстрактных умозаключений, суждений и понятий, отражать не только статику, но и процесс становления, а также саму суть становящегося, осуществляемого. В постнеклассической трактовке хорошо и удобно оперировать двумя спаренными категориями, понятиями неопределенности и изменения. Связь между ними устанавливается путем определения изменения как понятия, исключающего все, что предсказуемо. Это означает, что только те события, появление которых нельзя предсказать на основе имеющегося знания, могут считаться изменением. Реально существует только изменяющаяся сущность, которую человек в своем поиске какого-то смысла в этом мире расчленяет на две абстракции – сущность и изменение.

Основываясь на понятиях изменения и неопределенности, можно выделить два различных типа мышления, а соответственно, два типа реализации принципа единства бытия и мышления.

Для одного (традиционного) типа характерно то, что разум работает только с одним набором обстоятельств: тех обстоятельств, которые существуют налично, теперь и здесь. То,

что происходило в прошлом и что будет происходить в будущем, идентифицируется с тем, что имеется в настоящий момент или же понимается как налично-истинное бытие. В этой связи, давая характеристику традиционного мышления в контексте анализа сложностей, Дж.Сорос совершенно справедливо пишет: «Прошлое, настоящее и будущее сводится к одной конкретной формулировке: все таково, как оно есть, потому что иначе и быть не может. Этот принцип значительно упрощает задачу мышления; разуму нужна только конкретная информация, и все усложняющие моменты, связанные с использованием абстракций, могут игнорироваться» (**7**).

В сущности, данный традиционный подход можно понимать и как следствие неадекватного применения принципа конкретно-исторического или же его игнорирования в целом, о чем говорилось выше. Для традиционного мышления характерно то, что человек мыслит бытие в категориях лишь только реально существующего или должного по его субъективным разумениям. Нечто подобное мы наблюдаем и при анализе, интерпретации понятия гражданское общество, что, в свою очередь, является дополнительной причиной (причем, весьма ощутимой) роста путаницы и неразберихи, алогичности и ложности выводов.

Нетрадиционное мышление же, которое можно также назвать **критическо-синергетическим мышлением**, обращается к миру как к нечто изменяющемуся, не укладывающемуся в рамки классического детерминизма, жестких однозначных связей. Это мышление рассматривает случайность отнюдь не как результат незнания, что свойственно традиционному подходу, а как существенный элемент бытия, как форму проявления и дополнения необходимости. Случайность есть, говоря словами Ю.В.Сачкова, «самостоятельное начало мира» (**8**), лежащее в самом основании мирового процесса.

Важно научиться мыслить в категориях не только реально

существующего и однозначно предполагаемого, жестко-детерминистически выводимого и вычисляемого, но и того, что могло бы быть (в прошлом и в будущем) вне однозначной «интегрируемости» событий и процессов субъектом. Естественно, в таком случае анализу подлежит не только сущее, но и бесконечный ряд возможностей, альтернатив, вероятностей. А все это, возможно, если руководствоваться новой (постнеклассической) методологической парадигмой и исходить из нетрадиционной системы представлений, идей и принципов.

Несомненную ценность представляет собой постнеклассическая методологическая парадигма в аспекте многосложных взаимоотношений гражданского общества с государством вообще и с правовым государством в частности. Особую актуальность эти взаимоотношения приобретают в контексте посткоммунистической системной трансформации в обществах бывшего социалистического лагеря. Нет нужды особо указывать, что многие судьбоносные практические проблемы качественного обновления и позитивного функционирования этих обществ непосредственно связаны с должным освоением концепций гражданского общества и правового государства, со знанием характерных особенностей, сущностных элементов и принципов этих феноменов.

Правда, что касается правового государства, то здесь все-таки меньше неопределенностей и элементов расхождения, нестыковки в трактовках. Об этом свидетельствует соответствующий анализ литературы по данной проблеме. Как с точки зрения идейных истоков, этапов формирования, вклада исторических личностей, так и в аспекте трактовки сущностных элементов, ведущих принципов и идей, концепция правового государства не вызывает особого беспокойства в плане общепринятых мнений и позиций, что нельзя сказать в случае, когда правовое государство рассматривается в увязке с такими феноменами, как «гражданское общество», «открытое общество», «политическая власть переходного периода»,

«национальный суверенитет», «автономия личности» и т. д. На наш взгляд, и здесь постнеклассическая научная методология может быть весьма полезной и необходимой.

Постсоветский трансформационный процесс в бывших республиках Советского Союза представляет собой многосложное полибифуркационное явление, когда одновременно приходится выбирать из «диаграммы возможностей» и сталкиваться с различными «каналами реализации», осваивать новации в драматической борьбе со старым и на ходу учиться тому, о чем мы долго мечтали и чего очень желали. В ряду этих желаемых ценностей гражданское общество, быть может, занимает особое место.

Выше мы постарались показать всю сложность и неоднозначность в связи с интерпретацией феномена «гражданское общество». Там же обосновали необходимость новой методологической парадигмы анализа и в качестве таковой попытались раскрыть сущность постнеклассической парадигмы, дающей возможность более плодотворному толкованию концепции гражданского общества. Здесь, опираясь на постнеклассическую методологическую парадигму, постараемся сформулировать основные атрибутивные свойства гражданского общества в его современном понимании. Эти свойства, на наш взгляд, следующие:

– развитость горизонтальных, координационных связей в социальном управлении, действенность неформальных отношений;

– эффективность самоорганизационных и синергетических начал, кооперативных механизмов и когерентных мотивов;

– гармоничность сочетания социальных, экономических, политических интересов, гармоничность единичного, частного и общего;

– ответственность государства и политической власти перед народом в целом и отдельным гражданином в частности;

– равноправие граждан и их широкое участие в управлении обществом, развитость общественного сектора;

– надежность государственной защиты прав и свобод человека, уважение политической воли граждан;

– гражданская активность и инициативность людей, их стремление к самовыражению и самореализации;

– ответственность всех и каждого перед Законом в условиях его верховенства;

– развитость чувства гражданского и личного достоинства, наличие умения и возможностей отстаивать их цивилизованным образом;

– приоритетность толерантных качеств и демократических правил.

Стратегия последовательного движения к полнокровному гражданскому обществу заключается, прежде всего, в том, что человек рассматривается как высшая ценность, обеспечение его прав и свобод, безопасности существования становится главной заботой государства. Если так можно выразиться, **суверенитет личности – альфа и омега гражданского общества.** Все иные составляющие суверенитета вообще – народный суверенитет, национальный суверенитет, государственный суверенитет – отправляются от него и базируются на нем. Осуществляя стратегию развития общества, государству не следует вмешиваться в частную жизнь человека и быть препятствием на пути его самореализации. Государство, устанавливая определенные правовые нормы и обеспечивая их соблюдение всеми учреждениями и гражданами, обязано очерчивать те пределы, в которых гражданин может действовать по собственному усмотрению, не посягая при этом на права и свободы других. Эти пределы должны ограничивать рост и расширение эгоистических пространств, обеспечивая тем самым условия для социального равновесия, для гармонизации возможностей и интересов.

Реалии нового тысячелетия ставят перед системами государ-

ственной власти суровую необходимость – объективно взглянуть на себя и на человека. Государственная система устойчива только тогда, когда она обладает способностью развиваться и изменяться при изменении внешних условий. В Азербайджане и других постсоветских странах вопрос существования общества – это вопрос его качественного обновления, основательной демократизации и гуманизации. Принципиальная перестройка системы государственной власти составляет важнейший аспект этого обновления. Причем, остро встает проблема смены приоритетов в пользу правового государства, когда идея «человек для государства» уступает место идее «государство для человека». Как справедливо пишет политолог А.Н.Аринин, только в таком случае государство начнет чутко прислушиваться к происходящим в обществе процессам, поставит своей основной задачей создание благоприятных условий для самопознания и освобождения личности. «Такая власть, – отмечает он, – должна бояться опоздать, отстать в своем развитии от личностей и использовать энергию личностей, прежде всего самых ярких, самых свободных и передовых, ибо их энергия вдохновляет всех остальных» (**9**). Только такая власть, согласно А.Н.Аринину, выбросившая на свалку истории насилие, агрессию, психотропные методы воздействия на людей, сможет сохраниться, сделаться гибкой, быстро и чутко реагирующей на происходящие в обществе процессы и тем самым уже не противопоставлять себя гражданскому обществу, но быть с ним в гармоничных отношениях.

В этой связи хотелось бы обратить внимание на весьма ценные и актуальные по сей день суждения одного из крупнейших мыслителей средневековья, автора «Божественной комедии» Данте Алигьери. Поэт-философ в своем трактате «Монархия» пишет: «Правильные государственные устройства имеют целью свободу, т. е. имеют целью, чтобы люди существовали ради самих себя. Ведь не граждане существуют ради консулов и не народ ради царя, а наоборот, консулы

ради граждан и царь ради народа… Отсюда явствует также, что хотя консул или король, если говорить о них, имея в виду движение к цели, являются господами над прочими, то с точки зрения самой цели они являются слугами, в особенности же монарх, которого, без сомнения, надлежит считать слугою всех» (**10**). Замечу, что Данте считал монархию необходимым условием благополучия и лучшего состояния мира. Согласно мыслителю, человеческий род в своем наилучшем состоянии есть некое **согласие.** «Ведь подобно тому, как отдельный человек, находящийся в наилучшем состоянии, и в отношении души, и в отношении тела есть некое согласие, так и дом, и государство, и империя и весь род человеческий образует согласие. Следовательно, наилучшее состояние рода человеческого зависит от единства воли, владычествующей и согласующей в одно все прочие» (**11**).

А.Данте утверждает, что при извращенном государственном строе невозможно, чтобы все люди стали хорошими. Здесь же он приводит примечательную мысль Аристотеля из «Политики»: в извращенном государственном строе хороший человек есть плохой гражданин, а в правильном строе понятия хорошего человека и хорошего гражданина совпадают. Правильное государство – это то государство, где торжествует подлинная благожелательность, а следовательно, справедливость.

Сказанное выше отнюдь не означает догмат примитивно понятого индивидуализма, безграничного разгула страстей и инстинктов единичного в ущерб жизнедеятельности общего, целого. Защита прав и свобод индивида совершенно не предполагает отметание границ всего и вся, прав и полномочий общего. Право единичного и частного обеспечивается постольку, поскольку реализуются права целого. Существенным мотивом в создании правового государства является именно это. Правовое государство в сущностном своем содержании означает не снятие всех и всяческих границ, не игнорирование норм и лимитов, а полагание и совершенство-

вание их – этих границ и норм в качестве обязательных законов для всех. Оно, правовое государство, есть социально-политическая алгебра оптимального общества, матрица разумного, экономичного и справедливого жизнеустройства. Лищь на этой основе возможна демократическая консолидация нации и общества, когда можно будет говорить об успешном завершении «транзита». Формирование общенационального консенсуса, констатация необратимости происшедших перемен и декларирование намерения продолжить этот путь есть вопрос успешного завершения «демократического транзита».

Функционирование **принципов ограничения (запрета) – это необходимое состояние для нормальной общественной системы**, далекой как от анархии и произвола под прикрытием псевдодемократических лозунгов, так и от тоталитарной тирании-деспотии, обслуживающей олигархическую касту и режим личной власти. Эти принципы – своеобразные законы сохранения общества, действующие во всех сферах его жизнедеятельности, начиная с экономики и кончая моралью. Они выражают меру оптимальных отношений в обществе по различным позициям и уровням. **Соблюдение мерных отношений – гарант живучести и оптимальности гражданского общества посредством правового государства, когда общественные нормы действуют и функционируют не только в качестве нужного, но и должного, не только как моральный принцип, но и как закон.**

Вопреки распространившемуся обывательскому мнению, гражданское общество не отметает принципы ограничения (запрета), а предполагает их. Причем, речь не идет о запрете в смысле запретительства. Речь идет о справедливых и разумных границах дозволенного в условиях господства культуры общежития, о таких нормах и правилах, которые есть результат осознанной необходимости. Преимущество гражданского общества в том и заключается, что в нем соблюдаются необходимые нормы и правила, мерные отношения, ра-

циональные атрибуты цивилизованного общежития. Лишь в таких условиях возможна подлинная свобода человека и реализация его творческого потенциала.

Принципы необходимого запрета играют существенную роль для обществ, переходящих от закрытого типа к открытому, причем, по всем измерениям и параметрам трансформационного процесса. Они важны для правильного определения государственной стратегии обновления и упрочнения основ национальной безопасности, для гармонизации социальных отношений и защиты здоровой морально-психологической атмосферы. Без них невозможны, как говорится, здоровая психология и нормальная физиология общества.

Особую значимость эти принципы приобретают в аспекте взаимоотношений нашего общества с иными обществами, с миром в целом.

Каждое общество, как сложная система в системе государств мира, подвержено влиянию отрицательной энтропии глобальной общественной жизни. Иначе говоря, влиянию «отходов производства» иных стран, обществ и народов. Эта энтропия сама по себе деструктивного характера и ее импорт (проникновение) по различным каналам сообщения (материально-экономическим, социокультурным, нравственно-психологическим, научным, политическим) в наше общество чрезвычайно опасен для его нынешнего и будущего бытия. Защита от энтропии – важнейшая задача посткоммунистической трансформации в направлении гражданского общества и правового государства.

Как носитель беспорядка, чрезмерной неопределенности, путаницы и хаоса, деградации и растления, социальная энтропия в условиях бездействия или отсутствия принципов запрета (ограничения) изначально отнимает у обществ, стремящихся к открытости и демократии, позитивную перспективу. С учетом глобализационных явлений, универсализации общественной жизни новые независимые страны, в том числе Азербайджан, оказываются под большой угрозой потери

самоидентичности, национально-исторических корней, культуры и мировосприятия, да и не только этого.

По причине сложившихся в мире доминантов в системе межгосударственных отношений, старых парадигм международной жизни и при отсутствии, к тому же, необходимых принципов запрета наше общество вместо того, чтобы самому избавиться от излишних отходов и негативов общественной жизни, освободиться от энтропии и приобрести дивиденды от взаимообмена с внешней средой, оказывается под тяжелейшим грузом глобальной энтропии. И на этот счет можно привести множество конкретных примеров из самых различных сфер жизнедеятельности нашего общества, начиная, например, с ввоза не годных к употреблению продуктов и просроченных лекарств и кончая теми «ужасами», «триллерами», «боевиками» монстр-культуры, которыми обильно снабжают нас победители «холодной войны».

Ради корректности заметим: мы не рассматриваем социальную энтропию сугубо в той трактовке, которая имела место начиная со второй половины XIX века вплоть до середины 90-х годов XX столетия в физике, и не считаем ее лишь только негативным явлением. Трактовка энтропии просто как меры беспорядка и закона возрастания энтропии, что имело место до относительно недавних пор, принципиально недостаточна, а в своей единственной заданности даже вредна. Мы исходим из постнеклассического понимания данной категории. Впрочем, и сами физики в последние годы все чаще стали говорить об ошибочности трактовки энтропии просто как меры беспорядка (12). Родившееся первоначально в физике это понятие сегодня в равной мере рассматривается как химическое, биологическое, экономическое и социальное явление, но в более широком и богатом содержании. И это содержание органично вписывается в общую систему представлений, идей и принципов постнеклассической научной парадигмы, о чем говорилось выше.

Гражданское общество всеми серьезными специалистами,

без исключения, характеризуется как открытое общество, организованное и функционирующее на самоорганизационных, синергетических началах. Для такого общества взаимовыгодное сотрудничество, когерентная (согласованная) деятельность индивидов и социальных групп, толерантность в мышлении и поведении – атрибутивные качества. Оно всегда приемлет **стремление к достижению единства через разномыслие, разнообразие** и не нуждается в надуманной или кажущейся опоре на нечто «избранное», частное, единичное – **в фундаментализме**. Эта идея-тезис логически вытекает и из содержания книги Карла Поппера «Открытое общество и его враги», в которой впервые излагаются сущностные особенности открытого общества в его сравнении с закрытым обществом, о чем также свидетельствуют воззрения современных последователей этого выдающегося ученого. Об ошибочности и даже вредности фундаментализма в различных его вариантах говорится почти во всех работах его последователей.

Тоталитарное общество изначально страдает от заразы дробления, искусственного размежевания, отсечения на «своих» и «чужих». Оно не приемлет гармонии общежития через равноправное сообщение, сотрудничество противоположностей, разностей. Для тоталитаризма не существует гармонии посредством соблюдения прав всех «единиц», уважения самоценности и необходимости всех альтернатив. Вообще-то, для тоталитаризма-авторитаризма важны и существенны та «гармония» и то «единство», которые обеспечиваются отвержением достоинства, потенциала, прав всех иных «частей» во имя одной – избранной, т. е. обеспечиваются диктатурой.

В соответствии с логикой изложенного выше, мы согласны с позицией Е.Мачкува (ФРГ): «Вопреки распространенному мнению, гражданского общества не было ни в тех коммунистических обществах, которые располагали хорошо развитыми подпольными структурами антикоммунистического

сопротивления (Польша), ни там, где создание новых общественных организаций стимулировалось коммунистическим руководством (неформалы в Советском Союзе при Горбачеве). При социализме советского типа, когда даже «диссиденты» часто являлись государственными служащими, отсутствовало важнейшее условие гражданского общества – наличие экономически независимых субъектов» (**13**). Здесь же (в сносках) Е.Мачкув справедливо отмечает, «что гражданское общество нельзя отождествлять с политическим сопротивлением или с «рабочими лошадками» государственной политики» (**14**). В этом смысле трудно согласиться с мнением тех авторов, которые усматривают наличие достаточных элементов гражданского общества в тоталитарном советском обществе. На наш взгляд, ни в России, ни в других республиках бывшего Союза не было гражданского общества. Считать иначе -значит, искажать саму суть понятия «гражданское общество».

Гражданское общество нуждается, как минимум, в трех условиях, необходимых предпосылках: личностной автономии (суверенитет гражданина); демократическом (правовом) устройстве государства; в наличии частной собственности, а следовательно, в экономически независимых субъектах. Вообще-то, в условиях отсутствия рыночной экономики и господства командно-административного управления говорить о наличии гражданского общества – это чистейший абсурд.

Указанные предпосылки являются, одновременно, и средством, и целью гражданского общества. Чем больше и надежнее развивается социальная система в направлении гражданского общества, тем больше и надежнее прогрессируют эти предпосылки: личностная автономия, политическое демократическое устройство, рыночная экономика приобретают достаточные гарантии и более высокий уровень цивилизованного развития.

Эта позитивная перспектива в реализации стратегии граж-

данского общества возможна лишь при одном условии (не говоря об иных) – если сама общественная система представляет собой общество открытого типа и изначально остерегается фундаментализма любого толка, будь это фундаментализм «великой личности», социальной группы, «единственно верной» идеологии, «избранной» расы или чего-то еще. Аналогично и с «рыночным фундаментализмом», который не менее опасен.

Да, движение к гражданскому обществу необходимым образом нуждается в рыночной экономике, базирующейся на разнообразии форм собственности и свободной конкуренции. Но этой же экономике и обществу в целом опасен рыночный фундаментализм. Последний, в своей абсолютизации, представляет собой угрозу не только для отдельных обществ, но и для всего человечества, для будущего цивилизации (**15**). В этом смысле мы полностью разделяем тревогу лидера американского бизнеса и финансового мира Дж.Сороса, который пишет: «Я не заявляю, что идея рыночного фундаментализма диаметрально противоположна идее открытого общества, как фашизм или коммунизм. Совсем наоборот. Концепции открытого общества и рыночной экономики тесно связаны, а рыночный фундаментализм можно рассматривать как простое искажение идеи открытого общества. Но это не делает его менее опасным» (**16**). Далее Дж.Сорос еще больше усиливает свою мысль: «Даже если мы отложим в сторону более существенные моральные и этические вопросы и сконцентрируемся только на экономических проблемах, идеология рыночного фундаментализма и здесь окажется глубоко и безнадежно ошибочной» (**17**).

Процессы демократизации в нашей стране и в других постсоветских республиках самым непосредственным образом детерминируются развитием гражданской активности масс и формированием соответствующих институтов и структур гражданского общества. Большинством специалистов расширение сферы гражданской активности рассматривается

как однозначно позитивный фактор, безусловно способствующий демократическому развитию. При этом гражданское общество и демократия нередко трактуются как взаимозаменяющие друг друга категории. Такие оценки можно слышать как из уст ученых, так и общественно-политических деятелей. Например, еще в 1996 году премьер-министр Чехии В.Клаус заявлял, что не видит особую разницу между понятиями «гражданское общество» и «демократическое общество». Конечно, между этими понятиями существует довольно огромная близость, но, все-таки, ставить между ними знак равенства неверно. Подобное отождествление понятий, без учета их специфики и самоценности, есть результат достаточно одномерного, упрощенного подхода.

На наш взгляд, неправомерно представлять гражданское общество как нечто такое, что сугубо предназначено для того, чтобы противостоять государству, давить на власть, быть в вечной позе непреклонного критика и отвергателя. **Для подлинного гражданского общества государство – не вечный противник и враг, а партнер, с которым важен и нужен взаимовыгодный обмен.** Связь между гражданским обществом и государством должна быть синергетической связью, строящейся на сотрудничестве, взаимопонимании и альтруизме, на принципе достижения единства посредством разумной диалогичности, разнообразия и разномыслия. Смысл и назначение гражданского общества в том и заключается, помимо всего прочего, чтобы не создавать атмосферу конфронтации, насилия, диктата, отвергания, подавления одного другим, чтобы созидать среду сотрудничества, взаимопомощи с обязательным развитием гражданской активности, частной инициативы. **Гражданское общество «давит» на государство не для того, чтобы низвергать и уничтожить его, сделать никчемным, а для того, чтобы, с одной стороны, разгрузить его, избавить от излишних управленческих социальных функций (путем наращивания самоуправленческих начал и развития горизонтальных обществен-**

но-неформальных механизмов и возможностей соорганизации), с другой же стороны, сделать его, государство, подлинным политическим гарантом прав и свобод человека-гражданина.

В аналогичном смысле же гражданское общество приемлет и приветствует демократию как бесценное мировое достижение человечества, как универсальный принцип мышления, поведения и общежития. Демократия – это востребованность в «другом», «ином», это открытость, когда мысль и поведение знают границы, пределы любви к «своему» и ненависти, неприятия к «чужому». Демократия – это имманентная тяга к взаимовыгодному сотрудничеству, обязанность понимать и уважать истину другого, это правило ставит под сомнение, прежде всего, собственное разумение и собственное право владеть чем-то и кем-то. Демократия возможна тогда, когда самовыражение индивидуального предполагает самовыражение общего как ценности, когда «Я» подходит к «иному» не как к бесправному объекту обладания во имя собственных субъективных желаний и стремлений, а как к самоценной сущности. Для гражданского общества, в современном его понимании, свобода индивида реализуется как органичный момент («слагаемое») общего, так сказать, соответственно законам «сборки» многого, «алгоритмам развития» целого в условиях конкретной внешней среды и временных периодизаций эволюции. Само время стазиса индивидуальной свободы (время ее неизменного существования) сопряжено с общим поведением и подчиняется «кооперативному консенсусу». Защита же этого кооперативного консенсуса – одна из важнейших функций правового государства. Последнее лишь тогда, в собственном смысле слова, служит человеку-гражданину, когда дееспособно в координации и регулирование с помощью закона отношений между единичным, частным и общим, когда закрепляет границы полномочий и невмешательства, определяет механизм сдержек и противовесов.

Гражданское общество можно и нужно рассматривать как естественную среду существования демократии, как фактор, постоянно способствующий воспроизводству демократических принципов жизнедеятельности общественного организма, если только не искажать само содержание понятия демократии, сводя суть последней к анархии, вседозволенности, к разгулу страстей и массового психоза. Когда искажается (в теории и на практике) сущность демократии, то и возникают, разумеется, те проблематичности, о которых пишут многие авторы.

Народы бывшего Союза в конце 80-х и в начале 90-х годов больше всего желали и хотели именно политических свобод (свободы слова, взглядов, верований, права свободно выбирать и быть избранным, выражать свою политическую волю и таким образом влиять на организацию, природу и качество государственной власти и т.п.), а потому отдавали предпочтение демократии, как апробированной во многих развитых странах ценности, в сравнении с советским социализмом. Дрейф в сторону демократии произошел, как говорится, не ради только потребностей физиологии, а ради идеи жить и творить свободно, ради того, чтобы быть самоценной личностью, а не винтиком государственной машины. С демократической общественной системой ассоциировались, прежде всего, именно ожидания приобретения и закрепления демократических свобод.

Безусловно, массовая поддержка демократии в республиках бывшего Союза и в социалистических странах Восточной Европы на первых этапах крушения «соцлагеря» мотивировалась и материально-экономическими, социальными аспектами. Для большинства населения в этих странах абсурдность, тупиковость и расточительность командно-администра-тивной системы, ненадежность и гнилость ее экономических основ были очевидны. Многие уже понимали, что без многообразия форм собственности и вне условий существования свободной рыночной конкуренции, без конкретного хозяина-собственника не-

возможно функционирование нормальной экономики, что в основе политических свобод зиждется экономическая свобода. Экономически зависимый человек никогда не может быть политически свободным, право собственности во многом определяет реализуемость других прав – это было ясно многим, если не всем.

Аналогичная склонность масс оценивать достоинства демократии была характерна и для Азербайджана. Для достаточно просвещенного и генетически приверженного общемировым ценностям азербайджанского народа жажда национальной и политической свободы была превыше всего. Демократия как сакральный, возвышенный символ-феномен являлась для него и средством, и целью. Борьба за демократию была борьбой не за кусок хлеба и сиюминутные, скоротечные материальные выгоды, а народным движением за принципы и во имя священных идеалов. К тому же, этому движению придавала особый импульс борьба народа против армянского сепаратизма в Нагорном Карабахе.

Другое дело, что этим массовым порывом, движением за свободу и демократию воспользовались в своих корыстных целях различные преступные, антисоциальные по своей природе элементы, мафиозные силы, конкурирующие между собой кланы и группировки, а также иностранные центры влияния, спецслужбы близких и далеких стран, преследующие свои политические, экономические и геополитические интересы в регионе.

На мой взгляд, оценивая состояние гражданского общества в Азербайджане, да и во многих иных республиках, мы должны говорить не только о недостаточной развитости институтов этого общества, но и о качественном несоответствии многих уже возникших и продолжающих формироваться структур гражданского общества критериям демократической системы. Ограниченность и замедленность процесса становления гражданского общества соседствует с ущербностью (с точки зрения демократизации) возникающих струк-

тур, склонностью последних нарушать «правила игры». Гражданская активность, аккумулируемая и реализуемая ими, и по формам, и по средствам выражения, и по целям зачастую противодействует демократизации и позитивному реформированию азербайджанского общества. Одна из серьезных причин этого в том, что сами структуры излишне политизированы и находятся под прямым или косвенным руководством явно ангажированных партийных функционеров. В Азербайджане трудно найти негосударственную, неформальную организацию, во главе которой не стоял бы конкретный представитель той или иной партии. Другой значимой причиной, на наш взгляд, является чрезмерная зависимость структур гражданского общества от грантов, финансовой подпитки тех или иных зарубежных организаций, склонных и умеющих ежечасно диктовать свою волю, свои правила игры. Очень часто интересы этих организаций не совпадают с интересами подлинного гражданского общества в Азербайджане. Третьей причиной ущербности является то, что отдельные структуры создаются как инструмент формирования имиджа демократии в глазах мировой общественности и манипулирования массами, а потому изначально играют роль «троянского коня» в гражданском обществе. Кроме того, объединяющей силой в формировании некоторых неформальных организаций становится противопоставление одной части граждан другой по различным признакам, создание конфронтационного климата в самом общественном секторе.

В результате на уровне гражданского общества возникает проблематичность в консолидации нации, углубляется пропасть взаимного непонимания и отчужденности, растет неспособность разных групп к компромиссному улаживанию взаимных интересов, их нежелание руководствоваться целями общественного согласия. Разумеется, такое состояние явно негативно сказывается на разрешимости многих судьбоносных проблем, стоящих перед азербайджанским обще-

ством.
Существенно отметить и то, что в структурах гражданского общества в значительной мере аккумулируются не импульсы к углублению позитивных преобразований, к совершенствованию формирующейся политической системы и дальнейшему продвижению подлинной демократии во все поры общественной жизни, а импульсы-желания приспособиться к сложившимся на сегодня формам и качествам жизни, извлечь выгоду. Такое приспособление, естественно, предполагает паразитирование на пороках посткоммунистической трансформации, а не их устранение. Многие газеты, например, смакуют, просто-таки, недостатки – не для того, конечно, чтобы помочь обществу избавиться от них, а для того лишь, чтобы паразитировать и иметь выгоду.
То, что некоторые из возникающих в последние годы неформальных организаций, групп общественного (третьего) сектора не являются проводниками настоящей демократии, характерно не только для Азербайджана. По сравнению с нашей республикой для России, например, это явление более характерно. Разного рода мафиозные структуры, криминализованные группы, ассоциации шовинистов, объединения националистов, религиозных фанатиков, поборников классовой нетерпимости и т.п., действительно, трудно назвать оплотами демократии в России, что отмечается, между прочим, самими российскими исследователями. Многие из них склонны к «отлучению» от гражданского общества такого рода организации и группы. Например, В.Хорос оценивал эти структуры самодеятельной активности населения как «антигражданское общество» (**18**). Аналогичной позиции придерживался и Г.Вайнштейн, считающий, «что многие из возникающих в последние годы низовых, независимых групп и организаций граждан не являются составной частью развитого гражданского общества» (**19**).
Как видим, последствия ассоциативности могут быть разными. В этой связи американский политолог Ш.Берман отме-

чал, что многие из последствий ассоциативности, которые принято считать факторами, укрепляющими демократию (обогащение индивидов политическим и социальным опытом, упрочение связей между гражданами, облегчение политической мобильности, снижение препятствий для коллективной деятельности, развитие координационной активности) могут привести как к демократическим, так и антидемократическим результатам. На мой взгляд, демократический результат изначально предполагает такую стратегию трансформации, которая органично сочетает строительство гражданского общества с формированием правового государства. Лишь в таком случае гражданские инициативы, ассоциативность масс могут с течением времени приобрести социально приемлемый характер, сублимироваться с низких, низменных целей на высшие, возвышенные. Переключение энергии масс с социально неприемлемых на социально приемлемые цели и формы составляет, с моей точки зрения, позитивный смысл взаимосвязи гражданского общества и правового государства. На этой основе возможна гарантированность демократического выбора и толерантного сожительства, плодотворная эволюция положительных самоорганизационных и синергетических качеств в обществе.

Литература:

1. См.: Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990, с. 227 и др.
2. См.: Аббасов А.Ф. Философия социально-политического оптимума: сложность, самоорганизация, синергизм. Баку, 2000; Аббасов Ə.F. İdarəetmənin sinergetik fəlsəfəsi: yeni dialoq naminə. Bakı, 2006; Аббасов А.Ф. Философия сложности. Баку, 2007; Аббасов А.Ф. Общество и государство. Баку, 2007.
3. Кант И. Сочинения в 6-ти томах, т. 2. М., 1964, с. 266.
4. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1974, с. 357.
5. Третьяков В. После путча, накануне реформы / Независимая газета, 23.10.1991.

6. Рукавишников В.О. Социологические аспекты модернизации России и других посткоммунистических обществ // Социологические исследования, 1995, № 1.
7. Сорос Дж. Советская система: к открытому обществу. М., 1991, с. 52.
8. Сачков Ю.В. Случайность формообразующая // Самоорганизация и наука: опыт философского осмысления, М., 1994, с. 132.
9. Аринин А.Н. Государство для человека: новая стратегия развития России // Общественные науки и современность, 2000, № 4, с. 48.
10. Данте Алигьери. Монархия / Пер. с итал., М., 1999, с. 43-44.
11. Там же, с. 52.
12. См.: Денбиг К.К вопросу об энтропии, беспорядке и дезорганизации // Знание-сила, 1995, № 9; Хайтун С.Д. Социальная эволюция, энтропия и рынок // Общественные науки и современность, 2000, № 6, с. 98-102.
13. Мачкув Е. Преобразование коммунистического тоталитаризма и посткоммунистическая системная трансформация: проблемы, концепции, периодизация // Политические исследования, 2000, № 4, с. 51.
14. Там же.
15. См.: Abbasov Ə.F., Əsgərov İ. S. Keçid dövrü və yeni iqtisadi təfəkkür. Bakı, 2001.
16. Сорос Дж. Кризис мирового капитализма. Открытое общество в опасности. Пер. с англ., М., 1999, с. XIX.
17. Там же, с. XXIII.
18. Хорос В. Гражданское общество: Как оно формируется (и сформируется ли) в постсоветской России? // Мировая экономика и международные отношения,1997, № 5, с. 95.
19. Вайнштейн Г. Формирование гражданского общества в России: надежды и реальность // Мировая экономика и международные отношения, 1998, № 6, с. 31.

Сергей РУМЯНЦЕВ

ЗАЧЕМ НУЖНА СОЦИОЛОГИЯ В АЗЕРБАЙДЖАНЕ? ПЕРСПЕКТИВЫ И ПОТЕНЦИАЛ РАЗВИТИЯ

Единственное, чему научила меня моя долгая жизнь:
что вся наша наука перед лицом реальности
выглядит примитивно и по-детски наивно –
и все же это самое ценное, что у нас есть.
Альберт Эйнштейн

В названии статьи я позволил себе перефразировать ставшую известной фразу, которой начинает свою знаменитую работу французский историк Марк Блок. Конечно, задачи, стоящие передо мной в данной статье, далеко не столько амбициозны и масштабны, как те, что ставил перед собой Блок. Однако, вопрос, когда-то сформулированный этим замечательным историком, безусловно, является наиболее актуальным и в случае с моей задачей. Эта задача, как я ее себе представляю, состоит в том, чтобы предпринять попытку определить нынешнее состояние, а также перспективы, потенциал и необходимость развития и расширения профессионального сообщества социологов, а также социологических центров и институтов в постсоветском Азербайджане.

Специфика институционализации как основа структурного кризиса

Нужно сказать, прежде всего, несколько слов о нынешнем положении дел, что позволит определить и круг вопросов, на которые необходимо искать ответы. Принято считать, что в СССР социология была далеко не самой популярной дисциплиной. Данное обстоятельство, с одной стороны, не должно вызывать удивления. Довольно широко распространено убеждение, что социология необходима и развивается только

при демократических режимах. Как раз это утверждение одним из первых и слышит, фактически, любой студент, которого готовят к будущей работе в качестве социолога. Социология, по этой версии, нужна в том случае, когда властям той или иной страны для реализации определенных задач (реформы, управление социальными процессами и контроль над ними, пр.) необходимо понимать каковы общественные настроения и ожидания. А также когда деятельность властей, хоть и в разной степени, но все же подконтрольна гражданским (неправительственным) структурам.

Однако, это скорее идеальная картина. В случае многих ситуаций (не только в случае с расовыми предрассудками, на который конкретно указывает Питер Бергер) можно считать верным принадлежащее ему утверждение о том, что социологическое объяснение и «интерпретацию внутренних механизмов человеческой солидарности можно использовать как в тоталитарных, так и в демократических режимах» (**1**). Поэтому не стоит удивляться упорным слухам о том, как социологи проводили впечатляющие исследования в закрытом советском обществе, результаты которых затем тщательно засекречивались.

Однако, в любом случае, социология институционализируется только в новой ситуации модерного и постмодерного обществ. В целом, во многом справедливо и утверждение, что социологические исследования становятся особенно востребованными при либеральных режимах. Как раз либерализация советского политического режима и коллапс СССР стали в Азербайджане временем, когда происходила институционализация ряда факультетов (и специальностей), а также реформирование некоторых институтов. Если исторические и философские факультеты и кафедры были организованны еще в годы СССР, то социологов и политологов в азербайджанском университетском и академическом пейзаже практически не было. В 1991 году при Бакинском государственном университете (БГУ) был образован факультет социаль-

ных наук и психологии. Все последующие годы факультет выпускал социологов все в большем количестве, хотя преподавательский корпус в первые годы существования факультета (и в значительной степени до сих пор) был представлен кандидатами и докторами философских наук, которые проходили переквалификацию уже в процессе преподавания социологии.

В результате преподавание, например, для социологов в значительной степени строилось (и строится поныне) на основании разработанных еще советскими специалистами курсов социальной философии, а также историй различных философий (западной, восточной, азербайджанской). Студент, в случае если у него возникает интерес, может приобрести серьезные познания в истории философии. Гораздо меньше шансов приобрести соответствующие познания в теории социологии, не говоря уже о практике. Реально студент не приобретает навыков для проведения эмпирического социологического исследования. Впрочем, это еще и структурная проблема, доставшаяся в наследство от традиции принятой в советском образовании и науке, когда исследовательская наука существовала в значительном отрыве от образования.

Несколько лучшая ситуация, казалось бы, сложилась в другом Институте, который также занялся выпуском социологов. В первые годы после коллапса СССР это был Бакинский институт социального управления и политологии (БИСУП). В 1991 году этот институт был образован на базе единственной на Южном Кавказе Высшей партийной школы. Еще в годы СССР в ней функционировал исследовательский центр, который под руководством Ахмеда Мусаева (инженера по образованию) был преобразован в лабораторию прикладных социологических исследований «Соргу» (азерб. «Опрос»). В результате студенты имели возможность участвовать в различных исследованиях, проводившихся, в основном, с применением количественной методологии. В 1999 году институт был преобразован в Академию государственного управ-

ления при Президенте Азербайджанской Республики. Примерно в это же время состоялся и последний выпуск с кафедры социологии дипломированных специалистов, после чего она была упразднена.

Так или иначе, но в Азербайджане уже как бы сложился определенный корпус дипломированных социологов. Однако, степень развития и влияния социологии в области объяснения и понимания социальных процессов в стране остается чрезвычайно низкой. По моим наблюдениям большинство тех, кто получает диплом социолога в науке и системе образования надолго не задерживаются. Т. е. сложилась ситуация, когда государство поддерживает структуры производящие дипломированных специалистов, но не оказывает серьезной поддержки структурам, в которых они могли бы в последствие себя применить.

В сложившейся ситуации можно усмотреть влияние специфики институционализации факультетов и кафедр, которые затем наладили выпуск дипломированных специалистов. Они создавались в ситуации, когда приобретение независимости сопровождалось жесткой критикой советской имперской политики. Анти-имперский дискурс, как и дискурс независимости включали в себя представления о том, что «центр» препятствовал развитию современного образования и жестко контролировал ситуацию в этой области в национальных республиках. Этот контроль (помимо прочего) воплощался, например, в том, что приобрести квалификацию по ряду специальностей можно было только в нескольких привилегированных имперских урбанистических центрах (Москва, Санкт-Петербург, Киев, некоторых других). Например, квалификацию социолога. Не говоря уже о возможности защиты кандидатской или докторской диссертаций по этой специальности. В результате структуры производящие социологов стали после приобретения независимости «расти как грибы» не столько отвечая реальному запросу на их существование или реальным возможностям подготов-

ки специалистов по данной специальности, сколько в контексте ликвидации навязанного имперской периферии неравноправия. В принципе идея, в определенном смысле, состояла в том, что независимая страна должна быть свободна в присвоении квалификации по всем специальностям, которые обладают официальным статусом в ведущих университетах мира.

Таким образом, определенная либерализация политического режима, идея ликвидации имперского неравноправия и, связанная с ней, установка на необходимость «догнать» ведущие университетские центры и стали основанием для максимально быстрого налаживания институций и процедур призванных выпускать дипломированных социологов. Уровень и качество их подготовки не были в центре внимания чиновников и административных работников ВУЗов, которые руководили этим процессом. Как вначале 1990-х, так и теперь все определяли и определяют бюрократические процедуры. Студенты, магистранты или аспиранты просто формально выполняют необходимый набор процедур. Все эти годы пишутся сотни дипломных работ, десятки магистерских работ и диссертаций, сотни статей которые практически никто не читает.

Основное внимание уделяется их соответствующему формальному оформлению и нужному набору документов. Все эти годы важным критерием, например, оставалось не то, насколько профессиональными и интересными для специалистов были статьи изданные аспирантом, а их правильное количество и размещение в соответствующих журналах, признаваемых ВАКом. Что же касается специалистов работающих в ВУЗах, то некоторое количество лишних «часов», которое они приобретали с институционализацией новых факультетов и кафедр всегда приветствовалось. Решение же проблемы состоящей в том, чем заняться всем этим дипломированным социологам после приобретения дипломов то

ли отложили на потом, или же так до сих пор и не осознали необходимости что-то для этого делать.

Некоторые, конечно, социологи могли заняться преподаванием. Т. е. выпуском очередных «серий» таких же специалистов. Эта открывшаяся сфера занятости позволила как-то поддерживать некую самодостаточную структуру. Одни специалисты выпускались для того, чтобы затем готовить других специалистов. В результате, как и во всех «уважающих» себя университетах необходимый реестр специальностей сохранялся. Конечно, кто-то разошелся еще и по исследовательским институтам Академии Наук, и необязательно занимается социологией. Большинство же находят себя в различных областях занятости, имеющих к социологии мало отношения, и уже в процессе работы приобретают необходимые «для взрослой жизни» навыки.

Конечно, в постсоветском Азербайджане многие социологи могли попробовать себя и в секторе Независимых организаций (различных исследовательских и правозащитных центрах, пр.). С некоторыми так и случилось. Однако здесь стоит вспомнить и о другой стороне специфики институционализации специальности социолог в стране. Выше об этом упоминалось только вскользь. Преподавательский корпус, состоящий из специалистов (чаще всего философов) не прошедших необходимой переквалификации, просто не мог направить подготовку социологов в необходимом направлении. Нынешний среднестатистический азербайджанский социолог (т. е. тот, кто приобрел соответствующий диплом), как правило, очень мало знает о современных социологических теориях. Возможно, еще меньше он знает о методологии проведения исследований. Практически ничего о том, какие темы и проблемы должны интересовать социолога, и, как правило, совершенно неспособен помещать результаты своих исследований (если они есть) в теоретический контекст и современную дискуссию. Специалисты, преподававшие ему, и не могли помочь в формировании этих необходи-

мых навыков, по той простой причине, что сами о них ничего не ведали.

В результате те, кто нашел себя в независимых исследовательских организациях и центрах и обладает возможностями проводить исследования на гранты от различных международных фондов, чаще всего занимается только банальными социальными опросами, очень часто применяя уже кем-то и где-то разработанные опросники. По сути, практически, вся социология в стране, в том числе и в той ее части, которая относится к защите кандидатских и докторских диссертаций или академическим исследованиям, сведена к банальным соцопросам. Еще хуже то, что многие работы, претендующие на статус исследовательских, представляют собой, как правило, низкого уровня пересказ (на уровне плохого пособия) истории социологических идей. Когда процентов восемьдесят, а то и девяноста работы это рассказ своими словами о прочитанном в каком-нибудь пособии, а остальные двадцать или десять попытка интерпретировать какие-то социальные процессы в Азербайджане из перспективы прочитанного. В результате, ни о каких серьезных, интересных попытках предпринять глубинный социологический анализ социальных процессов или институтов, которые были бы реализованы в постсоветском Азербайджане, мне неизвестно.

Чтобы попытаться обозначить те возможности, которые могли бы позволить предпринять хоть какую-то попытку выйти из этого структурного кризиса, нужно сказать несколько слов о том, что такое социология, чем следовало бы заниматься социологам и каков тот минимум ресурсов, который для этого необходим. Этот подход, возможно, позволит также сформулировать даже если и не ответ, то предположения о том, нужна ли современному Азербайджану социология.

Каким следовало бы быть социологу

Идеи замечательного австро-американского социолога Питера Бергера могут быть здесь как нельзя кстати. В 1960-е-

начале 1970-х годов, когда Бергер опубликовал большую часть своих работ, ныне являющихся классическими, социолог для большинства обывателей как раз и являлся специалистом, занимающимся только соцопросами. В тот момент это были, по словам Бергера, представления сложившиеся еще сравнительно недавно в новейших социологических направлениях. «Согласно одному из них социолог - это собиратель статистических данных о человеческом поведении, который по существу является подручным ЭВМ. Он выходит «в поле» с опросником, опрашивает людей в соответствии с выборкой, потом возвращается назад и загоняет данные в машину. Само собой разумеется, для таких занятий ему нужен приличный штат сотрудников и очень солидное финансирование. Причем подразумевается, что результаты громадных усилий смехотворны: скрупулезно, по крупицам выясняется то, что и так уже известно другим» (**2**).

Естественно, в нашем случае, подобные социологи не имеют таких организационных и финансовых возможностей. Вряд ли такие возможности появятся и в ближайшем будущем. Однако, многие организации в Азербайджане, занимающиеся социологическими и маркетинговыми опросами, прилагая куда меньше усилий, соответственно выдают, чаще всего, и куда менее релевантные результаты. По словам Бергера, в США его времени подобное представление о социологе поддерживалось «в общественном сознании деятельностью многих организаций, которые с полным правом можно было бы назвать парасоциологическими, занимающимися главным образом общественным мнением и маркетингом. Фигура “поллстера” получила широкую известность в американской жизни благодаря назойливым расспросам по различным темам, начиная от внешней политики и кончая потреблением туалетной бумаги. Методы опросного бизнеса очень сходны с методами социологических исследований, поэтому отождествление социолога с поллстером вполне понятно» (**3**). Именно подобного рода парасоциологическими организаци-

ями и делается большинство, так называемых, социологических опросов в постсоветском Азербайджане. При этом, обладая в разы меньшими ресурсами по сравнению с поллстерами в США, организаторы и участники подобных опросов, способны собрать гораздо меньший объем информации. В общем, как и в случае с ситуацией в США, которую описывал Бергер, «данное представление о социологической профессии - не просто плод фантазии» (**4**).

При этом, если в США того времени на уровне академических проектов и исследований поводились также и многочисленные «локальные исследования скрытых от посторонних глаз фрагментов социальной жизни, не имеющих никакого выхода на более широкие теоретические обобщения» (**5**), то в нашем случае даже таких исследований производится немного. Как раз наоборот. Кандидатские и докторские диссертации, за редким исключением, в основном построены на макро-анализе. Если социологи замахиваются, а это нередко и происходит, на проблематику, которая, при правильном подходе, требует еще и проведения полевой работы за пределами страны, то весь анализ и вовсе сводится к спекуляциям, составленным из набора банальных истин. Винить социолога в данном случае проще всего. Однако реальных возможностей участвовать в транснациональных научных сетях и обладать мобильностью при выборе поля, которой обладают наши «западные» коллеги, мы не имеем. В результате, кроме спекулятивного анализа, мы еще можем похвастаться и, как правило, бессмысленными опросами (очень часто это экспертные опросы), которые проводятся только для того, чтобы включить в диссертацию эмпирическую часть. Это очень часто что-то про идентичность, о глобализации, что-то об информационном обществе или еще какой-то подобного рода макроанализ.

Не приходит на ум ни одна работа, которая могла бы привить студентам вкус к тому, чтобы делать социологию в Азербайджане. Чтобы это произошло, социолог не должен забывать о

том, что он, как правило, исследует «обыденный мир людей - мир, который большинство из них назвали бы реальным. Используемые им в анализе категории являются лишь некоторым уточнением понятий, которыми живут люди, - «власть», «класс», «статус», «раса», «национальность»». Однако это исследование обыденности, которое заставляет иногда думать о том, что «неужели людям больше нечего делать, как тратить время на трюизмы», должно приводить к чему-то такому, что «радикально поставит под сомнение все наши представления об окружающем мире. С этого момента человек начинает чувствовать вкус к социологии».

По словам Бергера, «первая заповедь социолога заключается в следующем: вещи суть не то, чем они кажутся. Простота этого утверждения обманчива и быстро исчезает. Оказывается, что социальная реальность таит в себе множество смысловых пластов. Каждое открытие нового пласта меняет представление о целом». Поэтому, «Социология - не практика, а попытка понять» (**6**). Поэтому, стоит добавить, как совершенно справедливо не устает повторять своим новым студентам из южно-кавказских республик петербургский социолог Виктор Воронков (которого я имею честь считать и своим учителем), главным вопросом для социолога является вопрос – «почему?». Можно найти немало подобных нераскрытых, неисследованных смысловых пластов в современной азербайджанской повседневности, о которых говорит Бергер. Однако для этого необходим глубинный анализ, и соответствующий социологическому подходу выбор тем и фокусов исследования. Наличие всех этих условий очень важно. Но все сказанное не отменяет и необходимости наличия материальной базы и профессиональной среды. Как раз об этих двух последних обстоятельствах и следует сказать немного больше.

Есть ли ресурсы и профессиональная среда?

Очевидная трудность состоит в том, что сказать что-либо об отсутствие материальной базы и ресурсов для проведения исследовательской работы, не впадая в банальность практически невозможно. Однако я попробую. И начну с того, что в институтах, где был организован выпуск специалистов социологов, изначально отсутствовала хоть какая-то база для проведения эмпирической работы и доступа к знаниям, накопленным за годы развития социологии в свободном от советских идеологических условностей мире. На многие годы привычным явлением стали занятия информатикой без допуска к «живому» компьютеру. До сих пор получить хоть какой-то опыт в обработке собранных данных можно только при условии работы в каком-нибудь из немногочисленных реально функционирующих исследовательских центров. Например, в Академических институтах таких возможностей не существует. Или при условии, когда любознательность и интерес к специальности сопровождаются материальными возможностями для приобретения для начала хотя бы компьютера.

Однако при отсутствии хоть какого-то мало-мальски серьезного финансирования, каких-либо грантодающих фондов интерес к проведению исследовательской работы быстро падает даже у самых любознательных. Все же необходим хоть какой-то минимум средств. И можно предположить, что эти средства в стране существуют. Ведь постоянно слышны утверждения, что Азербайджан одна из наиболее успешных экономик из числа постсоветских и даже мировой финансовый кризис не стал серьезным препятствием для развития страны. И здесь дело не только в простом подъеме заработной платы. Хотя это также представляется важным шагом. Оплата работы социальных исследователей и лекторов нередко остается просто чудовищно низкой.

Необходимо разработать программы, которые стимулировали бы развитие исследовательского направления. Ведь никакая наука, а вместе с ней и образование, не могут успешно

функционировать без повышенного внимания к этому направлению. И здесь незачем вновь изобретать велосипед. В развитых странах уже давно работают различные Фонды, которые поддерживают развитие, в том числе, социальных и гуманитарных наук. Это гибкая система, которая позволяет поддерживать и развивать сообщества социальных исследователей, которые, в свою очередь, вынуждены постоянно работать над повышением своего уровня. В противном случае им просто не видать поддержки. И здесь, к слову о том, зачем нужна социология в Азербайджане, стоит заметить, что подобная система позволяет создавать и поддерживать сообщество высококлассных исследователей и экспертов, деятельность которых позволяет лучше управлять страной и достигать большего успеха в ее развитии. Конечно, социологи не единственные специалисты в области социального, которые могут претендовать на сбор и анализ необходимого для управления страной знания. Но именно социолог нацелен в своей деятельности на то, чтобы понять состояние общества, а также описывать и анализировать процессы, которые в нем происходят на уровне повседневной жизни людей.

Подобный глубинный анализ социальных структур и отношений в любом обществе невозможен без существования сообщества специалистов, которые способны формировать экспертное знание. Само существование в стране подобного сообщества должно, в свою очередь, стать также и тем важным ресурсом, который будет поддерживать структуры производящие новые поколения специалистов.

Однако все это представляется невозможным в свете очень печальной ситуации, которая сложилась в стране даже только в плане доступа (или, точнее, его отсутствия) к информационным ресурсам. Практически не существует серьезных библиотек. А ведь поддерживать существование в стране одной иди двух специализированных библиотек совсем несложно. Это не требует каких-то огромных средств. Такие библиотеки можно было бы создавать на базе уже суще-

ствующих в БГУ и Академии наук. Одним из главных достижений приобретения независимости, как выше уже говорилось, должен был стать свободный доступ к тому огромному опыту, который был приобретен в 20 веке социологами в Европе и США. Вся та информация, которая была недоступна в годы СССР, казалось бы, могла бы теперь быть в свободном доступе для специалистов.

Но этого не происходит и не только по банальной причине недостаточного финансирования библиотек, но и от отсутствия интереса к ним со стороны тех, кто обладает статусом ученого. Зачастую в библиотеках невозможно найти монографии, которые публикуются в самом Азербайджане, не говоря уже о зарубежном издании. Практически все те очень незначительные новые поступления, которые случились в постсоветский период – это книги или переводы на русский язык. Безусловно, русский даже и теперь остается одним из основных языков науки. Можно только уважать всю ту серьезную работу, которую проделали в России по переводу многих очень важных для социологии, политологии и социальной антропологии текстов, которые увидели свет в 20-21 веках. Однако, этого явно недостаточно. Необходимо формировать фонды на английском и, возможно, немецком языках. Нужно, наконец, начинать переводить на азербайджанский язык хотя бы наиболее значимые теоретические тексты. И это не требует каких-то невероятных средств. Хотя, безусловно, требует слаженной и четкой работы экспертов и специалистов, которые (тем более в ситуации нехватки средств) определяли бы необходимый круг текстов, которые необходимо приобретать и переводить.

Возможно, для реализации этой программы следует отказаться от «советскости» в подходах и представлениях. По справедливому замечанию Гасана Кулиева «От советской научной культуры азербайджанская наука оставила и чрезмерно усилила негативное отношение к западной (буржуазной науке), которая на самом деле олицетворяла нормальную

науку. До сего времени сохранилось это чувство неприязни нормальной научности как проявление весьма опасной для самосохранения постсоветской национальной науки «буржуазной псевдо или лженауки»» (7). Это «самосохранение» выражается в попытке поддерживать границы, отделяющие нас от европейской и американской науки, посредством конструирования собственной «национальной науки». И это путь в никуда. Именно в налаживании как можно более тесных контактов с коллегами из ведущих исследовательских центров мира залог возможных успехов. Выстраивание границ с ними – залог деградации.

Что делать?

В определенном смысле на этот вопрос, который, видимо, обречен на то, чтобы как раз никогда и не становится банальным, я уже попытался ответить выше. Суммируя, следует сказать, что необходимо создание и поддержание сообщества профессионалов/экспертов, которое невозможно без налаживания свободного доступа к информации и участия в сетях, активно создаваемых европейскими исследователями и специалистами из США.

Следующим шагом может стать установка на создание исследовательских центров, в которых могли бы проводиться постоянные дискуссии, обсуждения исследовательских работ и пр. Таких центров, при которых проводились бы постоянные научные семинары. Эти центры необходимы по двум причинам. Первая состоит в том, что существующая система специализированных отделов, как в системе академических институтов или система кафедр, как в университете, не обеспечивает концентрацию специалистов соответствующего уровня. Уже давно и привычно обсуждается проблема того, что штаты сильно раздуты и научное сообщество состоит в значительной части из людей «случайных». Реформировать этот мощный и многочисленный аппарат дело долгое и болезненное. А время не ждет. Поэтому создание центров, в

которых можно было бы довольно легко собрать наиболее интересных специалистов, представляется перспективным шагом. Вторая причина в том, что при организации подобных центров можно легко избежать чрезмерной специализации отделов и кафедр, которую можно наблюдать в настоящий момент. В рамках подобных центров можно легко создавать сети и группы, которые организуются вокруг конкретного исследовательского проекта и быстро перестраиваются для участия в новом проекте. Кроме того, привлечение разных специалистов, занимающихся социальными науками, позволит проводить и междисциплинарные исследования. Именно это направление и представляется на сегодняшний день очень перспективным.

Такие центры могли бы публиковать научные журналы или, возможно в нынешних условиях это будет более правильным шагом, ежегодные сборники статей. Эти журналы или сборники-ежегодники должны готовиться к печати исходя из самых современных критериев. Именно в таком центре, куда могут быть привлечены самые лучшие профессионалы, можно было бы попытаться наладить процедуру анонимных рецензий и серьезную редакторскую работу. Практическое отсутствие последних двух процедур (номинально они иногда существуют) приводит к тому, что в журналах, публикуемых при институтах Академии наук и Университете (и вообще в изданиях, признаваемых ВАКом), нередко публикуются тексты чрезвычайно низкого уровня.

И здесь важно то, что специалист/эксперт уже заработавший себе определенную известность в транснациональных сетях научного сообщества не будет ставить свою подпись под статьей низкого качества. Подобным специалистам, даже в условиях, когда знакомство позволяет избежать жесткого отбора, должна быть свойственна некая самоцензура, когда заработанное имя дороже реверанса. Наконец должно в стране появится серьезное академические издание, опубликовать статью в котором будет почетно и, вместе с тем, сложно.

Поместить статью в такой сборник должно быть сложно в силу соответствующих современному уровню научного знания критериев, которые к таким публикациям должны предъявляться. В стране должно, наконец, появиться такое издание, уровень статей в котором, мог бы стать серьезным ориентиром для начинающих специалистов.

Говоря о таких центрах (а их хватило бы для начала и двух, чтобы создать здоровую ситуацию конкуренции), следует подчеркнуть, что их создание возможно только на базе академических исследовательских институтов. Сейчас в стране усилилась дискуссия по поводу того, что структура Академии наук является «неестественным образованием», таковой не существует больше нигде в мире и пр. В определенном смысле, эти дискуссии имеют под собой основание, и на ум приходит, казалось бы, только Франция. Впрочем, являясь еще одним исключением, французская академия наук как раз и демонстрирует, что дело не столько в специфике структуры, но и в ее реальном наполнении. В случае с Францией речь не идет, как в случае с Азербайджаном о «печальном» отклонении от нормы. Французская система как раз и строится как структура, в которой объединены во многом автономные исследовательские центры и которая демонстрирует свою успешность и жизнеспособность. Впрочем, исследовательские институты и центры, которые не занимаются работой университетов (т. е. подготовкой специалистов), существуют, практически, во всех развитых странах мира. Например, в США. Просто они не объединены под «крышей» единой бюрократической структуры, каковой является Академия наук, а остаются в значительной степени автономными.

Кроме того, увлекшись дискуссией, критики Академии наук в Азербайджане забыли о том, что наши университеты и институты также не представляют собой некие «нормальные» структуры. В ВУЗах страны работают обычные преподаватели (хоть часто и наделенные самыми высокими научными званиями) которые, чаще всего, не имеют никакого реально-

го исследовательского опыта. Фактически выведя за рамки институтов и университетов исследовательскую деятельность, советская система сделала «ненормальными» и ВУЗы. Если бы критики Академической структуры были бы более последовательными, им бы стоило предложить ликвидировать заодно с Академией также ВУЗы и Университеты в стране. И подобных им структур больше нигде в мире, кроме постсоветского пространства не существует. Однако, необходимо не ликвидировать эти две структуры (Академия и ВУЗы), а наконец создать условия, при которых они бы стали работать совместно. Специалисты исследователи должны преподавать в ВУЗах. Но преподавание не должно занимать все их время. Значительную часть рабочих часов они должны проводить в поле, занимаясь своими исследовательскими проектами. И именно реальный исследовательский опыт и должен преподаваться. Преподавание в ВУЗах не должно основываться на простом пересказе того, что было прочитано в паре-тройке умных монографий и пособий (**8**). Одним из печальных результатов подобного преподавания можно считать, например, крайне бедный набор интересных спецкурсов, которые преподавались бы в ВУЗах. И в этом плане (я говорю, по крайней мере, о социологии) не было разработано ничего действительно интересного и значимого. И это неудивительно, так как спецкурсы (которыми как раз и богата преподавательская деятельность серьезных университетов) подготавливаются только на базе уже реализованных глубинных исследований. А с этим как раз ничего и не получается.

В целом, следует считать, что самым бессмысленным шагом в нынешних условиях станет масштабное и одновременное реформирование Академии наук и системы высших учебных заведений. Для проведения такой реформы в стране просто не существует реальных интеллектуальных и профессиональных ресурсов. Однако, можно попытаться, например, создать два исследовательских центра, о которых говорилось

выше (**9**). В них следует привлечь и интересных специалистов из ВУЗов. Эти центры, помимо создания условий для перспективных, сделанных профессионально, глубинных исследований, должны стать еще и структурами, для обучения в которых будут привлекаться только самые перспективные магистры и аспиранты. В этих центрах у них появится шанс не только получить знания по теории, но и принимать участие в исследовательских проектах, а также реализовывать свои собственные проекты под руководством и при экспертной консультативной поддержке лучших специалистов. Этим лучшим магистрам и аспирантам можно выдавать и серьезные стипендии. Учитывая, что их не будет много, эти стипендии не потребуют каких-то невероятных средств. Во всяком случае, потребуют гораздо меньше средств, чем те, которые тратятся на содержание студентов в Европе и США.

Выбор исследовательских тем

Наконец, последнее, но от этого не менее важное обстоятельство, о котором следует серьезно подумать, это выбор исследовательских тем. Чтобы проекты были интересными, следует развивать у перспективных магистрантов и аспирантов то качество, которое с легкой руки американского социолога Чарльза Миллса, стали называть «социологическим воображением». Помимо многого другого, именно «Социологическое воображение дает возможность постичь историю и обстоятельства отдельной человеческой жизни, а также понять их взаимосвязь внутри общества. <> Пожалуй, наиболее важно, что социологическое воображение дает возможность различить понятия "личные трудности, связанные с внешней средой" и "общественные проблемы, обусловленные социальной структурой". Такой подход служит важнейшим фактором социологического воображения и отличительной чертой всех классических работ в области социальных наук» (**10**). Как раз никаких серьезных попыток понять, предложить глубинный анализ тех общественных проблем в постсовет-

ском Азербайджане, которые были обусловлены социальной структурой так до сих пор и не предпринималось. Прошел уже не один десяток лет, с тех пор, как другой замечательный социолог Гарольд Гарфинкель посетовал, что «огромное количество публикаций содержит мало информации и описаний методов, с помощью которых принципиальные черты социально познаваемых «знакомых сцен» можно было бы выявить и представить как социальную организацию. Хотя социологи и считают социально структурированные сцены повседневной жизни точкой отсчета, они редко воспринимают сам по себе принципиальный вопрос о том, как возможен любой мир здравого смысла в качестве предмета социологического исследования» **(11).**

Конечно, стремиться внести серьезную лепту в развитие теории и методологии социологии, политологии или социальной антропологии в нынешних условиях было бы верхом наивности или самомнения. Однако, задаваться вопросами, которые были сформулированы теми социологами, которые теперь уже стали классиками, безусловно, следует. И здесь нужно еще раз сказать о том, что масса интересных исследовательских тем остается за границами внимания азербайджанских социологов, которые просто не обладают «социологическим воображением». Самым простым примером может стать крайне низкий интерес к советскому прошлому. И это при неизменно модных спекуляциях и непрекращающихся дискуссиях о том, что этот период многое значил для азербайджанского сообщества. Ни один из социологов так и не занялся исследованием того «как, - по словам Гарфинкеля, - обычно и рутинно производятся и поддерживаются структуры повседневных действий» не в постсоветском Азербайджане, ни, тем более, в советском. Как раз в том, что касается исследований советского прошлого можно наблюдать разительную разницу с тем, как развивалась социология и социальная антропология, например, в России и в Азербайджане. В постсоветской России появилось множество очень инте-

ресных исследований в этой области, а в Азербайджане, практически, абсолютная пустота. А ведь еще живы и здравствуют люди, которые могли бы очень многое рассказать о повседневной жизни в годы советской власти. Впрочем, крайне бедным будет любой обзор публиковавшихся в постсоветский период текстов. Нет ничего по социологии и социальной антропологии города и сельской местности, религиозных повседневных практиках (**12**), очень мало серьезных работ в области гендера, практически не привился опыт анализа различных дискурсивных практик и пр.

Заключение

И все же осторожный оптимизм внушает то обстоятельство, что, несмотря на столь плачевное положение дел, в стране все еще есть специалисты хорошего уровня. Пока еще есть из кого сформировать два исследовательских центра. Определенный оптимизм вызывает также и установка на отправку по государственной линии все большего числа студентов для обучения в Европе и США. Возможно, что в ближайшие лет десять именно эта программа и даст возможность расширить границы экспертного, профессионального сообщества социологов, антропологов и политологов в Азербайджане.

Однако и сейчас можно достигнуть некоторого прогресса. Финансирование вряд ли станет в разы масштабнее в обозримом будущем. Поэтому, при наличии малых ресурсов, необходимо их использовать очень сбалансировано и целенаправленно. Минимум ресурсов, но сосредоточенный на деятельности небольшой группы специалистов и аспирантов, направленный на поддержку самых интересных и перспективных проектов, как раз и может дать хорошие результаты. Пора отказаться от массовости науки и поддерживать профессионалов, умеющих делать свою работу на соответствующем уровне. Пора отказаться и от самолюбования, бессмысленных дискуссий о нашей «успешной» и вполне «передовой» «национальной науке». Существование подобной

науки может стать только нонсенсом. Наука не может существовать и развиваться вне контекста широких транснациональных связей и сетей специалистов. Нам же нужны не нонсенсы, а успешное развитие социальных наук.

Литература и примечания:

1. Peter L., Berger. 1963. Invitation to Sociology. A Humanistic Perspective. New York: Anchor Books, Doubley & Company, p. 7.
2. Ibid, p. 8.
3. Ibid, p. 8.
4. Ibid, p. 9.
5. Ibid, p. 9.
6. Ibid, p. 22-23.
7. Гулиев Гасан. 2007. Научная стратегия малых стран (поиски азербайджанской модели). Баку: Текнур, стр. 84.
8. Можно, конечно, утверждать, что многие академические работники одновременно занимаются и преподавательской деятельностью. Однако, учитывая большую нагрузку в ВУЗах, зачастую они, тем самым, не занимаются никакой реальной исследовательской работой. Они просто числятся в академических институтах, а занимаются при этом простыми отписками, вместо реальных отчетов по реализованным проектам.
9. Здесь я, конечно, имею в виду только социальные и гуманитарные направления. Для них как раз и хватит двух центров.
10. Миллс Чарльз Райт. 2001. Социологическое воображение. Москва: NOTA BENE, стр. 5, 6.
11. Гарфинкель Гаральд. 2007. Исследования по этнометодологии. Санкт-Петербург: Питер, стр. 47.
12. Что касается темы роли и места религии в советском и постсоветском Азербайджане, то здесь безраздельно господствуют политологи и историки, которые, впрочем, также не

создали по-настоящему интересных работ. Чаще всего речь идет об аналитических обзорах, или, что гораздо хуже, простых спекуляциях.

Рауф ГАРАГЕЗОВ

РАЗМЫШЛЯЯ О СУДЬБАХ НАУКИ И ОБРАЗОВАНИЯ В АЗЕРБАЙДЖАНЕ

Помню, как меня, когда-то задела за «живое» одна выкладка из книги замечательного американского социолога, основателя концепции ***постиндустриального*** общества, Дэниэля Белла, в которой говорилось о том, как за 10 лет можно организовать научную школу. Ссылаясь на другого известного ученого Майкла Полани, Белл писал:

«В научном сообществе, как и в других институтах, есть старейшины, которые зачастую входят в состав академий или других организованных структур и являются его неофициальными управителями. Следуя их совету….могут затормозить или ускорить исследования на новых направлениях... Присуждая премии и иные поощрения, они могут наделить перспективного первопроходца авторитетом и независимостью... В течение десяти лет или около того путем подбора соответствующих кандидатов на профессорские должности, которые ранее были вакантными, может быть образована новая научная школа. Эта проблема может быть решена даже более эффективно созданием новых профессорских должностей" **(1).**

Эта мысль, раскрывающая принципиальную несложность создания научной школы, сопоставленная с тем фактом, что у нас в Азербайджане, за 70 лет советской власти так и не сложились сколь-нибудь серьезные научные школы, порождает ряд умозаключений, о некоторых из которых речь пойдет ниже.

Несомненно, в советское время и у нас, прежде всего, в естественно-технических и точных науках появлялись хорошие ученые, но школы не были созданы или же не сохранились.

Почему? Вероятно, можно найти много разных причин объективного и субъективного характера, но, очевидно, ответ в общем виде кроется в особенностях тогдашней системы управления обществом и наукой. В частности, хорошо известны критерии, по которым избирались многие «старейшины» науки в советское время, ответственные за принятие значимых решений.

Однако, дело не только в этом. Ведь в некоторых советских республиках все же имелись свои научные школы. Значит, причина была не только в самой системе организации науки и общества, но и в особенностях нашего менталитета. Эти особенности менталитета, с очевидной силой, стали обнаружиться уже после распада советской системы, в наше время. Попробую кратко охарактеризовать некоторые из этих черт, которые мешают развитию науки. Для этого я вновь прибегну к двум выдержкам из книги Д.Белла, содержащей много ценных и поучительных мыслей относительно науки, как социального института, и как отражения властных и экономических отношений.

Так читаем у автора:

«*Научное сообщество — уникальное явление человеческой цивилизации. У него нет идеологии, так как у него нет набора постулируемых догм, но у него есть нравственные устои, которые предопределяют неписаные нормы поведения. Это не политическое движение, в которое можно вступить по желанию и стать полноправным членом только на выборной основе, но движение, для принадлежности к которому необходимы талант и убеждения. Это не церковь, где элемент веры базируется на догме и уходит в таинство, однако вера, страсть и таинство присутствуют, хотя они направлены на поиск объективных знаний, предназначение которых состоит в том, чтобы проверять и ниспровергать старые верования. Как почти каждое человеческое учреждение, оно имеет свою иерархию и систему привилегий, но этот порядок уникальным образом базируется исключи-*

тельно на результатах и их одобрении научными авторитетами, а не на наследовании, возрастном цензе, грубой силе или изощренных манипуляциях. В общем, оно представляет собой разновидность социального контракта, но в форме, которую не предвидели Т.Гоббс иди Ж.-Ж.Руссо, так как, хотя и существует добровольное подчинение сообществу и возникающее на этой основе моральное единение, суверенитет не возникает насильственным путем, а совесть остается индивидуальным делом каждого. По своему образу научное сообщество ближе всего к идеальному древнегреческому полису — республике свободных мужчин и женщин, объединенных общей целью поиска истины» **(2).**

И вторая выдержка связана с определением, которое Д. Белл дает науке:

«*Наука же — это проверка скоординированных знаний в рамках устойчивой парадигмы. Сколь бы ни были индивидуализированы исследования, их результаты призваны дать исчерпывающее изложение, если не доходчивые ответы, в определенной области*» **(3).**

Из сказанного становится ясным, что для развития науки, помимо правильного руководства, нужно, по меньшей мере, выполнение двух условий: 1) в обществе должны быть свободные мужчины и женщины, которые испытывают потребность в познании истины; 2) познание истины должно осуществляться в некотором, заданном контексте, то, что автор называет проверкой *«скоординированных* (автор сам выделил италиком это слово) знаний в рамках устойчивой парадигмы».

Оставляя в стороне вопрос о руководстве наукой, которое, как видно, не только сохранило прежние советские традиции, но и дополнило их новым, «национальным» колоритом **(4),** можно констатировать, что оба вышеуказанных условия, как

не прискорбно, в нашем обществе не выполняются. У нас, во-первых, действительно мало свободных мужчин и женщин, испытывающих потребность в познании истины, а во-вторых, те, немногие, способные и желающие познавать истину, по большей мере, находятся вне контекста современных научных знаний.

Несомненно, сложившиеся в обществе социокультурные и политические условия, а также воспитание и обучение, в значительной степени, ответственны за это положение. Если взять сферу воспитания, то видно, что система традиционного воспитания, которая все еще сильна в обществе, делает упор на послушание, следование авторитетам, а не на спонтанность или самостоятельность, являющихся основой творческого подхода.

Уже с сызмальства нашим детям прививается мысль о том, что все истины уже даны в авторитетном слове старшего. Уже «готовым», данным истинам надо просто следовать, а не проявлять свою самостоятельность, которая оценивается как самовольство. В свою очередь, нынешняя система образования, довершая свое «черное» дело, наносит окончательный удар по тем немногим индивидам, все еще сохраняющим прирожденный импульс к творчеству и познанию. В результате, у нас так мало людей, в том числе молодых, испытывающих радость от самого акта поиска и открытия истины.

Чтобы не быть обвиненным в голословном «очернении» системы образования, я приведу некоторые фрагменты из своей статьи, опубликованной несколько лет назад (**5**). В ней я утверждал, что путь отдельных институциональных заимствований, отдельных реформ тех или иных сегментов общества, по сути, бесперспективен и кроме значительных человеческих, материально-финансовых, моральных и временных затрат, не приводит ни к чему. Для иллюстрации данного тезиса я привел пример из области образования. В данном контексте я возвращаюсь к выдержкам из своей статьи потому, что некоторые выводы, сделанные относительно образова-

ния, имеют непосредственное значение и для науки. В конце концов, без хорошего образования не может быть науки.

Какая логика должна лежать в основе реформирования образования?

Как известно, в числе первых шагов по реформе образования вскоре после обретения Азербайджаном независимости явилось введенное в 1992 году тестирование при приеме в высшую школу. Оно заменило идущую от советской системы образования старую практику приема в вузы, при которой прием осуществлялся самим вузом. Нововведение объяснялось стремлением оградить прием в вузы от субъективизма, коррупции и кумовства, характерных для старой практики и приблизить стандарты образования к западным. С момента внедрения данного проекта значительные человеческие, финансовые усилия были затрачены и продолжают затрачиваться на него, с подключением различных международных фондов, организаций и институтов (**6**).

Опыт, полученный за прошедшие годы, позволяет подвести некоторые итоги от реализации данного проекта. Итак, что мы имеем? Следует признать, что нововведение не смогло остановить негативные процессы, разъедающие систему образования, в частности, неуклонное падение качества высшего образования.

Конечно, существует целый ряд причин, вызывающих падение уровня высшего образования. Прежде всего, будучи частью общества, система образования не может быть изолирована и от пороков, которыми страдает все общество в целом. В конечном счете, образование выступает как «зеркало» того общества, которое его создает (**7**). Вместе с тем, определенные надежды, которые связывались с введением тестовых экзаменов, сейчас можно уверенно сказать, увы, не оправдались. Периодически возникающие скандалы вокруг приемных экзаменов, зачетных сессий, переводов студентов из ву-

за в вуз, и т.д., говорят о том, что оградить этот процесс от коррупции не удалось. Однако дело даже не в этом.

Введение тестов на приемных экзаменах не только не смогло остановить, метафорически выражаясь, «период полураспада» системы образования, но и внесло свой «вклад» в падение качества образования - как среднего, так и высшего. К примеру, если взять среднее образование, то данное нововведение ударило по качеству среднего образования тем, что свело все содержание школьного обучения к подготовке к тестам.

Не меньший разрушительный эффект наблюдается в высшей школе; резко упало качество образования в вузе. По сути, то есть не по форме, а по содержанию, общество практически оказалось лишенным высшего образования. Об этом недвусмысленно свидетельствуют результаты недавно проведенных тестов по приему в магистратуру (2005/6 учебный год), наглядно зафиксировавших низкий уровень высшего образования. Уровень подготовки бакалавров оказался таков, что подавляющее большинство «провалили» довольно несложный тестовый экзамен. Впрочем, это не удивляет, поскольку является всего лишь отражением давно известного факта, который может подтвердить любой объективный наблюдатель - подавляющее большинство студентов в высшей школе не учатся, в вузе происходит имитация учебного процесса. Это факт, с которым мы сталкиваемся. В чем тут дело? Почему? Как правило, называются следующие причины: случаи взяточничества среди профессорско-преподавательского состава вузов, отсутствие квалифицированных кадров, научно-методической литературы, соответствующей материально-технической базы и т.п.

Однако главная причина заключается в том, что ***подавляющее большинство поступающих в вузы не готовы к обучению в высшей школе!*** Именно в этом, а не в чем-либо ином причина того, что большинство студентов в высшей школе не учатся. При этом вузы лишены возможности избавляться

от студентов, неспособных к освоению программы высшей школы (о чем свидетельствует необычайно низкий процент отчисляемости и прямые директивы вузовской администрации, запрещающей выставлять двойки), и, по сути, превращены в отросток средней школы. Та небольшая прослойка студентов, которые действительно способны учиться в высшей школе, оказываются просто «задавленными» как массой неготовых к обучению молодых людей так и соответствующей обстановкой в вузах, и вскоре теряют всякий импульс к учению.

Здесь может возникнуть резонный вопрос - А как же тесты на приемных экзаменах? Ведь по идее, процедуры отбора студентов на основе использования тестов должны способствовать отбору лучших абитуриентов?

Все дело в том, что результаты вступительных тестов в вузы на самом деле мало что говорят о способности индивида к обучению в высшей школе. В лучшем случае, они могут отражать уровень школьной подготовки абитуриента. Но связь между уровнем школьной подготовки и способностью учиться в высшей школе вовсе не является доказанной (**8**). Суть проблемы в том, что высшая школа отнюдь не является *простым продолжением средней школы,* а есть качественно иная ступень образования, требующая наличия у индивидов специальных способностей, которые не связаны напрямую с уровнем знания программы средней школы!

Вопрос о том, какими способностями должны обладать студенты вузов, остро дебатируется и на него у исследователей нет ясного и однозначного ответа (**9**). Вместе с тем, среди основных качеств, отличающих студентов высшей школы, многие исследователи выделяют *способность к самостоятельному обучению* (**10**). Как писал еще в 1810 году выдающийся немецкий ученый и педагог В. Гумбольдт, «ученик считается созревшим для университета, если он так многому научился у других, что он теперь в состоянии учиться самостоятельно» (**11**).

В любом случае, само по себе определение уровня школьных знаний (а именно это происходит по тестам, составленным учителями средней школы на материале школьных программ), мало что дает с точки зрения задачи отбора индивидов, действительно готовых и способных освоить программу высшей школы. Задача найти предикторы (предсказатели), которые могли бы с достаточной вероятностью прогнозировать или установить способности индивида к освоению программы высшей школы, представляется довольно сложной задачей, над которой на протяжении многих десятилетий работают различные специализированные научные центры и институты на Западе. Именно ввиду окончательной нерешенности этой задачи многие университеты и вузы в Западной Европе и США, каждый по-своему, подходят к ее решению.

Так, многие европейские университеты и вузы (в Германии, Голландии и в ряде других европейских стран), практикуют свободный набор студентов, которые должны своей учебой в высшей школе (сдачей семестровых сессий) доказать свою способность учиться. Несколько иная система отбора студентов в высшую школу существует в США. И хотя именно в США практика тестирования применяется наиболее активно и широко, в том числе учитываются отметки аттестата (**12**), система образования построена очень гибко. Благодаря тому, что американская система образования включает в себя различные типы колледжей и университетов для студентов с разным уровнем школьной успеваемости (ввиду этого, для индивида с плохой школьной успеваемостью двери в колледжи не закрыты), в ней предусмотрены разные варианты обучения.

Резюмируя можно сказать следующее: детали образовательной практики различны в разных европейских государствах. В зависимости от этих деталей практика тестирования также имеет различное распространение в системе образования этих стран. Вместе с тем, практика тестирования является

лишь одним из элементов в системе отбора студентов, которая имеет смысл только в контексте всей образовательной системы, отвечающей на конкретные запросы той или иной страны. Из сказанного следует ряд выводов: во-первых, использование тестов в качестве единственного критерия отбора студентов в вузы в отрыве от системных изменений образования и общества является, по меньшей мере, бесполезным актом, бессмысленной тратой энергии, сил и финансов, ничего не дающей образованию.

Во-вторых, реформирование системы образования должно носить комплексный характер, основанный на разработанной программе действий, исходящих из заранее определенных целей и задач. Надо начинать не с нижележащего «технического» уровня (к коему следует отнести процедуры тестирования), а с определения главных целей и задач, ориентирующих направление реформы. Какая задача должна стать основной?

Ответ искать недолго. Достаточно проанализировать западные модели образования и убедиться, что во всех этих системах есть нечто общее, главное, что роднит западные модели обучения в высшей школе и что, коренным образом отличает их от советской и нынешней постсоветской практики обучения. Это - их ориентированность на личность обучаемого и обучающего. В центре высшей школы стоит личность обучающего (профессора, педагога), вокруг которого строится вся система образования и организация учебного процесса. Ведь именно от личности обучающего зависит судьба обучения в высшей школе, ставящая целью помочь студенту начать самостоятельно мыслить!

В этой связи ошибочна сама идея, что можно подменить человека какой-нибудь технологической инновацией (в данном случае - набором тестов). Нельзя человека поставить за скобки образовательного процесса – это неправильный шаг в реформировании образования (но именно к этому ведут предпринятые до сих пор шаги). Отсюда выглядят беспомощны-

ми и бесполезными все предложенные попытки усовершенствования тестов или учебного процесса в вузе как-то: замена устных экзаменов на сессиях письменными, введение бальных оценок и т.п.

Следует таким образом реформировать систему образования, чтобы именно человек встал в центр образовательного процесса. Все остальное от лукавого. Иначе мы будем иметь дело с формализмом, профанацией, низким качеством, коррупцией, и т.д. - всеми теми пороками, которые были присущи и прежней, а теперь все более наглядно и масштабно присутствуют в нынешней системе образования.

Это лишь один пример из области образования, который показывает бесплодность простых заимствований отдельных технологий или моделей и необходимость комплексной программы реформирования. Это же утверждение справедливо и по отношению к другим сферам общественной жизни. На данном примере можно сформулировать ряд правил: прежде чем вводить те или иные западные инновации, следует понять и осмыслить тот контекст, в котором они возникли. Далее следует соотнести с реальным контекстом нашего общества, определить приоритеты и наметить перспективы и ориентиры развития данного общества, затем разработать стратегию достижения заданных целей и задач. Именно таким должен быть «алгоритм» действий по реформированию системы образования. В случае успеха можно будет получить образование, которое само преобразует общество. В этой связи закономерен вопрос:

Какая логика должна лежать в основе реформирования науки?

Несомненно, вывод о важности человеческого фактора имеет отношение и проблеме развития науки. Другой важный аспект проблемы, имеет отношение к социально-политическим процессам, идущим в обществе - люди должны научиться говорить правду, или то, что они считают правдой. В любом

другом случае, едва ли можно развить «драйв» к постижению истины. Элементарно, по законам психологии, не получается, в одном месте говорить неправду, а в другом, искать истину. Наука не может развиваться в обществах, функционирующих таким образом.

В таких обществах ценность поисков истины, в зависимости от финансово-экономических возможностей конкретной страны, замещается, как правило, ценностями потребления. В случае же, если потребление становится самоцелью, а возможности творческого самовыражения, свободы самореализации подавлены или жестко ограничены, то происходят серьезные нарушения, как на уровне социальной или политической организации общества, так и на индивидном уровне, проявляясь в нарушениях психического и физического состояния людей.

Примером сказанному могут служить общества стран Персидского залива, население которых оказалось, практически, лишенным серьезных импульсов не только к физическим нагрузкам, но и к научным занятиям (как известно, в этих странах наука отсутствует). Отсутствие или подавление творческих импульсов к познанию, риску самореализации, при огромном богатстве, способствовали возникновению подлинного культа еды в этих обществах (**13**). В результате, как свидетельствуют данные международных исследований:

«*Около 30 процентов населения Саудовской Аравии больны сахарным диабетом. В настоящее время Саудовская Аравия занимает третье место в списке стран с наиболее высоким уровнем заболеваемости диабетом. На втором — Объединенные Арабские Эмираты. После Саудовской Аравии следуют Бахрейн и Кувейт. Не менее поражают цифры по росту ожирения в Саудовской Аравии: 45% женщин и 23,5% мужчин относятся к разряду толстяков, и более 80% из них больны диабетом. Другая страна региона, Катар, согласно данным Международной Ассоциации по изучению ожирения, занимает шестое место в мире по этому показателю и, со-*

гласно данным международной федерации диабета пятое место в мире по степени распространенности диабета среди людей в возрасте от 20 до 79 лет. По мнению экспертов, увеличение числа жителей с ожирением вызвано малоподвижным образом жизни, который несопоставим по уровню физических нагрузок с кочевой жизнью их предков» (**14**).
Конечно, Азербайджан нельзя отождествлять со странами Персидского залива, в том числе и по уровню потребления. Однако, в данном случае, речь идет о схожей тенденции: отсутствие особого познавательного импульса вкупе с доминирующей в обществе ценностью к обогащению и потреблению, может не только деформировать людей, но и навсегда вычеркнуть Азербайджан из списка стран, имеющих научный потенциал. Два ученых физика, на страницах газеты «Зеркало» от 20 марта 2010 года, пишут следующее:
«*Выполненный еще в 1995 году анализ состояния законченных научно-исследовательских и опытно-конструкторских работ (НИОКР) по всем направлениям науки и техники показал, что "к тому времени никаких "заделов" уже не осталось. Азербайджан фактически утратил научно-технический потенциал, созданный в советские времена". Произошло это во многом из-за резкого сокращения финансирования, "утечки мозгов" и наплевательского отношения к правам интеллектуальной собственности - процессов, наметившихся еще в СССР*» (**15**).

Поскольку я не являюсь экспертом в области естественных или точных наук, мне трудно комментировать это заявление, возможно, что это и так. Но поскольку я обладаю некоторым опытом работы в сфере социальных и гуманитарных наук, то могу сказать с уверенностью, что социальные и гуманитарные науки в Азербайджане, как впрочем, и по всему СССР, как находились на зачаточном уровне в советское время, так и продолжают там же пребывать и поныне. К причинам, о которых уже говорилось выше, здесь можно добавить то, что

общественные науки в СССР находились под особым идеологическим гнетом, тормозящим развитие социальных и гуманитарных наук. Идеологического гнета вроде как больше нет, однако особого развития, как признается, также не наблюдается (**16**).

Тем не менее, я все же задамся вопросом: что нам делать, чтобы, в какой – то степени, развить эти науки? Ведь нам же нужны качественные социологические, социально-психологические или политологические исследования, не говоря уже о развитии гуманитарных наук, служащих основой развития самосознания и культуры нации.

И здесь я хотел бы коснуться второго условия развития науки, о котором говорилось выше, а именно: *познание истины должно осуществляться в некотором, заданном научном контексте, оно должно опираться на систему предыдущих исследований и открытий.* В силу идеологического контроля, осуществляемого в советский период, социальные и частично гуманитарные науки в СССР, и в Азербайджане включительно, оказались лишенными контекста современной научной мысли. Поэтому, научные исследования в этой сфере лишены по большей степени какого-либо научного значения. Исключения, в виде проведения совместных с западными учеными и научными центрами исследовательских проектов или кратковременные программы по обмену учеными, лишь подтверждают необходимость приобщения к современному контексту, к тому, что Дэниэль Белл называет «знаниями в рамках устойчивой парадигмы». В этой связи, мне представляется на данном этапе важным разработать программу по приобщению к академическому контексту, представленному западной наукой. Для этого должна быть разработана специальная программа, учитывающая наши реалии. В соответствии с развиваемой нами логикой, приведу в качестве примера несколько мер, которые должны быть включены в программу реформ:

1. Произвести «инвентаризацию» местного научного сообщества по общепринятым во всем научном мире критериям. Для правильной оценки состояния различных разделов науки в Азербайджане, следует использовать общепризнанные во всем научном мире критерии: индекс цитируемости, количество публикаций в зарубежных академических журналах. По всей вероятности, картина, особенно в отношении социально-гуманитарных дисциплин, будет не очень радужной, но это даст нам более или менее правильно оценить ситуацию.
2. Доля того чтобы войти в контекст мировой исследовательской мысли, должна быть в наличии соответствующая научная литература на азербайджанском и/или русском языках (в том числе, учебники). Значит, следует сделать акцент на переводной деятельности. Возможно, имеет смысл обязать соискателей не выдумывать исследования, которых они и не делают, а заняться переводом иностранной литературы, чем они и так занимаются. Но это делается бессистемно и часто носит совершенно бесполезный характер. Учитывая эту тенденцию, скажем, ВАК составляет список приоритетных книг в каждой научной области, и те, кто хотят получить научную степень – должны, скажем, за определенный период, перевести предложенный им список, и на их основе составить рефераты. Это будет одна ступень. На следующей ступени - те, кто смогут, освоив западные исследовательские модели, сделать свои собственные исследования – получат следующее звание. Наконец, те исследователи, которые смогут предложить свои модели – получат наивысшее научное звание. Причем для оценки следует привлечь экспертов из-за рубежа. Как можно видеть, тут логика простая, но исходящая из реальной ситуации.

И наконец, последнее. То, о чем говорилось в отношении науки выше, есть одна часть истории, и как заметит, читатель, довольно пессимистичная. Однако, есть и вторая часть истории, которая вносит некоторую долю оптимизма. Речь идет о возникновении принципиально новых форм научного

сотрудничества, преодолевающих бюрократизм и рутинные процедуры академических учреждений, а именно, о социальных сетях и виртуальных формах сотрудничества. Принцип работы этих сетей основан на привлечении специалистов, способных решать те или иные конкретные задачи для достижения определенных целей и разрешения научно-технических проблем. Главным критерием работы в этих сетях является не местоположение ученого или его формальное звание и статус, а его компетенция и интеллект, способность решать научные задачи. В этом смысле, возникающие формы сотрудничества дают новый шанс для сохранения, воспроизведения и развития научного потенциала в Азербайджане.

Литература и примечания:

1. Белл. Д. Грядущее постиндустриальное общество. Москва: Академия, 1999, с.464.
2. Белл. Д. Op.cit. p.460.
3. Белл. Д. Op.cit. p.462.
4. Раскрывая этот «колорит» Гасан Гулиев пишет: ««Каждый типичный азербайджанец, вошедший в храм экзотической науки и избравший научную жизнедеятельность, априори (с молоком матери) знает, что «наука» в сложившихся социокультурных и преимущественно политических условиях представляет собой лишь особую форму имитационной игры по адаптации учёного к системе власти. Причём правила этой игры разрабатываются в коридорах власти, а не в сообществе учёных». Гулиев Г. «Научная стратегия малых стран (Поиски азербайджанской модели)». Баку, 2008, с.75.
5. Карагезов Р. Азербайджанская дилемма в эпоху глобализации: "вперед" — в Европу или "обратно" — в Азию? В Жур. Кавказ и Глобализация, 1 (1), 2006. (URL: http://www.ca-c.org/c-g/2006/journal_rus/c-g-1/17.karagezovru.shtml (6 мая 2010).

6. Информацию о международных организациях, участвующих в развитии этого проекта можно встретить на сайте Государственной комиссии по приему студентов (URL: http://www.tqdk.gov.az/). (6 мая 2010).
7. A.H.Halsey, J.Karabel, (eds.,), Power and Ideology in Education. N.Y.,1977.
8. Так, специальные исследования, проведенные в 1978 году, показали, что отметки аттестата имеют для будущей успеваемости в вузе невысокую прогностическую ценность (например для Германии, в среднем r = 0,30; для США - r = 0,48). (M. Amelang. Der Hochschulzugang. In: K.J. Kaluer. Handbuch der Pädagogischen Diagnostik. Band 4. Düsseldorf: Schwann, 1978). В связи с такой низкой предсказательной способностью отметок аттестата, подобный показатель, как подчеркивают исследователи, не пригоден в качестве единственного критерия отбора студентов для высшей школы (К. Ингенкамп. Педагогическая диагностика. М., Педагогика, 1991).
9. Единственное, что бесспорно, так это необходимость наличия достаточно развитого интеллекта. Предполагается, что большинство типов высшего образования доступно лишь тем, чей коэффициент интеллектуальности превышает 110 или 115 баллов (М.Раттер Помощь трудным детям. М., Прогресс,1987, с.43). В этой связи, с точки зрения отбора лучших абитуриентов, пожалуй, было бы целесобразнее проведение тестов, проверяющих уровень интеллектуального развития, чем тесты на знание школьной программы. В этом случае очевидно обнаружится, что количество молодых людей, обладающих уровнем интеллектуального развития, требуемым для обучения в высшей школе, гораздо меньше количества мест, предлагаемых вузами.
10. В.Я.Ляудис (ред.), Формирование учебной деятельности студентов. М., МГУ, 1989.
11. Autorenkollektiv: Du und Dein Studium. Berlin, 1970, p.12.

12. Для допуска в американские колледжи и университеты требуется представить следующую информацию: а) список пройденных в рамках средней школы предметов или курсов; б) успеваемость по этим предметам или курсам; 3) т.н. тесты допуска. К тестам допуска относятся тест SAT (Scholastic Assessment Test) (Тест способностей к учебе) и ACT (American College Test). Оба теста являются наиболее общими по своему характеру и определяют пригодность к обучению в любом высшем учебном заведении (К. Ингенкамп. Педагогическая диагностика. М., Педагогика, 1991).
13. Slackman Michael. Privilege Pulls Qatar Toward Unhealthy Choices. The New-York Times, April 27, 2010.
14. Саудовской Аравии грозит "эпидемия" сахарного диабета. Демоскоп Weekly. URL: http://demoscope.ru/weekly/2007/0291/mir01.php#13 (6 мая 2010 г.).
15. Фиговский О., Байрамов А. Наука управлять наукой и получать прибыль. Газета «Зеркало». 20.03.2010. URL: http://www.zerkalo.az/2010-03-20/society/8107-nauka-finansirovanie/print (6 мая 2010 г.).
16. О критическом положении этих наук см. : Мехтиев Р. «Общественные и гуманитарные науки: взгляд в контексте времени». Газ. «Азербайджан», 8 декабря 2009.

Mətləb MAHMUDOV

MÜASIR DÖVDƏ KORPORATIV İDARƏETMƏ PRINSİPİNİN SƏMƏRƏLİLİYİNİN FƏLSƏFİ ASPEKTLƏRİ

Müasir dövrdə keçid dövrünü yaşayan ölkələrin bəzilərinin sosial-iqtyisadi həyatında nəzərə çarpan uğurları, ilk növbədə həmin ölkələrdə formalaşdırılan uğurlu korporativ idarəçilik

strukturlarının zəruri hüquqi qaydalar vasitəsilə fəaliyyət göstərmələrində müşahidə etmək olar. Bu cür idarəçilik modellərinə görə icraçı rəhbərlər (adətən onları menecerlər adlandırırlar) qarşılıqlı formada razılaşdırılmış bir qurumun dayanaqlığının qorunub saxlanılması maraqları naminə ifrat çalışqanlıq nümayiş etdirirlər (**3**). Buna baxmayaraq, onlar razılaşdırılmış tərəflərdən aldıqları səlahiyyət mandatından maksimum istifadə etmək azadlığına malikdilər. Kənardan baxanda demokratik idarəçilik təəssüratı yaradan bu sistemi bəziləri (müəyyən qabiliyyət göstəriciləri aşağı səviyyədə olanlar) üçün diktator rejimi kimi də qiymətləndirilir. Belə hallarda rəhbərin müəyyən təzyiqlərlə qarşılaşması, latent sabotaja məruz qalması ehtimalları az olmur. Belə ki, tərəfdaşları (Bu ümumiləşdirilmiş addır. Əgər söhbət biznes strukturundan 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 genişlənir.

Bəzi beynəlxalq ekspertlərin qənaətinə görə müasir dövrdə insanlar getdikcə daha çox qeyri-zəruri tələbatlarının əsirinə çevrilirlər. Yəni, onlar ikinci dərəcəli tələbatlar asılılığına düşürlər. Maksimal komfort, tam sərbəstliyi təmin edən texnoloji təchizat, təhlükəsiz avadanlıq və mənzil şəraiti və s. çox sadalamaq olar. İlk baxışdan vacib görünən bu təminat müxtəlif sosial cəviyyələrdə müxtəlif cürdür. Hər bir halda, burada insanların maksimal rifah arzularının məhdudlaşdırılmasından söhbət gedə bilməz. Belə ki, korporativ maraqlar buna heç zaman imkan verməz. Artıq "zəncirvari nüvə reaksiyasına" bənzər proses başlamışdır. Bu səbəbdən bizə verilmiş yeganə şans məhdud zaman çərçivəsində (bu bir neçə il və ya əsr də ola bilər)

allahın bəxş elədiyi bəşər həyatını qoruyub saxlamağa çalışmaqdır (**6**).

Gənc müstəqil dövlətlər kimi, Azərbaycan da çox mühüm bir reallıq qarşısındadır: bir tərəfdən özəl sahibkarlıq cəmiyyətin ayrılmaz bir hissəsinə çevrilərək ölkədə demokratiyanın möhkəmləndirilməsi üçün həlledici əhəmiyyət kəsb edir, digər tərəfdən isə sosial təbəqələşməni stimullaşdırır (**4. 5, 6, 7**).

Azad cəmiyyətdə korporasiyların əhəmiyyəti çox böyükdür. Onun yeni iş yerlərinin yaradılması, məhsul və xidmətlərin təşkilindəki rolu danılmazdır. Buna görə də, həm işgüzar adamlar, həm siyasətçilər və eləcə də gənc demokratik dövlətlərin rifahının asılı olduğu şəxslərin hamısı korporasiyaların formalaşmasına xüsusi diqqət yetirmələrini tələb edir (**2**).

Bütün yuxarıda deyilənlərə əsaslanaraq qeyd etmək olar ki, bizim cəmiyyətdə də korporativ qurumların problemlərinə bu sahədə toplanmış müsbət təcrübələrdən istifadə edərək və bəlkə də orada mövcud olan analoji idarəetmə modellərini təkmilləşdirərək yaradıcılıqla yanaşmalıdırlar.

Məqsəd idarəetmənin müxtəlif mexanizmlərini təqdim etməklə, onların müxtəlif ölkələrdə tətbiqi təcrübəsini təsvir etmək, bu mexanizmlərin hər birinin məziyyət və çatışmazlıqlarına hərtərəfli baxmaq, eləcə də bununla əlaqədar Mərkəzi və Şərqi Avropa ölkələrinin qarşılaşdığı konkret məsələlərə diqqət yetirməkdir (**4**).

Korporativ idarəetmə sistemi özü-özlüyündə, hər hansı bir qurumun özünün və sifarişçilərinin (dövlət elmi tədqiqat müəssisələrində sifarişçi və sahibkar qismində dövlət, hakimiyyət partiyası, parlament və fərdi formada ayrı-ayrı dövlət qulluqçuları, beynəlxalq təşkilatlar iştirak edə bilərlər) maraqlarını təmsil və müdafiə etməsi üçün optimal təşkilat modeldir. İdarəçilik mərkəzindən (bu elmi-tədqiqat müəssisələrində Elmi Şura ola bilər) tutmuş icra qurumunun ədalətli əmək haqqının ödənilməsi mexanizmi və ya cəzalandırılmasının bəyan edilməsi qaydalarına qədər bir çox şey bu sistemə daxildir. Tətbiq olunan modelin tipi bazar iqtisadiyyatı

çərçivəsində mövcud olan təşkilatın missiyasından və quruluşundan asılıdır. O, müasir korporasiyaya sahiblik və onun idarə edilməsi üzrə vəzifə bölgüsünü özündə əks etdirir.

Korporativ idarəçilik forması nisbətən yeni təzahür olaraq zamanın müəyyən tələblərini ödəmək üçün meydana gəlib. Hüquqi dillə desək, korporasiya şəxsi maraqlarını təmin etmək məqsədilə ayrı-ayrı şəxslərin yaratdığı təşkilatıdır. Bu təşkilat müstəqil sosial-iqtisadi və yaradıcı subyekt kimi, korporasiyanın ayrı-ayrılıqda hər bir üzvünə məxsus olan hüquq, imtiyaz və öhdəliklərdən fərqli olan müəyyən hüquqlara, imtiyazlara və öhdəliklərə malikdir (**13**). Bu formanın dörd xüsusiyyəti sifarişçilər üçün daha cəlbedicidir:

1. onun hüquqi şəxs kimi müstəqilliyi,
2. sifarişçi-sahibkarların və icraçıların məhdud məsuliyyəti,
3. sifarişçilərə məxsus olan səlahiyyətlərin digər şəxslərə (menecerlərə) verilməsi imkanı,
4. fopmal mərkəzləşdirilmiş idarəetmə.

Əvvəlki iki xüsusiyyət korporativ qurumun məsuliyyəti ilə onun ayrı-ayrı üzvlərinin məsuliyyəti arasında sərhəd qoyur: korporasiyaya məxsus olan əmlakın hamısı onun üzvlərinə məxsus olmaya da bilər və korporasiyanın daşıdığı məsuliyyət ona daxil olan şəxslərin məsuliyyəti olmaya da bilər. Sifarişçilərin məsuliyyət dərəcəsi, onların korporasiyaya verdikləri maliyyənin həcmi ilə məhdudlanır və uyğun olaraq onların mümkün olan ziyanları həmin maliyyədən artıq olmayacaqdır. Təşkilatın korporativ idarəetmə formasının yayımlanması sifarişçilər üçün investisiya riskinin diversifikasiya edilməsi imkanını yaradır, belə ki, onlar kapitallarının hamısını bir quruma sərf etmədən, eyni zamanda digər qurumlarda da iştirak edə bilərlər. Bunun sayəsində, korporasiyalar iqtisadiyyatın indiki miqyaslarında zəruri olan maliyyə ehtiyatlarını formalaşdırır, eləcə də, səviyyəsi hər bir sifarişçinin imkanı xaricində olan maliyyə riskini üzərinə götürə bilir (**7**).

Bununla yanaşı, təşkilat fəaliyyətinə nəzarətin bir hissəsinin itirilməsi hesabına məhdud məsuliyyətin üstünlüyü əldə edilir.

Korporasiya rəhbərliyi təşkilatın əməliyyatlarının idarə olunması hüququnu menecerlərə verir. Elə buna görə də, təşkilatların səlahiyyətləri, prinsipial əhəmiyyətli qərarlar istisna olmaqla, korporasiyanın fəaliyyətinin bir çox aspektləri üzrə qərarların qəbul olunması hüququnu idarəetmə mərkəzinin üzvlərinə ötürürlər. Korporasiyanın kapitalının əhəmiyyətli dərəcədə «xırdalanması» şəraitində, yəni hər biri təşkilatın əhəmiyyətsiz dərəcədə kapitalına sahib olan çoxsaylı üzvlər tərəfindən korporasiyanın təsis edilməsi zamanı onun fəaliyyəti üzərində nəzarət vasitələrinin üzvlər tərəfindən «güzəştə» verilməsi sahiblik və idarəetmə vəzifələrinin ayrılmasına gətirib çıxarır. Açıq tipli səhmdar cəmiyyəti kimi iri biznes korporasiyaları üçün kapitalın belə xırdalanması, nəinki istisna haldır, daha çox normal vəziyyətdir (**2**).

Əgər sahibkarların və menecerlərin maraqları tamamilə üst-üstə düşmüş olsaydı, sahiblik və təşkilatın fəaliyyətinə nəzarət funksiyalarının biri-birindən ayrılması heç bir ciddi promlemlər yaratmazdı. Bu maraqların fərqli olmasını təsəvvür etmək üçün isə kifayət qədər əsas vardır. Birincisi, menecerlər sifarişçilərin maraqları ilə birbaşa əlaqədar olmayan korrupsiya xarakterli ölçülərə, yaxud tutduqları vəzifə ilə bağlı hakimiyyət və nüfuz kimi bir sıra amillərin təsirinə məruz qalırlar. Belə mülahizələr menecerləri, nəinki sifarişçilərin maraqları ilə uyuşmayan və hətta onların ziyanına olan qərarların (deyək ki, təşkilatın ofisi üçün yeni binanın tikintisi barədə) qəbuluna gətirib çıxara bilər. İkincisi, menecer və sifarişçilərin aldıqları maddi mükafatların forması və ölçüləri biri-birindən fərqlənir. Ənənəvi olaraq menecerlərə əmək haqqı şəklində təminatın zəmanəti verilir. Eyni zamanda isə, təşkilat özünün bütün öhdəlikləri üzrə hesablaşdıqdan sonra, sifarişçilər onun gəlirinin qalan hissəsinə sahiblik iddiasında ola bilərlər. Bu iki mükafatlandırma formasının bir-biri ilə əlaqələndirilməsinin qeyri-mümkünlüyü onların təbiətindən irəli gəlir, halbuki bu istiqamətdə bir çox cəhdlər edilib (bir çox ASC və QSC-lərdə). Menecerlərə təşkilatın qənaətlərindən formalaşdırılan mükafatlar verilmiş,

eləcə də onların əmək haqlarının səviyyəsinin korporasiyanın maddi imkanlarının dəyər səviyyəsilə uzlaşdırılmasına cəhdlər edilmişdir.

Menecerlər ilə sifarişçilərin maraqlarının uzlaşdırılmasının bu cür əsaslandırılmış üsullarının uğurla nəticələndiyi halda da problem olduğu kimi qalır. Bir qayda olaraq, sifarişçilər konkret korporasiyaya öz əmanətlərinin bir hissəsini qoyub, yatırımlarını bir sıra digər təşkilatlar arasında paylaşdırırlar. Menecerlər isə əksinə, öz əmanətlərini əsasən işlədikləri yerdə cəmləşdirirlər. İş onların başlıca sərvətidir və onun itirilməsi onlar üçün çox ciddi təhlükə yaradar. Buna görə də, son nəticədə maraqlarının uzlaşacağı ehtimalına baxmayaraq, menecer sifarişçinin bəyənməyəcəyi qərarlara üstünlük verə bilər. Sifarişçilər korporasiyanın yüksək gəlir və ya böyük təsiretmə imkanları əldə edəcəyi perspektivlərə üstünlük verirlər. Eyni zamanda isə, menecerlərə, gözlənilməz hadisələrin yaratdığı təhlükənin azaldılması üçün atılan addımlar sərfəlidir, məsələn: xarici qrant və ya güzəştli kreditlər hesabına yox, büdcə ayırmaları hesabına maliyyələşdirmə, yaxud təşkilatın kapitalının diversifikasiyası yolu ilə cəmiyyətdə nüfuzunun itirilməsi təhlükəsinin azaldılması ilə ölçülə bilər.

Sifarişçilər adəti üzrə ayırdıqları sərmayənin sahibi kimi korporasiyanın idarəedilməsinə nəzarəti həyata keçirməyə səy göstərirlər. Sifarişçilərin sayı çox olduqca, ayrı-ayrılıqda onların hər birində nəzarətə vaxt və qüvvə sərf etməyə istək az olur. İctimai-siyasi vəziyyətin ideoloji xətdən (dövlətin apardığı xətdən) kənara çıxması zamanı idarəetmənin qayğılarını heç kim öz üzərinə götürmək istəmir. Bu bir növ, boranın yatmasını gözləmək mövqeyi tutanlar üçün klassik nümunədir (**14**). Sifarişçilərin hər birinin korporasiyanın inzibati heyətinin fəaliyyətinə nəzarət etmək hüququ olduğu halda onlar, bu iş üzrə səylərini digərlərinin öhdəsinə qoymağa meyllidirlər («sürücülər nə qədər ödənişli sərnişin daşımağa meyllidirlərsə, sərnişinlər də bir o qədər ödənişsiz getməyə meyllidirlər»). Digər tərəfdən, əgər heç kim «arabanı çəkməyəcəksə», onda arabada da heç kim

getməyəcəkdir. Buna görə, sifarişçilərin idarəetməyə belə münasibəti nəticəsində təşkilatın fəaliyyəti nəzarət altından çıxa bilər. Sifarişçinin kapitalının «xırdalanması» səbəbindən idarəetmə və sahibkarlıq funksiyalarının məlum ziddiyətlərinin yarandığı şəraitdə inzibati heyətin fəaliyyətinə nəzarət məsələlərinin həlli, elə korporativ idarəetmə probleminin özünü təşkil edir.

Yuxarıda şərh olunanların nəticəsi kimi, **korporativ idarəetmənin əsas funksiyası təşkilata hüquqi və maliyyə ehtiyatları təqdim etmiş sifarişçilərin maraqlarına uyğun olaraq təşkilatın fəaliyyətinə dəstək verməklə mənfəət əldə etməkdir** (**14, 23**). Bu tərif üzdə çox sadə görünsə də, özündə bir sıra mürəkkəb və mühüm dilemmaları ehtiva edir:

• Əgər korporasiyanı müxtəlif tipli sifarişçi qrupları (dövlət və qeyri-dövlət, kollektiv və fərdi səlahiyyətli) təşkil edirsə, bu qrupların da hüquqları ayrıca təmsil olunmalıdırmı?

• Korporasiyanın fəaliyyətinin maliyyələşdirilməsi həm dövlət büdcəsi və həm də sifarişçi kapitalının hesabına həyata keçirilir. Bu isə, təşkilatın sərmayəçilərinin və sifarişçi kapital sahiblərinin maraqlarının müxtəlifliyini ehtimal edir. Bununla əlaqədar, korporativ idarəetmə sistemində bu hər iki kateqoriya təmsil olunmalıdırmı?

• Sifarişçi və güzəştli kredit sərmayənin yalnız bir tipini - maliyyə kapitalını təmsil edirlər. Eyni zamanda, təşkilat fəaliyyətinin digər üzvləri isə, kapitalın başqa növlərini, məsələn, muzdla işləyən əməkdaşlar «insan kapitalı»nı investisiya edirlər. Korporasiyanın idarəetmə sistemi bu qrup investorların da maraqlarını nəzərə almalıdırmı?

Bunlar sadə məsələlər deyil və müxtəlif ölkələrdə onların həllinin özünəməxsus üsulları mövcuddur. Korporativ idarəetmənin müxtəlif ölkələrdəki tərkibinin və proseslərinin müxtəlifliyi idarəetmə üsullarındakı fərqləri müəyyənləşdirir.

«Qeyri-maliyyə» investorlarının siyahısı yalnız qulluqçular, elm və təhsil işçiləri, təchizatçılar və alıcılarla tükənmir. Ərazi idarəetmə orqanları yeni təşkilatlarin cəlb edilməsi və onların

rəqabət qabiliyyətinin artırılması məqsədilə infrastrukturu genişləndirməklə və onlar üçün əlverişli vergiqoyma şəraiti yaratmaqla korporasiyanın fəaliyyətinə kapital qoyuluşunu həyata keçirirlər. Məsələn, korporativ mədəniyyətin təsir vasitəsi kimi, Böyük Britaniyada, Hollandiyada, İsveç və Norveç krallıqlarında, ABŞ-da təhsil müəssisələrində çalışan müəllim-professor heyətinin tələbə-magistr və doktorantlardan fərqli olaraq daha böyük məbləğdə vergi ödəmələrinin əyani sübutu onların fərqli qiymətləri (tələbələr üçün nəzərdə tutulan yeməkxanalardakı qiymətlərdən 3-5 dəfə baha olan) olan kafe və yeməkxanalarda nahar etmələri, alış-veriş üçün qiymətdə fərqli olan mağazaları seçmələridir (**12**). Əgər kim isə bundan yan keçirsə o, korporativ qınaq obyektinə çevrilərək latent ictimai sıxıntılara və qınaqlara məruz qalırlar. Bunun ətrafdakılara necə təsir etməsini ABŞ üniversitetlərində praktikada olan müəllim soydaşlarımız çox gözəl müşahidə etmişlər. Ərazilərində təşkilatın fəaliyyət göstərməsində birbaşa maraqlı olduqları üçün onlar belə hərəkət edirlər. Bundan əlavə, bu təşkilatlar ərazinin həyatına əhəmiyyətli dərəcədə təsir (həm müsbət və həm də mənfi) göstərirlər. Məsələn, bu əraziyə daha çox sayda xarici turistlərin ziyarət maraqlarını artırdıqları üçün yerli infrastrukturun inkişafını stimullaşdırırlar, əhalinin məşğulluğunu təmin edirlər.

Həqiqətən də, korporativ idarəetmə sistemi kifayət sayda maraqlı qruplar - səhmdarlar, kreditorlar, qulluqçular, təchizatçılar, alıcılar, yerli əhali üçün əhəmiyyətlidir. Bütün bu maraqlı şəxsləri korporasiyanın əmlakında «həmiştirakçı» adlandırmaq olar. Bu anlayış altında investisiyaları tam və ya qismən yaradan və beləliklə də, korporasiyanın işinin keyfiyyətində maraqlı olan şəxslər nəzərdə tutulur. Korporativ idarəetmədə hansı qrup «həmiştirakçılar» təmsil olunmalıdır sualı təşkilat qarşısında duran fundamental məsələdir. Bu mənada, korporativ idarəetmənin nə cür həyata keçirilməsi məsələsinin mühümlüyü ayrıca təşkilatın, yaxud ayrıca inzibati vahidin çərçivəsindən kənara çıxır və bu da iqtisadi baxımdan səviyyəcə daha ümumi kateqoriyaların nəzərə alınmasını tələb edir (**12**).

Bir çoxları üçün maraqlı olan «nəzarətçiyə kim nəzarət edə bilər?» sualının qismən cavabı korporasiya xaricindəki idarəetmə dairələrində axtarmaq lazımdır. Təşkilatın idarəedilməsinin səviyyəsində və keyfiyyətində maraqlı olan sifarişçinin sərəncamında bir neçə kənar mexanizm var. Təşkilat menecmentinin fəaliyyətini nəzarətdə saxlamağa yardım edən fond və sifarişlər bunlara aiddir. Korporasiyaların idarə edilməsinin müxtəlif sxemlərində bu mexanizmlərin rolu hər bir ölkədə, xüsusi tədbirlərin görülməsindən və tarixi yaranmış şəraitdən asılı olaraq müxtəlifdir.

Təsəvvür edək ki, Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının fəaliyyətinin nəticələrindən ümidsizliyə qapılan həm sifarişçi qismində iştirak edən dövlət orqanı (nümunə kimi ölkə rəhbərliyinin elm sahəsində islahatların zəruriliyini əsaslandıran məlum sərəncamını qeyd etmək olar və c.) həmin təşkilata maliyyə dəstəyini dayandıra və ya sifarişi digər təşkilata ötürür. Narazı sifarişçi öz maliyyə yardımını səhm formasında satışa çıxartdığı zaman nüfuzdan düşmüş təşkilatın səhmlərinin kurs qiymətinin enməsi digər təşkilatlara (məsələn, hotel və utilizasiya təsərrüfatı ilə məşğul olan hər hansı bir şirkətə) həmin səhmləri satın almaq və beləliklə də AMEA-nı qeyri-peşəkarlar tərəfindən qəsb edilməsi (udmaq) təhlükəsi yaranır. Bu hadisə o zaman baş verə bilər ki, digər təşkilat səhmlərin qiymətinin enməsinin AMEA-nın keyfiyyətsiz idarəedilməsi səbəbindən baş verdiyinə və onların əsl dəyərini əks etdirmədiyinə əmin olsun. Belə halda, səhmləri satın almış şirkət keçmiş təşkilat rəhbərlərini bu elm ocağının potensialını tam gerçəkləşdirməyə qadir olan menecerlər ilə əvəz edir və beləliklə, ballast olanların işdən qovulmaq təhlükəsi inzibatçı menecerlər üçün əsas təsir vasitəsinə çevrilir. Belə olan halda, onlar (keşmiş, müxtəlif titullara malik olan və olmayan rəhbərlər) nəinki dövlət büdcəsindən nə isə tələb etməyə, hətta belə öz vəsaitlərini (müxtəlif yollarla bəziləri tərəfindən qeyri-leqal və leqal formada yaratdıqları təsərrüffatlar vasitəsilə əldə etdikləri gəlirləri) xərcləməkdən çəkinmirlər.

Müasir dövrdə, əslində bir çoxları qəsb etməni, menecmentin fəaliyyətinin səhmdarların maraqlarına uyğun təmin edilməsi üçün yeganə mexanizm sayır. Qəsbetmə mexanizmi investorları idarəedici heyətin fəaliyyətinə nəzarətin edilməsində fəal iştiraka sövqləndirmək əvəzinə, bu funksiyanı şirkətin səhmləri üçün daha yüksək qiymət təklif edənin öhdəsinə buraxır. «Korporativ nəzarət bazarı» adlanan və azad fəaliyyətdə olan qəsbetmə bazarı şirkətin aktivlərinin daim fəaliyyətdə olan hərracını təşkil edir: əgər şirkət aktivlərinin dəyəri müəyyən səviyyədən aşağı enirsə və «kənardakı» digər şirkət bunu özü üçün məqbul sayırsa, o, uğursuzluğa uğrayan «bəxtsiz» şirkəti özünə birləşdirərək gəlir əldə edir (**15**). Elə buna görə də, qəsb edilmə təhlükəsi şirkətin menecmentini nəinki səhmdarların maraqları üzrə fəaliyyət göstərməyə və hətta səhmdarların nəzarəti olmayanda belə, səhmlərin kurs dəyərinin maksimal yüksək səviyyəsinə nail olmağa məcbur edir.

Həqiqətən də, qəsb edilmə bazarında alıcının bir sıra daha xırda şirkətlərə bölmək üçün iri şirkəti alması kimi sövdələşmələrin əksəriyyət təşkil etməsi, udulma təhlükəsinə pis idarə olunan şirkətlərin yox, yüksək diversifikasiya edilmiş korporasiyaların daha çox məruz qalmasından xəbər verir.

Belə halda isə, qəsb edilmə idarə etmənin heç də ən yaxşı forması deyildir.

O, idarəedici heyətin dəyişdirilməsi üçün (Məsələn, AMEA-nın Rəyasət Heyətinin gəlir gətirən işgüzar menecerlərlə əvəz edilməsi) çox səmərəli üsul olduğu üçün hələ də sovet dövrünün ətaləti ilə yaşayan, özünə "sərfəli" olan bir çox strukturların fəaliyyətini iflic vəziyyətinə salaraq geniş narazılıqlara səbəb ola bilər. Onda çıxış yolu necə olsun? Artıq hamıya məlumdur ki, AMEA-nın indiki fəaliyyəti qənaətbəxş deyil. Yeni idarəetmə sisteminə keçmək üçün sovet dövründə elmi dərəcə almış əməkdaşların dünyalarının dəyişməsini gözləmək isə real imkanların itkisi deməkdir (**19**).

Təkilif olunan çıxış yollarından biri kimi müxtəlif sahə problemlərini əhatə edən, mobil, işgüzar (bazar münasibətlərinin

şərtləri nəzərə alınmaqla) alternativ strukturun yaradılmasıdır. Onun müvafiq səhmlərinin satışa çıxarılması, payçıların müvafiq Direktorlar Şurasının (xarici ədəbiyyatda bu Direct Board adlanır) formalaşdırılması və nəhayət səmərəli nəticələrin yaxın müddətdə əldə olunmasına nail olmaq (**15**). Bu zaman, alternativ struktur tərəfindən köhnə strukturdan tədricən rəqabətqabiliyyətli mütəxəssislərin öz tələbatına müvafiq cəlb edilmələrinin həyata keçirilməsi davamlı proses olmalıdır.

Belə olan halda altenativ strukturun işlərinin tezliklə yaxşılaşacağına ümüd etmək sadəlövhlük olardı. Buna baxmayaraq, yaradılmış struktur, zamanın tələblərinə müvafiq fəaliyyət göstərən, cəmiyyətdə nüfuz qazanan sahibkar kimi fəaliyyət göstərəcəkdir. Bundan əlavə, Amerika və İngiltərə mütəxəssisləri belə bir şübhələrini də söyləyirlər ki, korporativ nəzarət bazarlarının mövcud olması uzunmüddətli investisiya layihələrinin şirkətin səhmlərinin kurs dəyərinə mənfi təsir göstərəcəyindən ehtiyatlanan menecerləri yalnız qısamüddətli proqramlar çərçivəsində işləməyə sövq edəcək (**15**). Bu müddəa (halbuki, onun özü də mübahisə mövzusu ola bilər) və onunla yanaşı həm qəsb edilmənin və həm də birləşdirilmənin korporasiya ilə onun təchizatçıları, alıcıları, qulluqçuları və digər «həmiştirakçılar»ı arasındakı əlaqələri nəzərə almadan yalnız səhmdarların maraqlarına xidmət etməsi fikri də Amerika və İngiltərənin təcrübəli menecerləri arasında geniş formada şərh edilir (**15, 16**).

Başlanğıcda göstərildi ki, korporativ idarəetmə sisteminə olan tələblərdə açıq tipli korporasiya çərçivəsində sahiblik və nəzarət funksiyalarının bir-birindən ayrılması nəzərə alınmalıdır. İdarəetmə problemi mülkiyyətin əhəmiyyətli dərəcədə «xırdalanması» şəraitində xüsusilə kəskin olur. Bunula yanaşı, nə açıq tipli korporasiyaların əhəmiyyətli sayda olması, nə də mülkiyyətin geniş «xırdalanması» bazar iqtisadiyyatının ümumi cizgilərinə məxsus deyildir.

Bununla yanaşı, əslində açıq tipli korporasiyalar inkişaf etmiş bütün ölkələrin «tacındakı almazdır»: bir qayda olaraq, bunlar

nəhəng korporasiyalardır və ölkə iqtisadiyyatındakı əhəmiyyətli payları onların azsaylılığını üstələyir. Hüquqi statuslarının oxşarlığına baxmayaraq, belə korporasiyalar müxtəlif ölkələrdə müxtəlif təşkilati və idarəetmə problemləri ilə rastlaşırlar və onların hər biri bu problemlərin müxtəlif həllərini tapır. Həll isə əsasən mülkiyyətin quruluşundan asılıdır, yəni korporasiyanın sahiblərinin kimliyindən və sayından asılıdır.

Böyük Britaniya və ABŞ-da adi korporasiyaların hər biri korporativ kapitalın nisbətən kiçik payına malik olan çoxlu sayda mülkiyyətçini öz ətrafında birləşdirir. Digərlərindən üstün yeganə səhmdarın olmadığı şəraitdə onlardan, eləcə də səhmdar qruplarından heç biri özünün xüsusi hüquqlarının, o cümlədən idarəetmədə təmsilçilik hüququnun tanınmasını tələb edə bilməz. Digər sənaye ölkələrinin əksəriyyətində (Almaniya, Fransa, İtaliya, Yaponiya, Koreya, İspaniya, İsveç, İsveçrə və bu siyahını davam etdirmək olar) mülkiyyət təmərküzlüyünün yüksək dərəcəsi ilə səciyyələnir. Səhmlərin iri zərfinin az səhmdarın əlində toplandığı ölkələrdə korporativ idarəetmənin rolu səhmdar kapitalın yüksək dərəcədə «xırdalandığı» ölkələrdəki rolundan olduqca fərqlənir. Bir səhmdarın səhmlərin 25, 50 və daha çox faizinin sahibi olduğu korporasiyada səhmdarların şirkətin idarəedilməsində iştirak edib-etməməsi problemi faktiki olaraq yaranmır. Səhmlərin iri sahiblərini korporasiyanın işləri ilə fəal məşğul olmağa, idarəetmə orqanında birbaşa təmsilçiliyə nail olmağa, lazım gəldikdə idarəetmə aparatını yenisi ilə əvəz etmək üçün hakimiyyət vasitələrini əlində saxlamağa vadar edən əsaslar vardır. Bu halda yarana biləcək idarəetmədə iştirak problemi «minib ödənişsiz getmək» probleminin əksidir: azsaylı səhmdarların korporasiyanın yerdə qalan digər sahiblərinin böyük kütləsinin zərərinə öz maraqlarını həyata keçirmələridir (7).

Müxtəlif investorlar qruplarının korporasiyanın işinə nəzarət üzrə fəaliyyətlərinin müqayisəli xüsusiyyətləri problemi də geniş müzakirə edilib. Böyük Britaniya və ABŞ-da korporasiyaların idarə edilməsində investorların fəal iştirakı üzrə imkanları barədə şübhələr qeyd edilib. Amerikalılar hesab edirlər ki, Böyük

Britaniyada iri investor təşkilatlar idarəetmə işində daha fəaldırlar. Bu isə onların investisiyalarının həcminin ABŞ-dakına nisbətən bir qədər yüksək olması ilə bağlıdır. Eyni zamanda, Britaniya investorları da korporasiyaların fəaliyyətindəki öz iştirak səviyyələrinin, Almaniyada alman banklarınınkı qədər olmasını istəyirlər. Alman mütəxəssisləri isə bankların sərt nəzarətindən narazıdırlar və nəzarətin daha liberal sistemini yaratmış ingilislərə və amerikalılara qibtə edirlər. Bu məkanda «Müftə mal həmişə dadlı olur» məsəlinin aşkar hökm sürdüyü iqtisadiyyat sahəsi çətinki tapılsın (**14**).

Ədəbiyyat:

1. Abbasov Ə. F. Yeniləşən cəmiyyət. Müasir elmi paradiqma və idarəetmə. B., 1998, 56 səh.
2. Abbasov Ə., Əsgərov İ. Keçid dövrü və yeni iqtisadi təfəkkür. Bakı, Nafta-Press, 2001, 142 səh.
3. Quliyev T.Q. İdarətetmənin əsasları. Bakı, 1993, 238 s.
4. Hüseynov T.H. Azərbaycanda bazar sisteminin iqtisadi problemləri (monoqrafiya). Bakı, «Elm», 2004, 227 səh.
5. Mehdiyev R. Ə. XXI əsrdə milli dövlətçilik. Bakı, Yeni nəşrlər evi, 2000, 288 səh.
6. Xəlilov S.S. Qloballaşma, «ikili standart» və elmi - texniki tərəqqinin meyarları. Fəlsəfə və sosial siyasi elmlər, № 1 - 2., B., 2003, səh.73 - 79.
7. Şükürəliyev A.S. Keçid iqtisadiyyatı və dövlət., B., 2000, s.54.
8. Абдеев Р.Ф. Философия информационной цивилизации. – М., 1994.
9. Анохин М.Г. Политические системы: адаптация, динамика, устойчивость (теоретико-прикладной анализ). – М., 1996.
10. Ансофф И. Стратегическое управление. -М.: Экономика, 1989.
11. Афанасьев В.Г. Общество: системность, познание и управление. – М., 1981.

12. Боувен Р. Организационные инновации и пути их реализации. -Проблемы теории и практики управления, 1991, №4, с. 45-50.
13. Бочаров М.К. Наука управления. Теоретические основы и практика. – М., 1996. – с.42.
14. Гончаров В.В. в поисках совершенного управления: Руководство для высшего управленческого персонала. Опыт лучших промышленных фирм США, Японии и стран Западной Европы.- М.: МП "Сувенир", БГ. 1993.
15. Друкер П. Труд и управление в современном мире. - США: ЭПИ, 1993.
16. Обри Б. Создать европейскую модель управления. - Пробл. теории и практики управл. 1991, №3, с. 4-8.
17. Azərbaycan Respublikası regionlarının sosial-iqtisadi inkişafı Dövlət Proqramı (2004-2008-ci illər);
18. Azərbaycan Respublikasında kiçik və orta sahibkarlığın inkişafının Dövlət Proqramı (2002-2005-ci illər).
19. Gövhər Baxşəliyeva: Elmlər Akademiyası bağlana bilərmi? 525-ci qəzet. 30 aprel 2008.

Adil AXUNDOV

QƏRB SİVİLİZASİYASINDA BÖHRAN VƏ AZƏRBAYCAN

Qloballaşma prosesi siyasi, iqtisadi sahələrdə olduğu kimi mədəniyyət sahəsində də müəyyən problemlər doğurmuşdur. XX əsrdə Qərb sivilizasiyasmda meydana çıxıb dərinləşən böhran Qərb filosoflarını, sosioloqlarını bu gün də düşündürməkdə, həyəcanlandırmaqdadır. Heç təsadüfi deyil ki, tanınmış müasir Amerika politoloqu S.Hantinqton öz kitablarmdan birini «Sivilizasiyaların toqquşması» kitabının dördüncü fəslini «Avropanm tənəzzülü» adlandırmışdır.
XX əsrin əvvəlində alman filosofu O.Şpenqlerin «Qərbin süqutu» əsəri ilə qaldırılan Qərb sivilizasiyasmm böhranı problemi bütün əsr boyu Qərb mütəfəkkirlərinin əsərlərində müzakirə obyektinə

çevrilmişdir. O.Şpenqlerdən sonra bu problem fenomenologiya fəlsəfəsinin banisi, alman filosofu G.Qusserlin (1859-1938) diqqətini cəlb etmiş və o, bu problemi araşdırıb təhlil edərək öz tövsiyyəbrini vermişdir (**1**). Onun fikrincə, «Avropa insanlığının», onun bütün mədəni həyatınm və bütün mövcudluğundakı böhranm əsas səbəbi elm və fəlsəfənin insan problemindən, onun həyatınm, mövcudluğunun mənası və mənasızlığı məsələlərindən uzaq düşməsindədir. Bunun nəticəsində insanlar həyat oriyentasiyasını və özünə inamı itirirlər. O, bu vəziyyətin günahını xüsusilə elm və fəlsəfədəki pozitivist istiqamətin məhdudluğunda görürdü (**2, s. 113**).

Çox maraqlıdır ki, Qusserl elm, nəzəriyyə ilə insanm praktik təcrübə sahəsi arasındakı münasibət məsələsini qaldıraraq şüurun iki tipi, mənəvi oriyentasiyanın iki formasından bəhs açmışdır. Nəticədə o, elm, nəzəriyyə ilə insanların praktik həyat təcrübəsi arasındakı qarşılıqlı münasibətdə ikincinin əhəmiyyəti məsələsini diqqət mərkəzinə çəkmişdir. O, insanların praktik həyat təcrübəsinin və ona əsaslanan şüurun, davranışın elmdən əvvəl mövcud olduğunu bildirərək onu «həyat dünyası» adlandırmışdır. «Həyat dünyası» praktikada yoxlanmış, hamıya məlum olan, qeyri-şərtsiz qəbul olunan inamlar dairəsidir. Buna görə də o, hər bir obyektiv idrakın əsasıdır (**3**). Fenomenologiyanm vəzifəsi məhz bu «həyat dünyasının», insan, şəxsiyyət amilinin əhəmiyyətini nəzərə almaqdadır. Avropa mədəniyyəti böhranından çıxış yolu da bundadır (**4, s. 115**).

G.Qusserl ilə eyni zamanda (20-ci illər) fransız filosofu Rene Qenon (1886-1951) özünün «Müasir dünyanın böhranı» (**5**) adlı əsərində Avropa sivilizasiyasının böhranından geniş bəhs etmişdir. Onun fikrincə, müasir dünyanın böhranı artıq heç kəsdə şübhə doğurmur. Bəziləri artıq dumanlı şəkildə olsa da Avropa sivilizasiyasının donub duracağının, və ya hətta müəyyən katastrofa nəticəsində məhv olacağını görürlər (**5, s. 152**). Belə ki, sivilizasiyanm indiki taleyi məhv olmuş əvvəlki sivilizasiyaların taleyini təkrarlaya bilər. Çünki həqiqətən böhran kritik həddə çatmışdır. Elə bil ki, həqiqətən dünyanm sonuna

yaxmlaşırıq (**5, s. 153**). Sual meydana çıxır: Şərq bu müasir böhrana davam gətirə biləcəkmi, yaxud, Qərb bütün bəşəriyyəti öz uçurumuna qərq edəcəkmi?. Bu gün buna cavab vermək çətindir. Ancaq, ənənəvi Şərq ruhu ölməyəcək, çünki, o mahiyyət etibarilə ölümü üstələyir (**5, s. 276**).

R.Qenon Qərb sivilizasiyasının böhranı ilə əlaqədar olaraq Qərb-Şərq münasibətləri məsələsinə xüsusi əsər həsr etmişdir. «Qərb və Şərq» adlı bu əsərdə, o bildirir ki, bütün münasibətlərdə başqasmdan üstün olan bir sivilizasiya yoxdur. Bir münasibətdə aşağı olan sivilizasiya, şübhəsiz, başqa münasibətdə yüksəkdədir. Qərb sivilizasiyası Şərq sivilizasiyaları ilə müqayisədə bu, məhz belədir (**6, s. 24**). Qenona görə, Şərqə qərəzli və ədalətsiz münasibət əsassızdır, ziyanlıdır və məhz bu, Qərb-Şərq razılaşmasına mane olur. Halbuki, Qərb-Şərq razılaşması ikiqat faydalıdır və Qərbi gözləyən katastrofa təhlükəsinin qarşısmı ala bibr (**6, s. 26**). Qərb-Şərq münasibətbri məsələləri son dərəcə ciddi məsələlərdir (**6, s. 27**). R.Qenon həmin bu əsərində bildirir ki, Qərb sivilizasiyası tarixdə əsl anomaliya kimi meydana çıxır... Bu reqressiya o qədər dərinləşmişdir ki, bu gün Qərb adamları saf intellektuallığın nə olduğunu bilmirlər... Onların yalnız Şərq sivilizasiyalarına qarşı deyil, hətta özlərinin uzaqlaşdıqları Avropa orta əsrlərinə də nifrəti buradandır (**6, s. 35**). Şərq sivilizasiyalarınm müxtəlifliyinə baxmayaraq (Hind, Çin, Misir və s.), onlar mahiyyət etibarilə ənənəvi xarakterə malikdirlər. Öz ənənələri ilə effektiv əlaqənin olmaması Qərb sapmasınm başlanğıcıdır. Buna görə də Qenon ənənəvi sivilizasiyaya, məsələn, orta əsrlər sivilizasiyasına qayıtmağı təklif edir, ancaq onu yamsılamaq deyil, ondan ruhlanmaq və zəruri məqamlarda istifadə mənasında. Danışıq, prinsiplər etibarilə Şərq sivilizasiyası ilə razılaşmadan gedir, bu isə heç bir eyniləşməni nəzərdə tutmur. R.Qenon öz kitabmın dördüncü fəslini Şərq sivilizasiyası ilə «birləşmə deyil, razılaşma» adlandırır (**6, s. 200**).

XX əsrin ortalarında dünya və avropa sivilizasiyasındakı böhrana alman ekzistensialist filosofu K.Yaspers (1883-1969) də öz münasibətini bildirmişdir. Onun fıkrincə, dünya texniki və

iqtisadi problemlərin planetar xarakter aldığı uzun müddətli böhran mərhələsinə daxil olmuşdur. Böhranın səbəbləri hər dövlətin öz üstünlüyünü nümayiş etdirmək istəyənlərin arasında zəruri hərbi toqquşmalardır. Bunların nəticəsində həyat xaosa çevrilir ki, burada hər kəs zorakılıqla özünütəsdiqə çalışır və kor-koranəliklə qaranlığa qərq olur (**7, s. 152-154**). İnsanlar «əzici köməksizlik» vəziyyətindədirlər. Onlar atılmış vəziyyətdən çıxıb cəmiyyətə qovuşmalıdırlar, bir-birinə yaxınlaşmalıdırlar. Xalq yenidən doğulmalıdır. K.Yaspersə görə «dalan vəziyyəti»ndən çıxış yollarından biri, ola bilər ki, bütün dünya sivilizasiyalarının ənənəvi əsaslarının formalaşdığı tarixi «Ox zamanı»nın dəyərlərinə yeni səviyyədə qayıtmaqdadır (**7, s. 145-147**).

Avropa sivilizasiyasmdakı böhrana Niderland alimi, tarixçi və mədəniyyətşünası Xeyzinqa Yoxan (1872-1945) da öz münasibətini bildirmişdir. O, Qərb sivilizasiyasının böhranı səbəbini əxlaqi dəyərlərin nisbiləşməsində, kollektiv eqoizmdə, ifrat millətçilikdə (faşist Almaniyası timsalında) görürdü. Bu böhrandan qurtuluşu isə mədəniyyətin beynəlmiləlləşdirilməsində, yəni milli mədəniyyətlərin qorunması, eqoist maraqların ümumbəşəri rifaha qurban verilməsində, yer kürəsində sülhün, əminamanlığın qorunmasında görürdü (**8**).

Bəzi digər Qərb alimləri də (məsəbn, Markuze N., Fromm E., Fukuyama F.) Qərbi Avropa sivilizasiyası böhranına öz münasibətlərini bildirmişlər. Məsələn, H.Markuze (1998-1979) Avropadakı sosial gərginliyin bəzi problemlərini aydmlaşdırmağa çalışmışdır. Onun fıkrincə mövcud sosial problemlər insanları «birölçülü» vəziyyətə salmışdır. «Birölçülü» insanlar cəmiyyətə öz münasibətlərini tamamilə itirmiş insanlardır. Müasir cəmiyyətdə bu tipli insanlar kütləvi hal almışdır. Belə insanlar (işsizlər, tələbələr, milli azlıqlar və s.) təşəbbüskarlığı itirib «autsauder» vəziyyətindədirlər (**9**). Markuze kimi alman-amerikan fılosofu, sosioloqu E.Fromm da (1900-1980) Qərb sivilizasiyasını sağlamlaşdırmaq yolları haqqında, - istehlak dəyərlərinin hökm sürdüyü cəmiyyətdə insanların öz şəxsiyyətini

itirməsi, «özgələşməsi» problemləri ətrafında axtarışlar aparmış, humanist etikalı cəmiyyət arzulamışdır (**10**).

Amerika sosioloqu Fr. Fukuyama da elmi-texniki tərəqqinin formalaşdırdığı informasion cəmiyyətdə sivilizasiya problemini tədqiq edərək aşağıdakı nəticələrə gəlmişdir: XX əsrin 60-cı illərindən başlayaraq artıq sənayeləşmiş dünyanın çox hissəsində (əsasən Avropa, Amerikada) sosial şəraitin ciddi şəkildə pisləşdiyi görünür. Bu özünü cinayətkarlığın artımında, evlənmə və uşaq doğumunun çox az rast gəlinməsində (ABŞ və Skandinaviya ölkələrində hər üç uşaqdan biri nigahdan kənar doğulur), ailə-nəsli əlaqələrin pozulması və s. hallarda göstərir. Əxlaqi tənəzzüldən bəhs edən konservatorlar, (məsələn, Uilyam C. Bennet, bir sıra hallarda tənqidə məruz qaldıqlarına baxmayaraq mahiyyət etibarilə onlar haqlıdırlar (**11, s. 13-14**). Heç təsadüfi deyil ki, o, informasion cəmiyyətdəki sivilizasiya böhranını «böyük dağılma» adlandırmışdır.

Amerika sosioloqu A.Toffler də özünün «Üçüncü dalğa» adlı əsərində «super industrial cəmiyyətdə» ailələrin parçalanmasından, mənəvi dəyərlərin dağılmasmdan şikayətlənir (**12, s. 28**).

Qərb sivilizasiyasmdakı tənəzzülün göstəricibrindən biri də «kütləvi mədəniyyət» deyilən əyləncə mədəniyyətinin geniş yayılmasıdır. Hər hansı ciddi ideyadan uzaq «bulvar» ədəbiyyatmdan, qətl hadisələrini təsvir edən reklam filmlərindən, seks təbliğ edən hay-küylü musiqidən, mənasız komikslərdən və s. ibarət «kütləvi mədəniyyət»in məqsədi ictimai şüuru kütləşdirmək, gənc nəslin sadəlövhlüyündən sui-istifadə edərək onu mənəviyyatsızlıq səmtinə yönəldərək, zorakılıq təbliğ etmək kimi məqsədlər güdür.

Beləliklə, Qərb sivilizasiyasmda mövcud olan mənəvi əxlaqi böhrandan qorunmaq dünya ölkələri, o cümlədən Azərbaycan üçün böyük aktualhq kəsb -etmişdir. Burada qarşıya çıxan ağır problem ondan ibarətdir ki, mənəvi-əxlaqi deqradasiya halının yayılması infeksion xəstəliklərin yayılması təhlükəsinə bənzəyir. Bu təhlükəni reallaşdıran müasir kütləvi informasiya vasitələridir

(KİV- teleradio sistemi, internet və s.). Akademik S.Xəlilovun «Şərq-Qərb» adlı iri həcmli kitabının bəzi paraqrafları məhz bu problemin həllinə həsr orunmuşdur (**15, s. 4-7, 4-8**). O, bu problemi yüksək səviyyədə, genişliyi ilə araşdıraraq öz tövsiyyəbrini təqdim edir (**13, s. 274**). Lakin buna baxmayaraq, Qərb mənəvi-mədəni böhranı və onun Azərbaycan həyatına mənfı təsiri bütün çılpaqlığı ilə mövcuddur. Seks təbliğ edən yarıçılpaq qadın estrada müğənniləri, qəddarlıq və parnoqrafiya təbliğ edən gecə fılmləri, narkotik və qadın alveri və s. buna misal ola bilər. Görünür, bu sahədə daha ciddi vasitələrə ehtiyac vardır.

Bəzi Şərq ölkəbrində milli dirçəliş sahəsində əldə edilmiş nailiyyətlər nümunə əhəmiyyətinə malikdir. Yaponiyanm sürətlə tərəqqisi, Çin, Malaziya, Tailand və İndoneziyanın bu yolda müvəffəqiyyətbri diqqəti cəlb edir. İndi bu proses Hindistan, Filippin və Vyetnamda gedir (**16, s. 150-151**). Çinlilər və Yaponiyalılar öz milli mədəniyyətbrində yeni dəyərlər tapmaqla kifayətlənməyib, ümumiyyətlə Asiya mədəniyyəti dəyərbrinin Qərb mədəniyyətindən üstünlüyünü təsdiq etməkdədirlər (**14, s. 157**). İslam dirçəlişi - Səudiyyə Ərəbistanı, Misir, Iran, Pakistan, Türkiyə, Əl-Cəzair və s. ölkələrdə, - dövrümüzün əlamətdar sosial hadisələrindəndir. Bu, islami ideya və mənəvi-əxlaqi dəyərlərin bərpası, müasir Qərb mənəvi mədəniyyətindən imtina edilməsi deməkdir. Bu, geniş məcralı intellektual, mədəni, sosial və siyasi hərəkatdır (14, 162).

Qərb-Şərq mənəvi-mədəni, iqtisadi qarşıdurmasında Azərbaycan özünəməxsus mövqeyə malikdir. Xəzər neft strategiyası sayəsində respublika iqtisadi dirçəliş yoluna çıxmaqdadır. Bu, milli mənəvi-mədəni dirçəliş üçün imkanlar açacaqdır.

Azərbaycan, - klassik ədəbiyyat və incəsənətimiz, zəngin folklor xəzinəmiz, elmi-fəlsəfı ədəbiyyatımız kimi çox zəngin mənəvi-mədəni irsə malikdir. Avropa sivilizasiya böhranının mənfı təsirindən qorunmaq işində zəngin mədəni irsimiz yardımçı olacaqdır.

Azərbaycan həm də zəngin müasir mədəniyyət xəzinəsinə malikdir. Qara Qarayev, Fikrət Əmirov, Cövdət Hacıyev,.. Arif Məlikov musiqisi, Toğruol Nərimanbəyov, Tahir Salahov rəngkarlığı, Səməd Vurğun, Şəhriyar, Xəlil Rza poeziyası sağlam milli mədəniyyət quruculuğunda, gənc nəslin mənəvi-mədəni formalaşmasmda güclü potensial əhəmiyyət təşkil edir. Qeyri neft iqtisadiyyatı yarandıqca, maddi həyat şəraiti yaxşılaşdıqca Azərbaycanın iqtisadi və milli-mədəni dirçəliş yoluna düşməsi reallaşacaqdır. Zəngin tarixi mənəvi-mədəni ənənələrimiz və müasir mədəniyyətimiz buna tam təminat verir.

Ədəbiyyat:

1. Гуссерель Э. Кризис европейского человечества и философия // «Вопросы философии», 1986, № 3.
2. «Вопросы философии», 1986, № 3.
3. Yenə orada.
4. Yenə orada.
5. Генон Рене. Кризис современного мира, Беловлдье, 2004.
6. Генон Рене. Восток и запад, Беловодые, 2005.
7. Ясперс К., Бодрияр Жан. Призрак толпы. М., 2007, 272 с.
8. Хейзинга И. Осень средневековья.М., 1988.
9. Marcuse H. One dimensional man. Boston, 1964.
10. Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1990.
11. Фукуяма Фр. «Великий разрыв», М., Ермак, 2004.
12. Toffler A. «Üçüncü dalğa», «Altın kitablar», 1981.
13. Xəlilov S. Şərq-Qərb. Bakı, «Nurlan», 2004.
14. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М., Аст, 2006.

Qərib ALLAHVERDİYEV

AZADLIĞIN İNSANIN MƏNƏVİ ZƏNGİNLƏŞMƏSİ İLƏ QARŞILIQLI ƏLAQƏSİ

İnsanın mənəvi zənginləşməsində azadlığın böyük rolu onun mənəvi ideal, əxlaq normaları, mənəvi dəyərlər ilə

münasibətlərinin təkmilləşməsindən asılıdır. Ona görə də mövcud cəmiyyətdəki əxlaq normaları, mənəvi dəyərlər, mənəvi ideal insanın mənəvi zənginlik səviyyəsinin əsil göstəricisi olmaqla azadlıq ilə çox tərəfli qarşılıqlı əlaqədə və təsirdə olurlar.

Azadlığın insanın mənəvi zənginləşməsi kontekstində təhlili öncə onunla mənəvi ideal arasındakı münasibətlərin açılmasını tələb edir. İnsanın spesifik irsi mahiyyətini ifadə edən mənəvilik, mənəvi ideal cəmiyyətin sivil səviyyəsinin çox mühüm meyarlarındandır. Ondan kənarda ictimai inkişafın normal gedişi qeyri-mümkündür. Bu mənada bütövlükdə mənəvilik və mənəvi ideal ictimai tərəqqinin ayrılmaz tərkib hissəsidir.

Mənəvi ideal və şəxsiyyətin öz davranışında əldə rəhbər tutduğu əxlaq normaları bir-birilə vəhdətdə çıxış edərək, azad seçimə müsbət təsir göstərir. Bu mənada Z.Göyüşov haqlı olaraq qeyd edir ki, azad olmayan xalqlar və millətlər arasında əxlaqi qəbahətlər artır. Çünki, şəxsən azad olmayan insanların əsl əxlaqi məsuliyyətindən danışmaq həqiqətən böyük mənasızlıqdır. «Həqiqi azadlıq olmayan yerdə şəxsiyyətin formalaşması çətinləşir. Əsl şəxsiyyətin formalaşması və təşəkkül tapması üçün, birinci növbədə azadlığı təmin etmək lazımdır»(**1, s.147**).

Mənəvi ideal ilə azadlığın sıx əlaqəliliyi həm də onların hər ikisində yaradıcılığın çox böyük yer tutmasından irəli gəlir. Yaradıcılıq məqamı, onların vəhdətini daha da möhkəmləndirir. Mənəvi ideal həmişə gerçəklikdən qabağa və uzağa yönəlmiş olduğundan, burada insanın yaradıcılıq təxəyyülü üstün rol oynayır. Öz növbəsində azadlıq və azad seçim də mahiyyətinə görə yaradıcı xarakterlidir, çünki azadlıq insanın nəinki təkcə fəaliyyətində, həm də özündə yenilik, fərqlilik yaratmaq prosesi kimi çıxış edir. Bu mənada C.Şartr haqlı olaraq göstərirdi ki, öz cismani varlığından kənara çıxmayan, yəni öz-özünə bərabər olan insanda yaradıcılıq stimulu yoxdur, o obyektə bərabər mövcudluqdur (**2, s.150-151**).

Bu fikirdən də aydın olur ki, insan təkcə obyekt kimi mövcud olduqda, yəni öz maddi varlığının hüdudlarından kənara çıxa bilmədikdə, onun həqiqi azadlıq idealına və duyğusuna malik

olması qeyri-mümkündür. Belə insanın öz azadlığının yaradıcı mahiyyətini anlaya bilməsi və azad seçim etməsi ağlasığmazdır. Lakin bu məsələdən danışarkən belə bir incə məqam unudulmamalıdır: insanın cismani və sosial varlığı ilə onun yaradıcılıq mahiyyəti, mənəvi-psixiki təxəyyülü arasında uçurumun deyil, müəyyən normal həddlərin olması gərəklidir. Əks halda, yəni həmin tərəflərin heç bir uyğunluğu olmadıqda, azad seçim real olmur. İdealın obyektiv reallıqları təmizlənmiş halda götürməsi, bu sosial fenomenə xüsusi özünəməxsusluq gətirir. Başqa sözlə deyilsə o, insanın öz daxili subyektiv reallığı kimi təcəssüm edir. V. Barulin haqlı olaraq yazır: «İdeal insanın mənəvi-intim dünyasına qovuşmaqla və onun həyatının tərkib hissəsi kimi çıxış etməklə, insana tabe olur, bu dünyanın onun tərəfindən subyektivcəsinə yenidən işlənilməsinin predmeti olur» (6, s. 466).

Mənəvi ideal və onun əsasında cəmiyyətdə qərarlaşmış və əksəriyyət tərəfindən qəbul olunmuş əxlaq normaları, azadlıq ilə daha sıx bağlıdır. Bu onunla izah edilməlidir ki, ümumilikdə insanın dünyagörüşünün formalaşması və inkişafı həmin amillərdən ayrılmazdır. Nəzərdə tutulmalıdır ki, əxlaq normaları və qaydaları özü-özlüyündə mücərrəd xarakter daşıyır. Onlar yalnız real fərdlərin iradəsi ilə əlaqələndirildikdə, öz tənzimləyici funksiyalarını yerinə yetirməyə qadir olur. Belə ki, bu məqamda onlar insanın xarakterinə daxil olaraq, onun azad seçimini şərtləndirən amil kimi çıxış edir.

Mənəvi idealın azad seçimə təsirindən danışarkən, burada dini idealın və ümumilikdə dini təsəvvürlərin əhəmiyyətini unutmaq olmaz. Doğrudur, fəlsəfi fikirdə, xüsusilə də qərb mütəfəkkirlərinin əsərlərində xristianlığın cəmiyyətin inkişafında və azadlığın həyata keçirilməsində mənfi rol oynadığını göstərən baxışlar geniş yayılmışdır. Məsələn, B.Rassel yazırdı ki, dini konsepsiyalar azad insanlar üçün yararsızdır. Yaxşı dünya yaratmaq üçün ehtirassız soyuq baxış və azad idrak lazımdır. İnsanın öz idraki ilə yarada biləcəyi bu gələcəyə inamın olması vacibdir (**10, s. 113**).

Müasir dövrdə mənəvi idealın azad seçimə təsiri mexanizmində milli maraqların təmsilçisi olan dövlət və dövlətçilik böyük yer tutur. Bu mənada ölkəmizdə milli dövlətçiliyin möhkəmləndirilməsi istiqamətində həyata keçirilən əsaslı tədbirlər müstəsna əhəmiyyətə malikdir. S.Xəlilov haqlı olaraq qeyd edir ki, «milli ruhu qorumaq, inkişaf etdirmək və yeni nəsillərə çatdırmaq üçün ən yaxşı mühit, milli dövlətçilik şəraitində yaranır. Milli dövlət yalnız ərazinin, maddi nemətlərin deyil, həm də milli-mənəvi dəyərlərin qorunmasına xidmət edir və bu zaman milli ruh həyat tərzinə çevrilir» (**4, s. 380**).

Mənəvi ideal ilə azadlığın vəhdətini təmin edən bir mühüm məqam aşağıdakından ibarətdir. Onların hər ikisi cəlbedici xarakter daşımasına və gözəl arzuları, saf humanist niyyətləri ifadə etməsinə baxmayaraq, real həyatda tam dolğunluğu ilə həyata keçirilmir, bir növ xəyal olaraq qalır. Belə ki, ən kamil mənəvi ideal, ən mükəmməl və hərtərəfli azadlıq kimi real həyatda təcəssüm olunmaq imkanından məhrumdur. Lakin bu fakt insanın və cəmiyyətin mənəvi zənginləşməsində onların müstəsna dərəcədə böyük rolunu və əhəmiyyətini inkar etmir.

İnsanın mənəvi zənginləşməsində azadlığın böyük rolu, onun əxlaq ilə münasibətlərinin təkmilləşməsindən ayrılmazdır. Əslində fərdin və bütövlükdə cəmiyyətin fəaliyyəti və inkişafını azadlıq prizmasından mənalandırarkən, onun əxlaq ilə münasibətləri birinci yerdə durur. Bu, onunla bağlıdır ki, məhz mövcud cəmiyyətdəki əxlaq normaları, sosial subyektin mənəvi zənginlik səviyyəsinin əsl göstəricisi olmaqla, azadlığın mahiyyətinə və ruhuna daha çox yaxındır.

Azadlıq ilə əxlaq normaları arasında əlaqələrin təhlilinə belə bir müddəadan başlamaq məqsədəuyğundur: hər bir şəraitdə fərdin hərəkət və davranışı, şəxsi məqsəd seçiminin və onu əldə etməyin vasitələrinin müəyyənləşdirilməsini tələb edir. Lakin bu seçim və müəyyənetmə, özbaşına, tam iradə azadlığı vasitəsilə olmur. Burada onların, digər insanların və bütövlükdə cəmiyyətin maraqlarına toxunmaması əsas götürülür. Başqa sözlə deyilsə, hər bir fərdin öz məqsədinə və iradəsinə uyğun davranışı, digər

insanların istək və maraqları ilə sıx əlaqəlidir. Onların uyğunlaşdırılması üçün fərdi davranışın tənzim edilməsi, yəni onun hüdudları və ölçülərinin müəyyən normalar çərçivəsinə salınması vacibdir. Cəmiyyətdə bu funksiyanı həyata keçirən son dərəcə müxtəlif normalar (hüquqi, dini-ayinlər, şərti qaydalar və s.) sırasında əxlaq normaları özünəməxsus yer tutur. Məhz onlara arxalanmaqla, davranış və hərəkətin xeyir (fəzilət) və ya şər (qəbahət) olduğunu müəyyən etmək mümkündür. Bununla yanaşı, əxlaq normaları, insanların mənəviyyatının nüvəsini təşkil etməklə, onların davranış və hərəkətlərinin azad xarakterinə güclü müsbət təsir göstərir.

Deyilənlərdən aydın olur ki, cəmiyyətdə insanların azadlığının təmin olunmasında sosial normaların çox mühüm növü olan əxlaqi tənzimləyicilər müstəsna rol oynayır. Bu onunla şərtlənir ki, əxlaq normalarının aşılamağa çalışdığı əxlaqilik (mənəvilik) insanın mənəvi mahiyyətinə daha çox uyğun gəlir. Qeyd olunan keyfiyyətə malik olan insan öz cismani və maddi tələbatı, hissləri üzərində nəzarət funksiyası yerinə yetirməyə qadirdir. Sözügedən cəhət isə azadlığın həqiqi anlamı baxımından çox mühümdür.

Qeyd etmək lazımdır ki, əxlaq normaları insanların həyatında ikitərəfli rol oynayır: bir tərəfdən konkret situasiyada onları düzgün səmtləşdirən vasitələr kimi çıxış edir, digər tərəfdən isə onların hərəkət və əməlləri üzərində nəzarəti həyata keçirir. Bu keyfiyyəti, onların azadlıq ilə əlaqələrinə stimullaşdırıcı təsir göstərir. Hər bir cəmiyyətin əxlaqı şüurunda insanların davranış və hərəkətlərinin ümumi tərəfindən qəbul olunmuş normaları və qiymətləndirici mühakimələri əsas yer tutur. Əxlaq normalarının tətbiqi dairəsi universal olub, sosial həyatın bütün sferalarını, insanın fəaliyyəti və davranışının hər bir sahəsini əhatə edir. Onlar insanların davranışının tənzimlənməsində, fərdi və ictimai maraqların əlaqələndirilməsində müstəsna rol oynayır. Lakin insanların davranışının sosial normalar vasitəsilə tənzim olunması, fərdin şəxsi azadlığının təzahür sferasını daraltmamalıdır.

Azadlığın əxlaqla münasibətlərində özünü göstərən əsas spesifiklik sonuncunun digər sosial normalardan fərqli olaraq

ictimai rəyə arxalanması ilə bağlıdır. Bu o deməkdir ki, əxlaq normaları ictimai rəyin gücü ilə qorunur, yəni onların pozulması bu rəyin qınağı vasitəsilə mühakimə olunur, pislənilir. Lakin bu fakt əxlaq normalarının gücünü və təsir dairəsini azaltmır. O həm də əxlaqın azadlıq ilə münasibətlərində mənfi rol oynamır. Belə ki, cəmiyyət üzvlərinin əksəriyyətinin marağı və iradəsini ifadə edən ictimai rəy azadlıqla sıx bağlıdır. Bu məqama xüsusi diqqət yetirərək Hegel yazırdı: «ayrı-ayrı fərdlərin öz rəyindən, onların ən ümumi məsələlər barəsində mühakimə yürütməsindən və məsləhətlər verməsindən ibarət olan subyektiv azadlıq, ictimai rəy adlanan ümumidə təzahür edir» (**7, s. 336**).

Azadlıq ilə əxlaqın vəhdəti, mənəvi borc anlayışında daha qabarıq ifadə olunur. Sonuncu, fərd tərəfindən digər insanlar və cəmiyyət qarşısında, onların maraqlarını qorumaq naminə müəyyən öhdəliklər daşıdığını hiss etməsi və başa düşməsi deməkdir. Borcun dərk olunması əxlaqi zərurət kimi çıxış edir. Mənəvi borcun mühüm bir səciyyəvi cəhəti, onun qəti və imperativ xarakterli olmasıdır. Bununla belə mənəvi borcun yerinə yetirilməsi prosesində fərd müəyyən maneələrlə və müqavimətlərlə rastlaşır və onları aradan qaldırmalı olur. Sonuncular, bəzən şəxsin öz istəyi və arzularını da ifadə etdikdə belə, şəxsiyyət onları dərk olunmuş borca qurban verir. Böyük alman filosofu İ.Kant öz etikasında mənəvi borc anlayışına geniş yer ayırır, onun şəxsi arzulardan üstün olduğunu vurğulayırdı. Bununla yanaşı o, borcu şəxsiyyətin özündən, müstəqil təbiətindən və azadlığından ayrılmaz hesab edirdi. Kanta görə borcun mənbəyi şəxsiyyətin özündən başqa bir şey deyildir, yəni bütün təbiət mexanizmindən azad və müstəqil olmaqdır, bununla birlikdə o, xüsusi, məhz öz zəkasının verdiyi xalis praktiki qanunlara tabe olan varlığın qabiliyyəti kimi nəzərdə tutulur (**5, s. 414**).

Ümumfəlsəfi baxımdan yanaşdıqda, azadlıq zərurətin dərk olunması və ifadə forması olduğu kimi, mənəvi əxlaqi həyatda da şəxsiyyətin azadlığı, onun ictimai borcunun ifadəsi hesab olunmalıdır. Azadlıq və əxlaqın münasibətlərində mənəvi borcun

böyük rolunu qeyd etməklə yanaşı, onun şişirdilməsinə də yol vermək olmaz. Əks halda, belə yanlış təsəvvür yaranır ki, insan öz borcunu avtomatik yerinə yetirir. Əslində isə şəxsiyyət, vacib olanla, arzu olunan, zəruri ilə məcburi arasında azad seçim imkanına malik olur və onu həyata keçirir. Bu halda seçim, qərar və real hərəkət könüllü yerinə yetirildiyindən, əsl əxlaqi azadlıq statusu kəsb edir. Əlbəttə əxlaqi azadlığı tam surətdə insanın öz şəxsi arzularına qarşı çevrildiyini güman etmək yanlış olardı. Əslində burada söhbət borcda ifadə olunan obyektiv (fərdin özündən kənar mənasında) tərəflər ilə insanın öz arzularının mümkün olan qədər əlaqələndirilməsindən gedir. Yalnız nadir hallarda şəxsi istək və arzular borca qurban verilir. Əsl azadlığın mövcud olması üçün, borcun insanın daxili varlığına və tələbatına çevrilməsi tələb olunur. Qeyd olunan məqam vicdan anlayışını ifadə edir. Sonuncu, insanın davranışına, onun öz nəzarətinin ecazkar qüvvəsi rolunu oynayır. Vicdan, insanın hərəkətləri üçün özü və cəmiyyət qarşısında öhdəliklərini əks etdirməklə, azadlığa daha yaxındır. Belə ki, o göstərir ki, insan borca nə isə kənar təhdidedici qüvvə kimi yanaşmır. Onu dərk etməklə, daxili zərurət kimi reallaşdırır.

Şəxsiyyətin azadlığı və əxlaqı (mənəviyyatı) arasında qarşılıqlı təsir və əlaqələrin mexanizmində vicdan ilə yanaşı, xoşbəxtlik də əhəmiyyətli yer tutur. Sonuncu, öz məzmununa görə genişdir. Onun nüvəsini fərdlərin bütün fəaliyyət sahələrində öz yaradıcılıq qabiliyyətlərini tam dolğunluğu ilə reallaşdırması təşkil edir. Xoşbəxt insan öz hərəkətinin və davranışlarının, bütövlükdə həyatının düzgün təşkilindən, xeyirxah niyyətliliyindən, başqalarına sevinc gətirməsindən böyük mənəvi ləzzət duyur. Bu məqamlar onların azad və əxlaqı xarakter daşıdığını açıb göstərir.

Bütövlükdə azadlıq ilə əxlaq normaları bir-birinə uyğun gəlir. Yəni hər bir cəmiyyətdə onun ümumi inkişaf səviyyəsi kontekstindən yanaşdıqda, həm azadlığın mövcud miqyası, həm də ona qoyulan əxlaqi qadağalar mütənasib xarakter daşıyır. Bununla yanaşı, insanın azadlığı ilə əxlaq normaları arasında müəyyən hallarda ziddiyyətlər də özünü göstərə bilir. Belə

vəziyyət cəmiyyətdə insanların azadlığına və onlar arasındakı münasibətlərin əxlaqi baxımdan tənzim olunmasına mənfi təsir göstərir. Bu qəbildən olan halların baş verməməsi baxımından aşağıdakı məsələlərin həlli çox mühümdür: a) fərdi səviyyəli əxlaq və azadlıq haqqında təsəvvürlər ilə ümumi ictimai səviyyəli göstəricilər arasında əsassız fərqlərin aradan qaldırılması və onların uyğunluğunun təmin edilməsi; b) ictimai əxlaq normaları ilə ictimai azadlıq həddlərinin bir-birinə mütabiqliyinin əldə olunması.

Yuxarıda qeyd olunan iki tərəf arasında ziddiyyətlərin mövcudluğuna yol verməmək, onlar yarandıqda isə vaxtında aradan qaldırmağa cəhd göstərmək, ictimai münasibətlərin stabilliyinin təmin olunmasında və səmərəli idarəçiliyin həyata keçirilməsində mühüm əhəmiyyətə malikdir. Bu, onunla şərtlənir ki, cəmiyyətdə istər hər bir fərdi, istərsə də ümumi ictimai miqyasda əxlaqi keyfiyyətlərin formalaşması ilə azadlıq qarşılıqlı təsirdə çıxış edir.

Beləliklə, insanın varlığı və fəaliyyətinin başlıca keyfiyyəti olan azadlıq, eyni zamanda müsbət mənəviyyatın, əxlaq normalarının və düzgün qiymətləndirmənin də mühüm əsası kimi çıxış edir. Onların ayrılmaz vəhdəti məhz bu təməl üzərində qərarlaşır. Bu vəhdət əxlaqi azadlıq anlayışında ifadə olunur. Əxlaqi azadlığın əsas məzmunu, fərdin bu qəbildən olan normaları öz şüurunda əks etdirərək, onu başa düşməsi, ona qiymətləndirici münasibət bəsləməklə həyata keçirməsi deməkdir. Onun əsas qayəsi, fərdi və ictimai maraqları optimal həddlər daxilində uzlaşdırmaq üçün real imkanlar yaratmaqdır. Şəxsiyyətin həmin imkanları xeyirxahlıq mövqeyindən, könüllü surətdə reallaşdırması, onun əxlaqi azadlığının əsas meyarı və göstəricisidir. Yalnız bu halda davranışın əxlaqiliyi, onun əxlaqi qiymətləndirilməsi və əxlaqi məsuliyyət haqqında danışmaq mümkündür. Şəxsiyyətin konkret situasiyadakı mövcud alternativlər arasında kənar amillərin və məcburiyyət normalarının təhriki ilə deyil, öz daxili inamı, əxlaqi düşüncəsi və mənəvi hissləri üzrə seçim etməsi, müəyyən qərara gələrək, onu yerinə yetirməsi mənəvi azadlığın məğzini təşkil

edir. Bu halda davranış və hərəkət mexaniki stereotiplər üzrə getmir, daxili inama, şüurlu seçimə və əxlaqi qiymətin dərk olunmasına arxalanır.

Müasir dövrdə şəxsiyyətə verilən azadlıqların miqyası durmadan artır, bununla birlikdə onun üzərinə düşən vəzifələr, habelə onun öz ictimai borcuna əməl etmək zərurəti də çoxalır. Hazırda cəmiyyətin intellektual inkişafı gedişində biliklərin xüsusi növü olan əxlaqi baxışlar və nəzəriyyələr də yeniləşir və təkmilləşir. Bununla yanaşı təlim, tərbiyə və mədəniyyət sistemləri vasitəsilə onların kütlələr içərisində yayılması, yəni cəmiyyətin geniş təbəqələrinin onları mənimsəməsi də sürətlənir. Qeyd olunan proses cəmiyyətin hər bir üzvünün düzgün və əxlaqi oriyentasiyalı azad seçim etməsi və fəaliyyət göstərməsi baxımından çox böyük əhəmiyyətə malikdir. İndi ölkəmizdə azadlığın inkişafı ilə yanaşı, onun əxlaqi əsaslarının möhkəmləndirilməsi məsələsi xüsusilə zəruri hal alır. Bu onunla izah edilir ki, açıq, demokratik quruluşun əsaslarının yaradılması vəzifələrini, təkcə məcburi vasitələrlə həyata keçirmək mümkün və məqbul deyildir. Burada ictimai borcun dərk edilməsinə əsaslanan azad və şüurlu fəaliyyət başlıca yer tutmalıdır. Sonuncu həm də mütəşəkkillik, dəqiqlik, intizam və məsuliyyətlilik kimi yüksək mənəvi keyfiyyətlərin aşılanmasında əvəzsiz rol oynayır.

Azadlığın insanın mənəvi zəginləşməsinə təsirinin çox mühüm istiqamətini, onun mənəvi dəyərlər ilə qarşılqlı əlaqələrinin möhkəmlənməsi təşkil edir.

Azadlıq ən yüksək dəyər olmaqla, daim digər mənəvi dəyərlər ilə ayrılmaz vəhdətdə mövcud olur. Onların qarşılıqlı münasibətlərinin təhlili, sosial fəlsəfədə çox mühüm yer tutur. Bu, hər şeydən əvvəl onunla izah edilir ki, geniş fəaliyyət azadlığı ilə yüksək mənəvi dəyərləri özündə birləşdirən insanın formalaşdırılması müasir cəmiyyətin qarşısında duran ən vacib problemlərdəndir. Hazırda onun həll edilməsi üçün əlverişli siyasi, iqtisadi, sosial və mənəvi şərait qərarlaşmaqdadır. Bununla birlikdə həmin istiqamətdə müəyyən obyektiv və subyektiv xarakterli çətinliklər də özünü göstərir ki, onların aradan

qaldırılmasında elmi araşdırmaların köməyinə ehtiyac duyulur.
Başqa sözlə deyilsə, cəmiyyətdə azadlığın miqyası nə qədər genişlənirsə, onun ali mənəvi dəyərlərə uyğun olmasına zərurət də bir o qədər artır. Qeyd olunan vəziyyət fikrimizcə, bununla izah edilir ki, insanların həyat fəaliyyətinin azadlıq dairəsi artdıqca və dərinləşdikcə, onların cəmiyyətə təsir imkanları da güclənir. Buna görə də həmin təsirin müsbət və yaxud mənfi istiqamətdə olması, onların ümumi dəyərlər ilə münasibətlərindən asılı olur. Həmin münasibətlərə müvafiq olaraq cəmiyyət fərdlərin davranış və hərəkətlərinə müsbət və ya mənfi cavab reaksiyası verir. Eynilə də fərdlər öz azad seçimini və hərəkətlərini edərkən, cəmiyyətdə mənəvi dəyərlərin tələblərinə müsbət və ya mənfi reaksiya verə bilirlər: birinci halda fəaliyyət onlara uyğunlaşdırılır, ikinci halda dəyərlərə məhəl qoyulmur. Buradan aydın olur ki, cəmiyyət öz üzvlərinə verdiyi azadlığın dəyərlər baxımından xarakterinə biganə qala bilmir. Bütün ictimai təsir vasitələri əhalinin geniş təbəqələrinin mənəvi dəyərləri mənimsəməsi və azad fəaliyyətində əldə rəhbər tutması istiqamətində məqsədyönlü və ardıcıl iş aparır. Həmin prosesin uğurları təlim və tərbiyə sisteminin təkmilləşdirilməsindən, demokratiyanın genişləndirilməsindən və əhalinin mənəvi səviyyəsinin yüksəlişindən asılıdır. Hazırda bu məsələ öz mahiyyətinə görə daha geniş miqyas alır: söhbət insanların fəaliyyətinin bütün sferalarında və həyat tərzində ictimai və şəxsi tərəfləri üzvi əlaqələndirərək, yüksək mənəvi dəyərlərin əsas yer tutmasına nail olmaqdan, bu prosesin idarə edilməsinin təkmilləşdirilməsindən gedir. Fərdin azad seçimi və fəaliyyətinin mənəvi dəyərlərə uyğun olması səviyyəsi bir sıra amillər ilə müəyyən olunur. Burada insanın dünyagörüşü, təhsil səviyyəsi və həyat təcrübəsi də mühüm yer tutur.
Müasir dövrdə mənəvi dəyərlərin çox mühüm tərkib hissəsini təşkil edən milli dəyərlərə qayıdılması, cəmiyyətimizin üzvlərinin hərəkət və davranışlarında azadlığın inkişafına müsbət təsir göstərir. Belə ki, milli dəyərlər milli maraqların tam dolğunluğu ilə və azad surətdə dərk olunmasını stimullaşdırır. Milli birliyin

yaranmasında və millimənlik şüurunun formalaşmasında da milli dəyərlər müstəsna rol oynayır. Bunlarla yanaşı, siyasi dövlətçiliyin möhkəmləndirilməsi və hüquqi dövlətin yaradılması da milli dəyərlərdən kənarda ola bilməz. Milli-mənəvi dəyərlərin inkişafında milli dövlətçiliyin və fəlsəfi fikrin böyük rol oynadığını vurğulayaraq S.Xəlilov haqlı olaraq yazır: «Milli-mənəvi dəyərlərin, əxlaqın, adət-ənənələrin yeni nəslə çatdırılması davam etdirilməsi üçün mədəni abidələrin, bədii ədəbiyyatın, milli fəlsəfi fikir tarixinin rolu böyükdür. Lakin milli ruhu qorumaq, inkişaf etdirmək və yeni nəsillərə çatdırılmaq üçün ən yaxşı mühit milli dövlətçilik şəraitində yaranır. Milli dövlət ancaq ərazinin, maddi sərvətlərin deyil, həm də milli-mənəvi dəyərlərin qorunmasına xidmət edir» (**3, s. 39**).

Azadlıq və onun inkişafı ilə mənəvi dəyərlərin sıx əlaqəsi və vəhdəti onların hər ikisinin ictimai həyatda öz funksiyalarını dolğun yerinə yetirməyə və cəmiyyətin inkişafında artmaqda olan rolunu təmin etməyə yönəlir. Bəzən belə fikirlərə rast gəlinir ki, guya mənəvi dəyərlər və keyfiyyətlər sivilizasiyanın inkişafında müəyyən yer tutsa da, əslində bu proses məhz insanların hərisliyinin artması sayəsində baş verir (**9, s. 216**).

Azadlıq, onun mahiyyəti, əldə olunmuş səviyyəsi və inkişafı ilə bağlı məsələlər, mövcud cəmiyyətin mənəvi dəyərləri ilə son dərəcə müxtəlif istiqamətli münasibətlərdə çıxış edir. Bu geniş əlaqələr spektrində bəzən müəyyən uyğunsuzluqlar və problemlər də özünü göstərə bilir. Qeyd olunan baxımdan sosial münasibətlərin təşkili və təkmilləşməsində mənəvi dəyərlərin yerində və rolunda baş verən dəyişikliklər, onların insanların azadlığına təsiri səpgisində mənalandırılması diqqəti çəkən mühüm cəhətdir. Məsələnin mahiyyəti bundadır ki, müasir cəmiyyətin sosial-iqtisadi və mənəvi dəyərlər sistemində özünü göstərən ciddi dəyişikliklər, yuxarıda qeyd olunan sahədə müəyyən problemlər doğurur.

Milli müstəqillik əldə olunduqdan sonra, cəmiyyətimizdə həyata keçirilən əsaslı dəyişikliklər, azadlıqların genişləndirilməsi ilə yanaşı onun mənəvi dəyərlər ilə yaxınlığını daha da

möhkəmləndirir. İnsanlar öz azad seçimi və fəaliyyətində yüksək mənəvi dəyərlərə daha çox arxalanırlar. Bu prosesdə həm azadlıq yeni məzmun kəsb edir, həm də mənəvi dəyərlər təkmilləşir. Əlbəttə, birincidə yeniləşmələr daha intensiv gedir, dəyərlər isə bu münasibətdə daha dayanıqlı olub dəyişikliklərə nisbətən gec məruz qalır.

Müasir şəraitdə insanların azad seçimi ilə dəyərlərin yaxınlaşması üçün əlverişli şərait qərarlaşmışdır. Bu, aşağıdakılar ilə izah edilməlidir. Hər şeydən əvvəl, insanların öz fəaliyyətinin predmetinə dair bilik və məlumatları sürətlə artmışdır ki, bu idraki azadlığın təmin olunmasında mühüm əhəmiyyətə malikdir. Digər tərəfdən, hazırda dəyərlərin yenidən mənalandırılması adlı dərin və hərtərəfli proses gedir. O, insanlara konkret situasiyada davranış istiqaməti seçərkən, öz tələbat və maraqlarını ümumi mənəvi dəyərlər ilə üzvi əlaqələndirə bilmək imkanları yaradır. Bu işin ona uğur gətirəcəyinə əmin olur. Sonra, insanların mənlikşüuru və mədəniyyəti yüksəldiyi üçün, onlar öz azad fəaliyyəti və dəyərlər seçiminin törədə biləcəyi sosial nəticələri irəlicədən görə bilir, buna görə onlar seçimdə və dəyərlər tətbiqində daha məsuliyyətli olurlar.

Bütün bunlar yüksək mənəvi dəyərlərə əsaslanan azad fəaliyyətin miqyaslarını daha da genişləndirir. Müasir dövrdə azadlıq ilə mənəvi dəyərlərin qarşılıqlı əlaqələrində baş verən yenilikləri səciyyələndirərkən, qeyd olunmalıdır ki, indi bu münasibətləri ifadə edən sosial determinizm prinsipi müəyyən özünəməxsusluqla çıxış edir. Belə ki, onlar arasındakı əlaqələr sərt asılılığa və birbaşa qəti şərtlənməyə əsaslanmır. Digər tərəfdən, təkcə azadlıq sosial zərurət ilə şərtlənmir, həm də insanların azad fəaliyyəti sosial zərurətin reallaşmasının mühüm amilinə çevrilir. Azadlıq ilə sosial zərurətin münasibətlərində özünü göstərən bu yeniliklər, onların hər ikisinin dəyərlər ilə olan əlaqələrinə də gücləndirici təsir göstərir. Əvvəla, azad fəaliyyətdə mənəvi dəyərlərə meyil artır. Digər tərəfdən, dəyərlər seçimi getdikcə daha çox fərdin daxili zərurətinə əsaslanmağa və onun dərki olan mənəvi borcu ifadə etməyə başlayır.

İndi azadlıq ilə mənəvi dəyərləri bir vəhdət halına gətirən zərurətin öz məzmununda təsadüflərin sayı və rolu artır. Bu onu göstərir ki, bəzən fərd cəmiyyətdəki yüksək mənəvi dəyərləri kifayət qədər öyrənmədən, azad seçim və fəaliyyət göstərir. Belə halda onun azadlığının dəyərlərə uyğun gəlib gəlməməsi, konkret şəraitdən və hərəkətin nəticələrindən asılı olaraq müəyyənləşdirilir. Ardıcıl və hərtərəfli demokratiyanın həyata keçirildiyi müasir cəmiyyətdə, mənəvi dəyərlərə münasibət dəyişilməkdədir. Əslində indi onların bütün dolğunluğu ilə yenidən mənalandırılması prosesi intensivləşir. P.Qureviç haqlı olaraq yazır: «Ənənəvi dəyərlərin coşğunluqla rədd olunması, yeni dəyərlər oriyentasiyasının meydana gəlməsi, insanın öz əməlləri üçün məsuliyyətlilik ölçüsünü gücləndirir. Biz indi əsrlərdən bəri davam edən dəyərlər oryentasıyasının kökündən dağılması dövründə yaşayırıq» (**8, s. 342**).

Azadlıq ilə mənəvi dəyərlərin qarşılıqlı əlaqələrini araşdırarkən, belə bir cəhətə də diqqət yetirmək vacibdir. Real həyatda bəzən elə olur ki, fərd konkret şəraitdəki alternativlərdən heç biri ilə razılaşmır, onlara yaradıcı yanaşmaqla öz məqsədlərini həyata keçirməyə çalışır. Analoji vəziyyət mövcud dəyərlərə münasibətdə də özünü göstərə bilir, yəni fərd ümumi mənəvi dəyərləri olduğu kimi, mexaniki surətdə qəbul etmir, onlara müəyyən yaradıcılıqla yanaşır. Başqa sözlə deyilsə, dəyərləri müəyyən qədər yeniləşdirməyə və təkmilləşdirməyə cəhd göstərir. Əgər bu səy müsbət istiqamətə yönəlirsə, yəni ümumi inkişafa xidmət edirsə, onda səmərəli görünür, fərdin mənəvi yetkinliyinin yüksəlişi meyarı kimi çıxış edir. Lakin bu cəhd əks istiqamətə də yönələ bilir, yəni fərd azad seçimində mənəvi dəyərləri öz maraqlarına uyğun dəyişdirməyə və ona tabe vəziyyətə salmağa da cəhd göstərə bilir. Təbiidir ki, bu halda onun tərəfindən mənəvi dəyərlərin təkmilləşdirilməsi deyil, onların mənasının təhrif edilməsi baş verir. Deyilənlərlə yanaşı, aşağıdakı məqam da nəzərə alınmalıdır. Şəxsiyyətin azadlığı nisbi olduğu kimi, onun dəyərlər seçimi də nisbidir. Bu o deməkdir ki, insanın azad fəaliyyəti, cəmiyyətin buna imkan verdiyi hüdudlar

daxilində reallaşır. Eynilə də dəyərlərin seçilməsində tam müstəqillikdən söhbət gedə bilməz. Fərdin hətta mövcud dəyərləri qəbul etməməsi də yalnız müəyyən həddədək mümkün olur.

Ədəbiyyat:

1. Göyüşov Z. Fəzilət və qəbahət. Bakı: Azərnəşr, 1972, 470 s.
2. İsmayılov F. İnsan və dünya. Bakı: Azərbaycan Dövlət Kitab palatası, 1994, 252 s.
3. Xəlilov S. Fəlsəfə: tarixi fəlsəfi komporativistika və müasirlik. Bakı: Azərbaycan Universiteti, 2006, 418 s.
4. Xəlilov S. Şərq və Qərb: ümumbəşəri ideala doğru. Fəlsəfi etüdlər. Bakı: Azərbaycan Universiteti, 2004, 624 s.
5. Алексеев П.В., Панин А.В. Философия. М.: Проспект, 1997, 547 с.
6. Барулин В.С. Социальная философия. М.: Фаир-Пресс, 2002, 558 с.
7. Гегель. Энциклопедия философских наук. Т.3. М.: Мысль, 1977, 511 с.
8. Гуревич П.С. Философская антропология. М.: Нота Бене, 2001, 513 с.
9. Гурина М. Философия. М.: Республика, 1998, 540 с.
10. Рассел Б. Почему я не христианин. М.: Политиздат, 1987, 334 с.

Kamran MƏMMƏDOV

MİLLƏT VƏ MİLLƏTÇİLİK MƏSƏLƏLƏRİ SİYASİ ELMİN AKTUAL PROBLEMİ KİMİ

Bəşəriyyət XXI əsrə bir çox xalqların milli-siyasi oyanışı, milli özünüdərkietmənin təşəkkülü və milli dövlətçilik ənənələrinin dirçəlişi ilə daxil oldu. Tarixən Avropanın Şimal-Şərqində yaranan bu proses mərkəzdən əyalətlərə doğru yayılaraq, XX əsrin 90-cı illərində böyük sürətlə Cənub-Şərqi və Şərqi Avropanı bürüdü. Bu hadisələr xalqların milli siyasi oyanışında, milli özünüdərketmənin təşəkkülündə, milli dövlətçilik ənənələrinin dirçəlişində özünü göstərdi ki, bu da həmin ərazilərdə müstəqil milli dövlətlərin yaranması ilə nəticələndi. Bu elə bir dövr idi ki, milli dövlətlərin yaranması ilə aktuallaşan milli inkişaf prosesi müasir dünyanın tələbləri baxımından izah edilməli idi, çünki, dünyanın bir qütbündə milli müstəqillik zəminində ayrılma prosesi, digər qütbündə inteqrasiya prosesləri gedir. Bu proseslər ilk baxışda zidd olsalar da, eyni zamanda qarşılıqlı şəkildə əlaqəlidirlər, bir-birinə qarşılıqlı təsis edir və bir-birini tamamlayırlar. Milli müstəqilliyin qazanılmasında ölkədaxili milli qüvvələrin inteqrasiyası çox mühüm rol oynadığı kimi, inteqrasiya prosesinin də inkişafı güclü milli dövlətin mövcudluğunu tələb edir.

Məhz belə bir dövrdə millət və millətçiliklə bağlı anlayışların təhlili daha böyük əhəmiyyət kəsb etməyə başladı. Xüsusən də, Azərbaycanın bu poseslərin içərisində olması bizim üçün bu mövzunun aktuallığını daha da artırırdı. Macar mənşəli Amerika tarixçisi C.Lukas yazırdı: «XX əsr üçün siniflərin hakimiyyəti və ideyaların rəqabəti deyil, millətlərin mübarizəsi müəyyənedici rol oynayır».

Sovetlər İttifaqının tərkibində olduğumuz dövrdə bizim millət haqqında anlayışlarımız marksim-leninizm klassiklərinin, xüsusilə Stalinin müddəaları səviyyəsində idi. Bu müddəalara görə, millət ümumi ərazisi, dili, iqtisadi

həyat birliyi, milli psixologiya və ideologiyanın ümumiliyində öz əksini tapan mənəvi həyat birliyi olan insanların nisbətən sabit tarixi birliyi hesab edilir. Marksizmə görə millət kapitalizmin məhsuludur və gələcəkdə-kommunizmdə öz yerini içtimailəşmiş bəşəriyyətə verəcək və beləliklə də tarix səhnəsindən silinəcəkdir. Marksiszm - leninizmə görə, millət cəmiyyətin feodal dağınıqlığının aradan qaldırılması və kapitalist iqtisadi əlaqələri əsasında siyasi mərkəzləşmənin gücləndirilməsi dövründə yeni sosial tarixi hadisə kimi meydana gəlmişdir. Leninə görə, milli əlaqələr burjua əlaqələrinin yaradılmasından başqa bir şey deyildir və yaxud milli ideyalar olmadan feodalizmdən kapitalizmə keçmək mümkün olmazdı. Marksizm-leninizm baniləri mənəvi birliyi millətin birliyi üçün vacib hesab etsələr də, mədəniyyət və psixologiyanın ziddiyyətini də qeyd edirlər. Onların fikrincə, hər bir milli mədəniyyətdə 2 milli mədəniyyət var: 1) Burjua-mülkədar və klerikal mədəniyyət; 2) Demokratik və sosialist mədəniyyəti bir-birinə qarşı durur. Hər iki mədəniyyət eyni millətin nümayəndələrinin məhsuludur. Bu bir millətin daxilində müxtəlif ictimai siyasi ideologiya və psixologiyaya malik olan 2 millətin mövcud olması deməkdir. Burada «iki millət» ifadəsi əslində «iki sinfin» sinonimii kimi işlədilir ki, bu da marksizmin sinfiliyini bir daha sübut edir. Sovet elmində bu məsələlər 80-ci illərə qədər qadağan edilmişdi. Millət və millətçilik haqqında diskussiyaların gedə biləcəyi leksik meydan ideoloji baxımdan o qədər zəbt və deformasiya edilmişdi ki, milli məsələyə aid olan məqalələrin hətta rus dilinə tərcüməsi belə çətin idi. Vaxtilə bu cür zəbt və deformasiyanın mexanizmi M. Epşteyn tərəfindən təsvir olunmuşdur. O bunu eyni bir hadisəni ifadə edən, lakin ayrılmaz antonim(bir-birinin əksi olan sözlər) dəyər çalarına malik olan cüt anlayışların yaradılması ilə izah edirdi(məsələn, sülhsevərlik-barışdırıcılıq). Bu sahədə dilin indoktrinalaşması nəticəsində müxaliflik cəlb etmək hesabına

dəyər elementini zorla qəbul etdirən möhkəm konstruksiya yarandı.

Millət və millətçilik anlayışları dərin tarixi köklərə malik olsalar da, onlarla bağlı konkret formalaşmış bir fikir yoxdur. Ümumiyyətlə, politologiyada elə anlayışlar var ki, bu günə qədər onların dəqiq tərifini vermək mümkün olmamışdır. Bu anlayışlar mübahisə doğurmuş və mübahisə doğurmaqda davam edir. Məhz, bu cür problem doğuran anlayışlar siyasi bilik və siyasi praktika üçün təməl rolu oynayır. Bu anlayışlar haqqında bütün siyasi ideologiyaların nümayəndələri disskusiya aparırlar. Kamusella millətçiliyi digər ideologiyalarla münasibətdə öyrənərək qeyd edir ki, millətçilik öz təsirini ideologiyalarla birlikdə və onların vasitəsilə həyata keçirir. Onun fikrincə, millətçiliyi ideologiyalara aid etmək mümkün deyil, beləki, siyasi spektrin müxtəlif tərəfində olan nümayəndələr - sollardan tutmuş mərkəzçi və sağlara qədər - millətçilik doktrinalarını qəbul edir. Bizim dövrdə millətçiliyin öz yerini ideologiyalar münaqişəsinə verməsini düşünmək illyuziya olardı. Kamusella öz fikirlərini təsdiq etməkdən ötrü aşağıdakı arayışı tərtib etmişdir:

«İngilis millətini və milli dövlətini mühafizəkarlar, royalistlər və liberallar yaratdılar. İnqilabçı, respublikaçı və demokratlar Fransada eyni şeyə nail oldular. İqtisadi inteqrasiya tərəfdarları və təcridçilər alman milli dövlətinə gedən yolun əsasını qoyublar. Meksika millətinin yaradılmasına öz tövhələrini verən Meksika inqilabına antiklerikallar başçılıq edirdilər. Faşistlər böyük alman milli dövlətini yaradaraq, alman millətini III Reyxin çərçivəsində birləşdirə bildilər (1933-45). İrqçilər Cənubi Amerikanı ağ milli dövlətə çevirdilər (1948). İkinci dünya müharibəsindən sonra Qərbi Avropa sosial demokratları və xristian demokratlar sosial dövlət modeli əsasında öz millətlərinin pozulmuş bütövlüyünü bərpa etdilər. Modernistlər türk milli dövlətini (1923), ənənəvi millətçilər şüurlu olaraq İran milli dövlətini yaratdılar (1979).

«Millət» anlayışı və onun formalaşması ilə bağlı olan məsələlər də bu qəbildəndir. «Millət» anlayışının 300-dən çox tərifinin olması bir daha sübut edir ki, «millətşünaslıq»da

güclü terminoloji anarxiya hökm sürməkdədir. Bu təriflərin hər birində millət onu təşkil edən komponentlərdən birinə üstünlük verməklə müəyyən olunur. Bu isə millətin müəyyən olunmasında məhdud cəhətləri ortaya çıxarır. Millət dövlət, dil, ərazi, din, psixologiya, iqtisadi birlik, mədəniyyət ümiliyi və s. əlamətlər əsasında müəyyən olunur. Urs Altermatt qeyd edirdi ki, millət və millətçilik məsələlərinin müzakirəsi zamanı «anlayışlar tiraniyası»ndan qorunmaq lazımdır... Bu məsələlərin hər hansı bir aparıcı əlamət əsasında təhlili istər-istəməz həmin əlamətin dominantlığına səbəb olur.

Millətin müəyyənləşdirilməsi ilə əlaqədar problemlər mənə bir rəvayəti xatırlatdı. Bu rəvayətə görə, bir gün korlar şəhərinə fil gətirirlər. Hər bir insana bu heyvana toxunaraq onun nə olduğunu müəyyən etməklərini istəyirlər. Bir nəfər filin xortumuna toxunaraq deyir ki, bu dirəkdir, digəri toxunaraq deyir ki, bu borudur. Əslində hər bir kor özünə görə, düz fikirdədir, bəs həqiqət haradadır?

Məhz, millət məsələsini araşdıran hər bir tədqiqatçı onu ərazi, dil, din, iqtisadi birlik və əlamət əsasında təyin etməklə özünə görə haqlıdır. Lakin milləti təşkil edən bu əlamətlərin zaman keçdikcə müəyyən dəyişikliklərə uğraması bu təriflərin hər birində məhdud cəhətləri ortaya qoyur.

Bəlkə də bu problemin səbəblərindən biri eyni bir obyektiv prosesi və ya hadisənin müxtəlif üsul və ya əlamətlər əsasında təhlilinin bir-birindən kəskin fərqlənən baxışlar sisteminin yaradılmasına gətirib çıxarması ilə əlaqədardır.

Bunun sübutu kimi daşyonanlar haqqında məşhur kinayəli əhvalatı nümunə çəkmək olar: Bir daşyonandan nə etdiyini soruşurlar, - arabayla daş daşıyıram, - deyir. O birindən soruşduqda, - Şart kilsəsini tikirik- cavabını verir.

Bir sıra tədqiqatçılar millət və millətçilik problemlərinin keçən əsrdə qaldığını, liberal demokratik ideologiyanın digər ideologiyalara, o cümlədən millətçiliyə qalib gəldiyini, XXI əsri milli dövlətlərin bir sıra funksiyalarını transmilli kompaniyalara verməklə sıradan çıxması və qloballaşma əsri

adlandırırlar. Bu fikirlərdə müəyyən qədər həqiqət olsa da, lakin mövcud reallıq tam onların dedikləri kimi deyildir. U.Altermatt qeyd edir ki, Avropa ölkələri texniki və iqtisadi baxımdan nə qədər çox bərabərdirlərsə, bir çox insanlar öz mədəni eynilikləri üçün bir o qədər güclü təhlükə hiss edir və hər hansı bir şəkildə bir-birindən fərqlənməyə ehtiyac hiss edirlər. Avropalılar təsərrüfatın istehlakı və idarə edilməsində bir-birilərinə daha çox bənzədikləri bir zamanda, mədəniyyət səviyyəsində qloballaşmaya qarşı qiyam qaldırırlar.

Hətta BMT-nin keçmiş baş katibi Kofri Anand özünün «bu gün rastlaşdığımız bir çox problemlər ayrı-ayrı dövlətlər tərəfindən həll edilə bilməz» fikrinə aydınlıq gətirərək yazır: «Bu dünya hökümətinin yaradılması və milli dövlətlərin zəiflədilməsi demək deyil. Əksinə, dövləti möhkəmləndirmək lazımdır. Onlarsa ümumi qaydalara və dəyərlərə əsaslanan ümum institutlar çərçivəsində qarşılıqlı fəaliyyət göstərərək bir-birindən güc alacaqlar».

Millət və millətçilik ideyası, onlarla bağlı olan məsələlər yarandığı dövrdən bu günə qədər öz aktuallığını saxlamaqdadır. Q.Ayzeksin fikrincə, «millət, milliyyət, millətçilik problemləri dünya siyasi landşaftında dominantlıq edən faktordur. Bu problemlər hər bir insanın həyatına təsir göstərir... baş verən proseslərdə qrup şüurunun bütün sferalarını yenidən təşkil edir».

Əgər 1978-ci ildə A.Vinkler əsaslı olaraq millətçilik probleminə ictimai elmlər tərəfindən lazımi diqqət yetirilməməsindən gileylənirdisə, artıq 15 il sonra K.Verderi haqlı olaraq qeyd edirdi: «1980-1990 - cı illər ərzində millət və millətçilik konsepsiyaları ətrafında qurulan elm sənayesi o qədər geniş və nizamlı olmuşdur ki, bu tədqiqat sahəsini digərləri ilə müqayisədə prioritet saymaq olar». Bu fikirlər millət və millətçilik probleminin həm elmi nəzəri, həm də elmi praktiki dominantlıuğınının əyani sübutudur. Bu dominantlığı sadə nümunələrlə də sübut etmək olar. Məsələn, bugünki dünyanı siyasi münasibətlər baxımından Milli

dövlətlərdən kənar təsəvvür etmək mümkün deyil, cəmiyyət dedikdə, hər hansı bir dövlətin vətəndaşlarının məcmusu nəzərdə tutulur, siyasi legitimliyin mənbəyi ümummilli səsvermədir, BMT bir nömrəli ümumdünya təşkilatıdır və s.
Fikirlərimin daha da əsaslı olmasından ötrü dünyanın etnik xəritəsinə və milli münaqişələrin statistikasına nəzər salmaq istərdim.
Müasir dünyada dövlətlərin çox hissəsi əhalinin tərkibinə görə çox etnosludur. Əgər etnik bölgünün əlamətlərindən biri olan dili əsas kimi götürsək, onda hər bir Avropa ölkəsinin payına təxminən 9,5 etnik dil qrupu düşür. Latın Amerikası və Karib ölkələri üzrə isə bu rəqəm 21 təşkil edir.
Etnik tərkibinə görə, daha rəngarəng olan dövlətlər Afrika, Asiya və Sakit okean regionunda yerləşir. Bu region dövlətlərinin hər birində orta hesabla təqribən 50 və ya daha çox etnik qrup yaşayır. Bir sıra ölkələrdə isə bu qrupların sayı yüzlərlə ölçülür. Məsələn, Hindistanda 407, Nigeriyada 470, İndoneziyada 712, Papua-Yeni Qvineyada 817 və s.
Ölkələrin çoxunda kəmiyyət etibarilə bir qrup dominyonluq edir. Etnik baxımdan rəngarənglik təşkil edən Asiyada 46 dövlətdən 34-də bir etnik qrup əhalinin yarısından çoxunu təşkil edir. Afrikada bir sıra ada dövlətləri istisna olunmaqla 34 dövlətdən 12-də bir qrup dominantlığ edir.
Ümumiyyətlə, dünyanın 12 ölkəsində əhalinin 90%-dən çoxunu bir etnos təşkil edir. İngilis sosioloqu E.Luardın məlumatına görə, 1400-cü ildən müasir dövrümüzədək keçən müddət ərzində dünyada baş verən silahlı münaqişələrin yarısı dövlətlər arasında baş vermişdir. İkinci dünya müharibəsindən sonra keçən dörd onillik ərzində baş verən 127 əsas müharibədən yalnız 37-si beynəlxalq kateqoriyaya məxsusdur. Rusiya Federasiyası XİN-nin Diplomatiya Akademiyasının məlumatına görə, 1945-1989-cu illər arasındakı dövrdə baş vermiş beynəlxalq silahlı münaqişələrin xüsusi çəkisi azdır: 147 böyük silahlı münaqişədən yalnız 23-ü dövlətlərarası xarakter daşımışdır.

Qalanları isə dövlətdaxili məzmuna malik olmuşdur. Siyasi-statistik araşdırmaların nəticələri bir daha göstərir ki, 1970-80-ci illərin hüdudlarında dünya ölkələrinin demək olar ki, yarısı etnoslararası siyasi mübarizə ilə rastlaşmışdır. 1980-ci illərin ortalarında baş vermiş 120 silahlı münaqişədən 98-i etnik xarakter daşımışdır. 1988-ci ildə baş verən 111 silahlı münaqişədən 67-i daxili xarakter daşımışdır. Bu daxili münaqişələrdən 36-ı dövlət quruculuğu ilə əlaqədar müharibələr olmuşdur (yəni, ayrı-ayrı etnik icma və ya region üçün muxtariyyət tələb edilmişdir). 1993-cü ildə dünyanın 28 zonasında 34 böyük silahlı münaqişə qeydə alınmışdır. Onların hamısı dövlətdaxili xarakter daşımışdır. Həmçinin, 19 münaqişə ərazi problemləri və muxtariyyət və ya müstəqillik tələblərindən doğmuşdur. Oslodakı Dünya İnstitutunun direktoru Den Smitin hesablamalarına görə, 1990-99-cu illər arasındakı dövr ərzində dünyada 118 silahlı münaqişə qeydə alınmışdır ki, bunlardan yalnız 10-u dövlətlərarası müharibə xarakteri daşımışdır. Qalanları isə daxili siyasi müharibənin bu və ya digər formalarında baş vermişdir.

Millətçilik 1920-ci illərdən başlayaraq nəzəriyyənin predmetinə çevrilmişdir. Amerika tarixçiləri H. Kon və K. Hayes bu sahənin ilk pionerləri sayılırlar. 1920 - 1960- cı illər arasındakı dövrü çox vaxt tarixi millətçilik dövrü adlandırırlar. Dövrün bu cür adlandırılması həmin dövrdə nəzəri millətçiliklə daha çox tarixçilərin məşğul olması ilə əlaqədardır. Tarixi millətçilik 1960- cı illərə qədər öz aktuallığını saxladı. Bura amerikan tarixçiləri ilə yanaşı T. Şider və O. Lemberq kimi Avropa tarixçilərini, əsərləri anqlo-amerikan millətçiliyinə təsir edən çex tarixçisi M. Qroxu aid etmək olar.

1950- ci illər millətçiliyin öyrənilməsində tarixçilərin inhisarı sosioloq və politoloq K. Doyç tərəfindən pozuldu. Əvvəllər kibernetika ilə maraqlanan Doyç millətçiliyin araşdırılmasına universal «kommunikasiya nəzəriyyəsi» ni daxil etməyə cəhd göstərirdi. Bu çox da uğurlu alınmadı. Doyçun millətçilik

haqqında əsərləri onun siyasi idarəetmə nəzəriyyəsi haqqında əsərindən fərqli olaraq beynəlxalq elmi nəzəriyyədə özünə möhkəm yer tuta bilmədi. 1964- cü ildə E. Qellnerin nəşr olunan proqram məqaləsi həmin dövrdə beynəlxalq elm ictimaiyyəti tərəfindən xüsusi olararaq vurğulanmadı.

1983 - cü il millətçiliyin öyrənilməsi sahəsində yeni era sayılır. Bu vaxt eyni zamanda E. Qellnerin «Millət və millətçilik», B. Andersonun «Təsəvvür edilən həmbirlik», E. Hobsbaum və T. Reyncerin rəhbərliyi altında «Ənənənin icadı» adlı kitabları işıq üzü gördü. Bu tədbirlər millətçilik sahəsində araşdırmaları radikal şəkildə dəyişdirdi. Bu araşdırmalarla məşğul olan R. Brubeykeri, E. Balibarı, H. Bhabhı, İ.Vallerstaynı, K.Verderi, F.Ceymsi, M.Mannı göstərmək olar.

Onu da qeyd etmək lazımdır ki, bu məsələlərin fəallığı şəraitdən asılı olaraq tsiklik şəkildə dəyişir. Yəni şəraitdən asılı olaraq milli məsələnin fəallığının aşağı düşməsi onun tamamilə yox olması demək deyildir. O, sanki sönmüş vulkanı xatırladır və hər an aktivləşə bilər. Hətta dünyanın inkişaf etmiş demokratik dövlətləri belə bir problemlərdən sığortalanmayıb.

Məsələn, millətçilik problemləri insan hüquqlarının müdafiəsi sahəsində lider ölkələrdən birincisi olan Niderlanddan da yan keçməmişdir. Bu ölkənin parlamenti holland təbəəliyi olmayan 26 min xaricinin 3 il müddətində ölkədən çıxarılması barədə qərar qəbul etmişdir. Bu qərarın qəbulu qısa müddət ərzində 400 min mühacirin Niderlandda yerləşməsi ilə əlaqələndirilir. Bundan əlavə, niderlandlı gənclər arasında etnik dözümlülük və dözümsüzlük haqqında araşdırmalar aparan L.Haqendornun nəticələrindən aydın olur ki, niderlandlı gənclər keçmiş müstəmləkəsi olmuş surinamlılara, ölkəyə fəhləlikdən ötrü gəlmiş türk və mərakeşlilərə daha az dözümlülük göstərirlər. Bu da milli iyerarxiyanın və milli ayrı seçkiliyin bir nümunəsidir.

Hətta bu problem dünyanın bir nömrəli demokratik ölkəsi sayılan Amerika Birləşmiş Ştatlarında da öz aktuallığını göstərməkdədir. Xüsusən də, 11 sentyabr terror hadisələrindən sonra amerikan milli eyniliyi daha çox müzakirə olunan məsələlərdəndir. Amerikanların bir çoxu 11 sentyabr hadisəsini Amerikanın milli qüruruna edilən təcavüz, milli faciə və milli məğlübiyyət günü kimi qiymətləndirirlər. Bu hadisədən sonra onlar özlərinə «mən kiməm» sualını verərək milli eynilik və milli özünüdərk məsələlərini yenidən gündəmə gətirdilər. S. Hatinqton yazır ki, sağlam millətçilik ayırıcı çoxmədəniyyətliliyin, yaddançəkingən təcridçiliyin və universalizmin alternatividir. Bu elə bir bünövrədir ki, onun əsasında konservatorlar Amerika maraqlarını irəlilətmək və Amerikada Milli vəhdətə nail olmaq üçün birləşə bilərlər. Amerikada millətçilik» və «patriotizm» anlayışlarının fərqli və ümumi cəhətlərinin müəyyənləşdirilməsi mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Vətənpərvərlik haqqında A. de-Tokvillin fikirləri diqqəti cəlb edir. Fransız politoloqu vətənpərvərliyi 2 hissəyə - instiktiv və şüurlu vətənpərvərliyə ayrır. O yazırdı: «Dünyada dərkedilməz, təmənnasız və sezilməz duyğulardan yoğrulmuş vətən sevgisi var. Bu elə bir sevgidir ki, insan qəlbini onun doğulduğu yerə əbədi bağlayır. Bu instiktiv məhəbbət üstəlik qədim adətlərə sədaqət, əcdadlara ehtiram, keçmiş haqda xatirələrlə qidalanıb güclənir və insanlar öz ölkələrini ata evi kimi sevməyə başlayır... Hər bir dərk edilməz duyğu kimi bu vətən sevgisi də insanı böyük, lakin qisamüddətli işlərə ruhlandırır. Bu duyğu dövləti təhlükə anında xilas edir, lakin dinc bir zamanda onu taleyin ümidinə, özbaşına buraxır. Bu instiktiv vətən sevgisi o vaxt hökm sürür ki, adətlər sadə, etiqad isə möhkəmdir, ictimai qaydalara şəksiz əməl olunur və onların ədalətliliyinə heç kəs şübhə etmir. Ayrı cür, daha rasional vətənsevgisi də var. Ola bilsin o, bu qədər pak və çılğın deyil, lakin daha səmərəli və sabitdir. Bu məhəbbət maarif sayəsində doğulur, qanunların köməyilə inkişaf edir, hüquqlardan bəhrələndikcə, böyüyür və nəhayət, insanın şəxsi mənafeləri ilə qovuşur». Ş.de Qollun

fikrincə, öz xalqına məhəbbət ön planda olanda vətənpərvərlikdən danışmaq olar, millətçilik isə öz xalqından olmayanlara qarşı nifrət formalaşdırır.

Ümumiyyətlə, Amerikada bu anlayışlara müxtəlif münasibət mövcud olmuşdur. Məsələn, bir sıra müəlliflərin fikrincə, bu gün amerikanlar özlərini daha çox «patriot» adlandırırlar. Lakin bu o demək deyildir ki, amerikanlar «millətçilik» anlayışını qəbul etmirlər. Nümunə üçün göstərəmk olar ki, XX əsrin əvvəllərində «millətçilik» Teodor Ruzvelt (yeni millətçilik kopsepsiyası) və digər amerikanların mənəvi cəhdəlrini, daxili aləmlərini xarakterizə edən müsbət anlayış kimi geniş şəkildə istifadə olunurdu. Bundan əlavə, 1950-ci illərdə H.Konun amerikan millətçiliyi haqqında yazılmış kitabından bəlli olur ki, keçmişdə Amerikanın mütərəqqi xadimləri çəkinmədən və utanmadan özlərini «millətçi» adlandırmışlar.

Amerikanların özlərini son vaxtlar daha çox «patriot» adlandırmalarının səbəbləri «Millətçilik» anlayışının neqativ əhəmiyyət (müəyyən zaman kəsiyində) kəsb etməsi ilə əlaqələndirirlər. Məsələn, birincisi, XX əsrin 30-40-cı illərində «millətçilik» anlayışının faşizmlə əlaqələndirilməsi. Mussolinin faşizm konsepsiyasının əsas prinsiplərini əməkdaşlıq, millətçilik və güclü hakimiyyət təşkil edirdi. Mussolini millətçiliyi «müqəddəs eqoizm» adlandırırdı. İkincisi, soyuq müharibə başa çatdıqdan sonra Balkanlarda və Qafqazda başlamış, hal-hazırda davam edən milli münaqişələrlə əlaqələndirilməsi.

Bunlara baxmayaraq, bu günün özündə də «millətçilik» anlayışına əhəmiyyət və üstünlük verən amerikanların sayı kifayət qədərdir. Onlardan biri İrvinq Kristoldur. O, konservativ yönümlü məşhur publisist, ideyaları C.Buş (oğul) administrasiyasının xarici siyasətinə əhəmiyyətli dərəcədə təsir edən neokonservatizm hərəkatının «xaç atası» hesab edilir. İ.Kristol hesab edir ki, neokonservatizm milliyyətçilikdir və onun tərəfdarları millətçi xarici siyasət həyata keçirməlidir. Onun belə bir epiqrafı Amerikada çox məşhurdur: «Patriotizm vətənin keçmişilə bağlılıqlar, millətçilik isə onun gələcəkdə böyüklüyünə

olan inamdan doğur (yaranır)». İrvinq Kristol qeyd edir ki, amerikan xarici siyasətinin məqsədləri dar məna kəsb edən, həddən artıq hərfi məna daşıyan «milli təhlükəsizlik»dən əhəmiyyətli dərəcədə miqyaslı olmalıdır. Burada söhbət millətin yüksək təyinat hissi ilə müəyyən edilən fövqəldövlətin (ABŞ) milli maraqlarından gedir.

Digər tədqiqatçı Kennat Minouq patriotizmlə millətçiliyin arasındakı klassik məhdudiyyətləri formulə edərək yazır: «Patriotizm mahiyyət etibarilə konservativdir. O, vətəni olduğu kimi müdafiə etmək cəhdini ifadə etdiyi halda, millətçilik öz ölkəmiz barədə ideal, realizə olunmamış təsəvvürlərə sadiqlikdir (bağlılıqdır). Bu təsəvvürlərin bir hissəsi bəşəriyyətə münasibətdə millətin böyük miqyaslı missiyasına inamla əlaqədardır.

Amerikanın ən nüfuzlu prezidentlərindən biri olan F.Ruzvelt «amerikanizm» anlayışını işlədirdi. Onun fikrincə, amerikanizm - ağıl və ürək məsələsidir, onun irqi və yaxud etnik mənşəyə heç bir aidiyyatı olmamışdır. Yaxşı amerikalı - ölkəsinə sadiq olan amerikalıdır. Onun kredosu - azadlıq və demokratiyadır.

Zənnimizcə, göstərilən nümunələr bu mövzunun aktuallığını bir daha sübuta yetirdi. Onu da qeyd etmək lazımdır ki, bu problemlərin süni şəkildə ört-basdır edilməsi onun daha da siyasiləşməsinə səbəb olur ki, bu da millət və millətçiliyi qan tökməkdə ən asan silahlardan birinə çevirir. Belə olduqda isə onun doğurduğu faciələri hiss etməmək mümkün deyil.

Müsəlman Şərqində, o cümlədən Azərbaycanda millətin formalaşması prosesi bir sıra sosial-iqtisadi, tarixi və siyasi səbəblərə görə Avropa ölkələrindən geridə qalırdı. XIX əsrin əvvəllərində Şərq ölkələri faktiki olaraq Qərbin milli dövlətlərinin təsir dairəsində idi. Ona görə də, Şərqdə milli hərəkat əsasən Avropa dövlətlərinin işğalçılıq siyasətinə qarşı müdafiə reaksiyası kimi formalaşmağa başlamışdı. Qeyd etmək lazımdır ki, millətin formalaşması obyektiv tarixi prosesdir. Bu prosesi ləngitmək olar, lakin onun qarşısını almaq olmaz. Bütün maneələrə baxmayaraq, bu prosesin qarşısını almaq mümkün olmadı. Türk milli azadlıq hərəkatının Rusiyadakı görkəmli

nümayəndəsi Yusif Akçura «Türk fikri, türk hərəkatı, türk yürdü» əsərində haqlı olaraq yazırdı: «Millət» anlayışı Avropada yaransa da, onu avropalılardan ilk dəfə və yüksək səviyyədə türk tayfaları əldə etmişlər. Ona görə ki, Avropa ilə, xüsusən onlar sıx əlaqə və qarşılıqlı münasibətlərdə olmuşlar. Bu bir çox türk tayfalarına - Osmanlı adlandırılan Qərb türklərinə, Krım türklərinə, Volqanın sahilində yerləşən Şimal türklərinə, həmçinin, Qafqazdakı azəri türklərinə də aiddir. Beləliklə, biz XIX əsrin axırlarında bu türk qruplarında milli təfəkkürün meydana gəlməsi və yayılmasının şahidi oluruq».

Şərqin, o cümlədən Azərbaycanın bu proseslərdə Avropadan geri qalmasının bir sıra tarixi kökləri var. Bu səbəbləri araşdırmadan Şərqdə millətin formalaşması prosesini təhlil etmək müəyyən çətinliklər yaradır. Ona görə də, ilk öncə Şərqin Qərbi Avropadan geri qalmasının tarixi köklərinə diqqət yetirək.

Ənənəvi (Orta əsr) dövlətlər bir-birindən kəskin şəkildə fərqlənən etnik icmaları çox asanlıqla özündə birləşdirə bilirdi. Bu zaman dövlət qeyri-etnik birləşdiricilərə əsaslanaraq özü üçün yerli elitaları seçirdi. Ayrı-ayrı regionların qapalılığı və güclü fenomen olan milli şüurun mövcud olmadığı şəraitdə etnik qruplar bir dövlətin ağalığı altında əsrlərlə yaşaya bilərlər. Məsələn, keçmiş Sovetlər İttifaqı buna sübutdur.

Şərqdə isə biz bunun əksini görürük. Orta əsr Şərq dövlətlərinin sərhədləri etnos tərəfindən müəyyənləşdirildi. Bu zaman dövlət Avropada olduğundan fərqli olaraq etnosları çox asanlıqla özündə inteqrasiya edə bilmirdi. Məsələn, Azərbaycan Səfəvi dövlətinin yaranması və Şərqin qüdrətli dövlətinə çevrilməsində aparıcı rol Qızılbaş tayfa əyanlarına məxsus idi. Qızılbaş tayfalarına isə ustaclı, şamlı, rumlu, əfşar, qacar və b. daxil idi. Dövlətin etnoslardan asılılığı onun mərkəzləşməsinə də mane olurdu. Dövlətin mövcudluğu etnosun mövcudluğundan asılı olurdu. Səfəvilər dövlətinin süqutundan sonra feodal pərakəndəliyi, iqtisadi əlaqələrin zəifliyi, natural

təsərrüfatın hökmranlığı Azərbaycanda mərkəzləşmiş dövlət yaratmağa imkan verməmişdir. Azərbaycan müstəqil və yarımmüstəqil xanlıqlara və sultanlara parçalandı. XVIII əsrin sonu və XIX əsrin əvvəllərində xanlıqlar arasında münasibətlərin kəskinləşməsi, bir çox hallarda isə müharibə vəziyyətinə çatdırılması ölkənin sosial-iqtisadi vəziyyətini daha da ağırlaşdırdı. Siyasi cəhətdən hökm sürən qeyri-sabitlik ölkəni işğal etmək istəyən xarici qüvvələr üçün şərait yaratdı. Bu da ölkənin Rusiya və İran tərəfindən işğalı ilə nəticələndi.

Ə.Tağıyev qeyd edir ki, Avropada bir sıra məqamlarda dövlətlər və onların sərhədləri millət yaradan amil rolunda çıxış etmişdir. Dövlət sərhədləri daxilində tarixən müxtəlif xalqlar və etnoslar müəyyən bir millət kimi formalaşmışlar. Məsələn, fransız milləti vahid Fransa dövləti ərazisində yaşayan müxtəlif etnoslardan formalaşmışdı. İngilis milləti anqlo-sakslarla normanların, yutların, britlərin, keltlərin, irland və şotlandların müəyyən hissələrinin bir ölkə daxilində birləşməsi nəticəsində meydana gəlmişdir».

Bu məsələlər Azərbaycan ictimai-siyasi fikrinin böyük mütəfəkkir nümayəndəsi olan Əhməd bəy Ağaoğlu tərəfindən incəliklə araşdırılmışdır. Onun fikrincə, Şərqdə dövlət hökumətlə qarışdırılmışdır. Hər iki məfhum - dövlət və hökumət - eyni mənanı ifadə edir kimi qəbul olunmuş, türklərdə isə bu zehniyyət daha irəli götürülmüşdür. Onlar dövləti yalnız hökumətlə qarışdırmaqla qalmamışlar. Belə ki, təsis etdikləri hökumətləri, dövlətləri müəyyən bir şəxsin, bir ailənin adına əlavə edilərək adlandırmışlar. Ə.Ağaoğlu yazır: «Min ildən bəri müxtəlif türk qəbilələrinin təşkil etdikləri bir çox dövlətlərin hamısı sülalə adlarını daşımışlar. Qəznəvilər, Səlcuqlar, Xarəzmşahlar, Osmanlılar bu xüsusda eyni zehniyyətdə hərəkət etmişlər. (müxtəlif tarixi dövlətlərdə Azərbaycanda mövcud olmuş Sacilər, Salacilər, Rəvvadilər, Şəddadilər, Eldənizlər, Hülakilər, Qaraqoyunlu və Ağqoyunlu, Səfəviləri qeyd etməklə Ə.Ağaoğlunun siyahısını daha da genişləndirmək olar - K.M.). Halbuki bu üç məfhum, yəni hökumət, sülalə və dövlət arasında

həm zahiri, həm də batini, həm maddi və həm də mənəvi çox bariz fərqlər mövcuddur. Şərq bunları qarışdırmış, hər sülaləni ayrı bir dövlət hesab etmiş və yeni gələn özündən əvvəl gələnləri adətən əcnəbi saymış və o sürətlə hərəkət etmişdir».

Ə.Ağaoğlu öz fikirlərinin doğruluğunu əsaslandırmaq üçün müqayisəli təhlildən (komparativistika) istifadə edərək yazır ki, İngiltərə sülaləni dörd kərə dəyişdirmişdi. Son sülalənin zamanında İngiltərə hüdudunu kürreyi-ərzin yeni qütbünə dayadı. Fəqət heç bir zaman, heç bir tarixçi və ya şair İngiltərəni bu sülalələrin adı ilə adlandırmağı xatrinə belə gətirməmişdir. Habelə, Fransa sülaləsini bir neçə kərə dəyişdi. Napoleon bütün Avropanı istila etdi. Fəqət bundan dolayı Fransa nə Napoleon adını aldı, nə də fransız dövlətinin təsisi ona aid edildi. Ə.Ağaoğlunun fikrincə, avropalılar bir dövlətin bir sülalənin adı ilə adlanmasını heç cür zehinlərinə sığışdıra bilmədiklərindən, «Osmanlı» kəlməsinə öyrəşə bilmirlər, daima Türkiyə deyirlər. «Dövlət sülaləsiz yaşaya bilir, necə ki bu gün cahanın çox qismi cümhuriyyət üsulu ilə yaşayır. Hökumətə gəlincə, o zatən mahiyyəti etibarilə dəyişkən bir şeydir və hər başqa bir şəkil ala bilir. Odur ki, bir dövləti bir sülalə və yaxud hökumət adı ilə adlandırmaq qədər qeyri-elmi və əsassız bir hərəkət təsəvvür edilə bilməz. Eyni zamanda bu cür təsəvvür çox xatalı bir zehniyyəti də ifadə edir». Mütəfəkkirin məntiqi sxeminə görə, dövləti sülalə adı ilə adlandırmaq dövləti sülalədən ibarət etməkdən irəli gəlir ki, bu təqdirdə sülalə yıxılanda və yaxud süqut edəndə dövlətin də yıxılması, məhv olması lazım gəlir. Həqiqətdə isə dövləti yaradan, dövlətin bərqərar amili və müəssisəsi məhz millətdir (millətin təşkilinin alman modeli - K.M.). Sülalə yıxılır, ancaq millət yaşayır və daha ləyaqətli və istedadlı rəhbərlərilə dövlətin təməlini təzələndirir, ona daha ziyadə şölə və dəbdəbə verir. Ə.Ağaoğlu bu problemin ziyanlı və qorxulu nəticələri haqqında yazır: «Həqiqət bundan ibarətkən və dövlət özünü qurmuş millətin adını daşıyaraq millətin davamı, mövcudiyyəti ilə özünün də davam və mövcud olmasını dərk etməli olduğu halda, yanlış bir tərəqqi ilə başqa bir ad alaraq

özünü başqa bir şey hesab edir. Bu qəribə hadisənin əməli nəticəsi olmaq üzrə milli tarixin sona yetib qırılmasını, milli vəhdətin pozulmasını, guya yeni təşəkkül etmiş olan dövlətin əski dövlətə nisbətən bir növ yabançı və hətta düşmən qaldığını zikr edə bilərik. Bu qəribə düşüncə tərzinin ən canlı misalını bir tərəfdən İran, digər tərəfdən Osmanlı tarixlərində görürük». Azərbaycanda millət haqqında daha çox yazan M.Ə.Rəsulzadə idi. O, millət anlayışı və onunla bağlı olan komponentləri inandırıcı şəkildə şərh edərək elmi nəzəri sistem yaratmışdı. Onun bu nəzəriyyəsi Şərqi Avropada millətin təşkili nəzəriyyəsinə daha yaxındır. Onun fikrincə, millət dil birliyi, ənənəyi-tarixiyyə və nəhayət, etiqadi-diniyyə birliklərinin məcmuyundan mütəşəkkil bir məhsuldur. («Dirçəliş» Cur, №14, 1914).

M.Ə.Rəsulzadənin millət anlayışına münasibəti Şərqi Avropada millətin təşkili nəzəriyyəsi ilə oxşardır. Lakin 1952-ci ildə Türkiyədə nəşr etdirdiyi «Azərbaycan» curnalındakı məqaləsində onun millət anlayışına münasibəti Qərbi Avropa modelinə daha çox yaxındır. O yazırdı: «Millət anlamını ifadə edən iki söz vardır: milliyyət və millət. Bunlardan birincisi lisani, dini, qövmi, tarixi, coğrafi, iqtisadi və siyasi amillərin təsirilə meydana gələn etnik bir toplumu ifadə edir. İkincisi isə bu topluluqda ümumi bir ifadəyi anladır... O, rüşeymdir, bu cocuqdur, o ağacdır, bu meyvədir, o anadır, bu yovrudur, o milliyyətdir, bu millətdir» (Azərbaycan, 1952, №5). Onun fikrincə, milliyyət etnik anlayış, millət isə siyasi anlamdır. Millətin meydana gəlməsi haqqında M.Ə.Rəsulzadənin fikirləri müəyyən qədər milləti kapitalizmin məhsulu hesab edən marksistlər və yaxud da milləti müasir dövrün məhsulu hesab edən modernistlərlə eynilik təşkil edir: Onun fikrincə, milliyyətin millət halına keçməsi feodal sisteminin dağılması, burjuaziyanın zühuru ilə bağlı olub, ümumi şüur və kollektiv iradnin məhsuludur.

M.Ə.Rəsulzadənin məqaləsində milliyyət anlayışı etnos anlayışı ilə eynilik təşkil edir. Buradan belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, Rəsulzadəyə görə, millət-milliyətin, yəni etnosun yüksək inkişaf

etmiş ali mərhələsidir. M.Ə.Rəsulzadə millətçiliklə bağlı fikirlərini məhz milliyyət və millət anlayışları ilə bağlı şəkildə izah edir. O, milliyyətçiliklə millətçiliyi bir-birindən fərqləndirərək yazırdı: «Avropalıların patriot termini ilə ifadə etdikləri anlam birini millətçi sözü ilə anlatmaq istədiyimiz anlamın eynidir. Avropalıların nasionalizm sözü ilə kəsb etdikləri anlam tamamilə başqa şeydir». Buradan belə bir nəticə çıxarmaq olar ki, Rəsulzadənin milliyyətçilik adı ilə ifadə etdiyi anlayış Avropadakı etnik millətçiliklə eyni məna kəsb edir. O millətçilik anlayışını müsbət bir hadisə kimi qiymətləndirirdi: «Millətçilik fikri ən təbii, ən mədəni və ən irəli bir fikirdir. Həm də insanlıq kültürünün ən təbii və ən normal inkişaf yoludur» (Azərbaycan, 1952, №7).

Çox vaxt deyirlər ki, tarix ondan uzaqlaşdıqca daha aydın görünür. Bu isə hər bir tədqiqatçıya onu daha dəqiq, səhvsiz və obyektiv şəkildə qiymətləndirməkdən ötrü şərait yaradır ki, bu da millətin uğurlu gələcəyinin təməlidir.

Tarix yalnız xronologiya və yaxud zaman demək deyil, o həm də nəsillərin milli yaddaşıdır. Odur ki, zaman müəyyən qədər bizə qarşı çevriləndə tez nəsillərin yaddaşını üz tutmalı oluruq. Bu Şərqə, o cümlədən Azərbaycana xas xüsusiyyətdir. Şərqdə tarixi keçmişə bağlılıq və tarixi varislik millətin təşəkkülü prosesində mühüm rol oynayır. Düzdür, tarixi keçmişə bağlılıq nə qədər müsbət bir tendensiya olsa da, bir o qədər də təhlükəlidir. R. Dekartın təəbirincə desək, «o xalqlar ki, öz tarixi keçmişlərilə öyünməyə başladılar, deməli, artıq onların sonu çatmışdır». N.Şəmsizadə isə bunu obrazlı şəkildə bu cür ifadə edir: « Siz ey bizdən sonra gələnlər! Bilin və agah olun, yalnız keçmişlə yaşamaq aldanışdır, tarix misilsiz sərvətdir, onu dəyişmək və danmaq olmaz. Lakin tarixə aludə olmayın, bu günlə yaşayıb, gələcəyi əldən verməyin. Tarixi gizlətmək üçün yaradılmış qaranlıq meşəyə çevirməyin».

Lakin bütün bunlar o demək deyildir ki, keçmişdən tamamilə imtina etmək lazımdır. Yadda saxlamaq lazımdır ki, keçmişi olmayan millətin gələcəyi də müəmmalı görünür. Keçmişi nəzərə

almadan qurulan gələcək təməlsiz binaya bənzəyir. Sərkərdələrdən biri demişdir ki, keçmiş - tuşlanmış tapança kimidir, istənilən vaxt atıla bilər. Kozma Prutkov isə yazırdı ki, «hazırkı - keçmişin nəticəsidir, buna görə nəzərini keçmişdən ayırma, bununla özünü böyük səhvlərdən qoruya bilərsən». Ona görə də, tarixi keçmişlə varislik əlaqələri emosional deyil, rasional xarakter daşımalıdır. Tarixi keçmişimizə fanatikcəsinə deyil, peşəkar kimi yanaşmalıyıq. Bu isə keçmişə görə gələcəyi görmək deməkdir.

Tədqiqatlar bir daha sübut edir ki, siyasi elmin bu bölməsi çox geniş predmet sahəsinə, çoxtərəfli praktiki və nəzəri bazaya malikdir. Millət və millətçilik məsələlərinin geniş tədqiqat sahəsinə malik olması həm də, onun doğurduğu problemlərin çoxluğundan xəbər verir. Düşünürəm ki, problemlərin çoxluğu və müxtəlifliyi məhz bu məsələlərin aktuallığından və elmi sistemdəki yerindən xəbər verən əsas göstəricilərdən biridir. Bu təbiidir, çünki, istənilən elm sahəsi nə qədər ki, onda yeni problemlər çoxdur - yaşamağa qadirdir. Yeni problemlərin çatışmazlığı elmin o sahəsinin aradan çıxması, yaxud müstəqil-inkişafdan qalması deməkdir.

Məqalədə millət və millətçilik məsələlərinin yığcam şəkildə tədqiqi bu sahədə bir sıra problemlərin olduğunu aşkar etdi ki, nəticə olaraq bunları aşağıdakı kimi ümumiləşdirmək olar:

- İlk növbədə qeyd etmək lazımdır ki, araşdırmalar bu sahədə güclü terminoloji və konseptual «anarxiya» mövcuddur. Bu cür vəziyyətin yaranmasını bir sıra amillərlə izah etmək olar. Bunun səbəblərindən biri kimi millət və millətçilik məsələlərinin yalnız siyasi elm deyil, digər ictimai elm sahəsi tərəfindən də tədqiq olunmasını göstərmək olar. Bunun nəticəsində millət və millətçilik məsələləri ilə bağlı nəzəriyyə və modellərin fəlsəfə, sosiologiya, politologiya, psixologiya və digər ictimai elmlər arasında parçalanması baş verir ki, bu da mövcud anarxiyanın başlıca səbəblərindən biridir.
- Mövcud nəzəriyyələrin öz daxili strukturu və natamamlığından irəli gələn problemlər. Bu sahədə mövcud

olan nəzəriyyələrin çoxu müasir dövrün reallıqlarına uyğun gəlmir və müasir dünyagörüşünün tələblərinə cavab vermir. Belə ki, bir sıra əsassız dəlillər, mübahisəli nəticələr, ikimənalı cavablar və həlli müşkül olan məsələlər üzərində qurulan nəzəriyyələr onların siyasi gerçəklikdə və siyasi praktikada tətbiqi zamanı mürəkkəb vəziyyətin yaranmasına gətirib çıxarır. XX əsrin son onilliyində baş qaldıran «milli renessans» zamanı milli münasibətlər sahəsində hökm sürən gərginlik mövcud nəzəriyyələrin natamamlığının və müasir dövrün tələblərinə cavab verməməsinin əyani sübutu idi.

- «Millət» və «millətçilik» anlayışlarının çoxcəhətliliyindən doğan problemlər. Mövcud anlayışların müxtəlif əhamətlər əsasında tədqiqi həmin əlamətin dominyonluğuna səbəb olur ki, bu da tədqiqatın birtərəfli şəkildə təhlil olunması ilə nəticələnir. Urs Altermattın təbirincə densək, bu zaman tədqiqat sahəsi anlayışlar tiraniyasının hakimiyyəti altına düşür. Ona görə də bu nəzəriyyələr milli münasibətlər sahəsində keçmişdə və müasir dövrdə mövcud olan təzahürləri məcmu halında əhatə edə bilmir. Çoxcəhətli bir məsələ haqqında onun hər hansı bir səciyyəsinə əsasən mühakimə yürütmək çox vaxt əsassız nəticələrin yaranmasına səbəb olur.
- Millət və millətçilik məsələsinə dair nəzəriyyə və modellərin xalis şəkildə tətbiq edilməməsindən irəli gələn problemlər. Bu modellərin çoxu tipik ideal xarakter daşıyır və praktikada konkret olaraq xalis şəkildə tətbiq edilmir. Məsələn, millətin fransız modelinə əsasən bu ölkədə millət vətəndaş həmrəyliyi hesab edilsə də, onun mədəni-tarixi həmbirlik olması haqqında təsəvvürlər də geniş yayılmışdır. Fransız modelinə uyğun ölkələrdə millətin vətəndaş anlayışı ilə yanaşı etnik mənası da hallandırılır. Bu modellərin Şərq və Qərb bölgüsü də nisbi xarakter daşıyır.
- Millət və millətçilik məsələlərinin inkarı və ona qarşı aparılan mübarizədən irəli gələn problemlər. Bu məsələlər XX əsrin sonlarından başlayaran daha mütəşəkkil xarakter

almağa başladı. Düzdür, mövcud şəraitdə qloballaşmanın əsas hərəkətverici qüvvəyə çevrildiyini inkar etmək mümkün olmadığı kimi, liberal demokratiyanın yeganə qalib ideologiya olduğunu bir mənalı şəkildə qəbul etmək mümkün deyil. Buna misal olaraq son 20 ildə Qərbdə yaranan liberal millətçilik nəzəriyyələrini göstərmək olar.

Araşdırmalar bunu deməyə əsas verir ki, millət və millətçilik məsələlərini tarixin arxivinə vermək hələ tezdir. Bunu aşağıdakı dəlillərlə əsaslandırmaq olar:

- XX əsrin sonlarında dünyada liberal deomkratiyanın şəksiz lider olduğunu söyləsələr də, XXI əsrin əvvəllərində bu fikirlər bir qədər zəiflədi. Bu isə o deməkdir ki, liberal demokratiya Fukuyamanın dediyi kimi yeganə idarəedici ideologiya deyil, millətçilik onun alternatividir. Millətçilik müxtəlif formalarda - sol radikalizm, dini təməlçilik, çoxmədəniyətlilik, antiqlobalizm və s. şəkildə beynəlxalq münasibətlərə öz təsirini göstərir. XX əsrin sonundan başlayaraq «liberal millətçilik» nəzəriyyələrinin yaranması millət və millətçilik haqqında hələ uzun müddət danışılacağından xəbər verir.
- Bu məsələlər qeyri adi təsiredici gücə malikdir ki, bu da apatiya vəziyyətində olan cəmiyyəti daxili və xarici problemlərin həllinə səfərbər edir. Millət və millətçilik hələ də cəmiyyətin ehtiyacı olduğu səfərbərlik funksiyasını inamla yerinə yetirir və bu məsələdə onun alternativi yoxdur. Bu zaman millət fərdlərin üzvlüyünün prinsipial olaraq vacib olduğu kollektiv cism kimi təsəvvür edilir. Millətçilik və həmrəyliyə əsaslanaraq insanlar arasında olan fərqləri unudaraq birgə fəaliyyət göstərməyə yönəlir.
- Millətçilik və demokratiya anlayışları bir-birinə nə qədər zidd olsalar da, onların arasında qırılmaz vəhdət mövcuddur. Millətçilik demokratik inkişafın şərtləndirici amillərindən biri kimi çıxış edə bilər. E.Yanın təbirincə desək, millətçilik və demokratiya xalq suverenliyinin qanuni övladlarıdır, onların arasında keçilməz ziddiyyət yoxdur. Hətta çox vaxt demokratiya millətçilik meyllərinin maskalanmasına şərait yaradır. Bu

çox vaxt özünü liberal demokratiyanın hakim olduğu ölkələrdə biruzə verir. Bu ölkələrdə «millət» və «dövlət» anlayışları sinonim kimi işlədildiyindən milli mraqlar dövlət maraqları kimi ifadə edilir, millətçilik isə dövlət millətçiliyi kimi xarakterizə edilir. Məsələn, amerikan millətçiliyinin dövlət millətçiliyi ilə əlaqələndirilməsi ona demokratiya pərdəsinə bürünməyə şərait yaradır ki, bu da həmin millətçiliyə «xeyirxah missiya» donu geyindirməyə imkan verir. Məhz, bu adla amerikan millətçiliyi dünyanın bütün güşələrinə sərbəst girmək mandatı əldə etmişdir.

Ümumiyyətlə, millət və millətçilik ideyaları bəşər tarixinin yaddaşında həm yaradıcı, həm də dağıdıcı gücə malik bir keyfiyyət kimi yer tutmuşdur. Bu məsələlərin inkar edilməsi, onunla bağlı olan problemlərin süni şəkildə ört-basdır edilməsi bu ideyaların dağıdıcı gücünə təkan verir. Onu nəzarətdə saxlamaq və dağıdıcı gücünün təsirini azaltmaq üçün ən münasib vasitələr onunla idarə etmək, onunla hesablaşmaq, ondan irəli gələn problemlərin dövlət səviyyəsində həllindən keçir.

Bu gün bütün dünyada azərbaycançılığın ən böyük qarantı olan Azərbaycan Respublikasının prezidenti İlham Əliyev cənabları öz nitqlərindən birində belə söyləyirdi: «Azərbaycan bütün xalqların böyük, gözəl ailəsidir. Azərbaycanda heç vaxtı dini, milli, etnik zəmində ayrı-seçkilik olmamışdır və olmayacaqdır. Bu Azərbaycan dövlətinin siyasətidir».

Ədəbiyyat:

1. Ağayev İ. «Müasir şəraitdə Azərbaycanda milli-etnik proseslər» Bakı 2006.
2. Cəfərov N. «Milli ictimai fikir tariximizdən» (1914 – 1917 fevral) Azərnəşr, Bakı, 1993.
3. Hüseynov Ş. «Əhmədbəy Ağaoğlunun dünyagörüşü».

Bakı, Azərnəşr, 1998.
4. Mirzəzadə A. «İxtisasa giriş» Bakı, Elm, 1990.
5. «Müasir qlobal siyasi proseslər və milli dövlət ideyası». AMEA Fəlsəfə və Siyasi-Hüquqi Tədqiqatlar İnstitutu. Bakı: «Səda», 2006.
6. Rəsulzadə M.Ə. «Panturanizm haqqında». «Azərbaycan», №6, 1991.
7. Qurbanov Ş. «Cəmaləddin Əfqani və Türk dünyası». Bakı, Elm, 1997.
8. Şəmsizadə N. «Azərbaycançılıq». Bakı: Nurlan, 2006.
9.Кольев А. «Нация и государство». М, 2005.
10. Ливен А. «Анатомия американского национализ ма». «Pro et Contra», №3, т.8, 2004.
11. Малахов В.С. «Национализм как политическая идеология». Москва, 2005.
12. Миллер А.И. «Национализм как теоретическая проблема». (Ориентация в новой исследователъ ской парадигме) «Свободная мыслъ», 2007, № 1.
13. Альтерматт У. «Этнонационализм в Европе». М.,ПГГУ, 2000.

Али АБАСОВ, Валентина МИРЗАЕВА

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ

Заявленная в названии представленного вниманию читателей сборника статей тема призвана ответить на один весьма актуальный вопрос: достигла ли философия в Азербайджане, как наша страна в целом, своей независимости от наследия прошлого или же она все еще переживает переходный период?

Проблема соотнесения развития современной философии с нуждами независимого Азербайджана является хорошим поводом для подведения итогов и определения перспектив развития одного из наиболее древних направлений познания человеком мира. Сегодня, как никогда раньше в истории человеческого общества, эти итоги и перспективы находятся в острейшем противоречии друг с другом. Кризисный характер этого противоречия определяется тем, что для дальнейшего развития философии необходимо отказаться от некоторых принципиальных положений, составляющих ее фундамент на протяжении ряда веков. Речь в данном случае не идет об отказе от вульгарного детерминизма и принципов жесткого рационализма, преодоленных в контексте постклассической философской рефлексии. Человеческое познание столкнулось с качественно новыми закономерностями мира, которые не могут получить своего объяснения в тесных рамках традиционной философии.

Внимательный анализ социокультурных процессов последних 30-40 лет показывает, что в культуре и в мировоззрении происходят медленные, но вполне заметные изменения, которые призваны трансформировать сложившиеся в первой половине прошлого века ценности и методы познания человечества. Характерно, что кризис совпал по времени с активизацией различных социально-политических движений, носящих характер протеста против устоявшихся общественных

норм и формируемых на новых более неформальных принципах демократии.

Одновременно с этими общественными процессами наметился кризис научного мировоззрения, вызвавший появление нового естественнонаучного направления – синергетики - теории самоорганизующихся систем, идеи которой, однако, были быстро перенесены в сферу анализа социальных явлений. Сегодня синергетические модели социокультурных и политических процессов играют важную роль в преодолении догматического детерминистского мышления. Последнее стало возможным благодаря вводимой синергетикой в научный оборот концепции бифуркации, открывающей простор парадигмам индетерминизма в познании, моделям «открытого» будущего в социальных науках. В целом же синергетика, как интегративное направление, нанесла мощный удар по мировоззрению, разделяющему непреодолимой стеной неорганические и органические системы, жизнь от «мертвой» природы.

Если сделать "срез" по различным пластам современной жизни, то окажется, что на сегодняшний день источник глубокого цивилизационного кризиса следует искать в неадекватном "интеллектуальном обеспечении" всех сфер деятельности человека. Современные научные и гуманитарные концепции, не поспевая за динамикой реальной жизни, безнадежно устарели, перестали соответствовать вызовам сегодняшнего дня.

Кризисные периоды неоднократно возникали и в прошлом, однако масштаб нынешнего критического положения, охватившего все сферы жизни общества, в том числе и науку, свидетельствует о том, что ситуация имеет принципиально новый характер, а ее преодоление возможно лишь на пути кардинальной ломки сложившихся стереотипов мышления, поведения, мировосприятия. Без переосмысления фундаментальных ценностей и четкого определения главных приори-

тетов невозможно преодолеть царящий мировоззренческий кризис, определить вектор дальнейшего развития.

Научная традиция, в завершенном виде возобладавшая на Западе, и сегодня остается образцом единственного, унифицированного, объективного способа познания реальности. С начала 20 века это научное мировоззрение приобрело доминирующее значение; сначала робко, а затем все более настойчиво наука стала диктовать всем остальным формам человеческого познания свое видение мира. Как и любая глобальная парадигма, научная традиция не просто заполнила собой сферу познания, но и превратилась в господствующую силу своего времени. С ней стали сверяться социальные, политические, экономические и духовные поиски эпохи, под ее знаком развивалась и продолжает развиваться современная цивилизация, превратив основные принципы науки в базовые понятия своего мировоззрения. Наука в своем развитии пренебрегла слишком многими завоеваниями человеческой культуры, и это рано или поздно должно было сказаться и сказалось на ее поступательном движении.

Кризис охватил именно проповедуемый современной наукой взгляд на мир, развиваемый ею подход к восприятию и интерпретации реальности. Научное мировоззрение, формирующее ядро современной картины мира, значительно обеднило ее, лишило жизненности. Все чаще можно услышать об ущербности современной научной парадигмы как совокупности базовых идей, подходов, ценностных установок, норм и правил, определяющих видение реальности и основные направления научных исследований. Все громче звучат голоса, призывающие к смене этой парадигмы на более адекватную раскрывающейся человеку реальности парадигму. Мир «вдруг» стал неадекватен, «неуловим», закрыт для науки, а потому преодоление кризиса науки вряд ли осуществимо без ревизии ее мировоззренческих и гносеологических завоеваний, на наших глазах застывающих в догмы.

Окинув беглым взором наиболее проявленные тенденции в современной науке, отметим те из них, которые, по нашему мнению, существенно замедляют поступательное движение на пути познания реальности. Многие сегодня сходятся во мнении, что одним из серьезных факторов, провоцирующих кризис науки (соответственно, и мировоззренческий кризис), является чрезмерная дифференцированность научных направлений с подавляющей тенденцией продвижения познания преимущественно «вглубь», но не «вширь». Возникает ситуация, когда "за деревьями леса не видно", чреватая, как известно, весьма серьезными последствиями распада единой картины мира.

В результате все большего дробления научных дисциплин и преобладания узкопрофильных исследований происходит лавинообразное накопление информации внутри каждой из дисциплин, поддисциплин и т.д. при все большем удалении их друг от друга и от общих истоков. Как следствие – утрата цельного видения феноменов, потеря связей между дисциплинами, отсутствие общего языка и методов исследования. Каждый строитель такой «вавилонской башни» науки говорит на своем языке и возводит свой кусочек башни независимо от соседа – какое сооружение они в результате построят – остается только гадать. Общая картина мира приобретает вид "лоскутного одеяла", состоящего из негармонирующих между собой фрагментов, и сама фрагментарность знания, по большому счету, ведет к тотальной потере ориентиров. Мир рассыпается на миллионы осколков и чем дальше, тем эти осколки становятся мельче, и скоро из них уже невозможно будет собрать единое целое – ни в повседневной жизни, ни в науке.

Нельзя обойти вниманием одну из важнейших особенностей нашего времени, затронувшей в той или иной степени каждого жителя Земли. Речь идет об информационном взрыве последних десятилетий, который не только коренным образом изменил и продолжает менять жизнь людей, но посте-

пенно принимает такие масштабы, что, по мнению специалистов, серьезно угрожает психическому здоровью населения планеты. Следует в этой связи заострить внимание на тех аспектах лавинообразного роста информации, которые непосредственно отражаются на формировании нашего мировоззрения и путях развития научного познания.

Захлестнувшие человека информационные потоки сильно напоминают разбушевавшуюся морскую стихию, перед которой он чувствует себя беспомощным. Особенно обострилось это чувство с появлением глобальных компьютерных сетей, причем ощущение это парадоксальным образом уживается с эйфорией по поводу всеобщей доступности любого информационного источника в любой момент времени из любого уголка Земли. Спору нет, окутавшая планету всемирная паутина, обеспечивая быстрый и легкий доступ к информации, оказывает реальную помощь в получении необходимых данных. Но вспомним еще раз о последствиях резкого технологического скачка в условиях отсутствия должных мировоззренческих и этических основ. Здесь положение аналогичное. Сегодня, когда за экраном любого компьютера плещется безбрежный океан информации, в котором недолго и захлебнуться, выясняется, что изменение ментальных параметров не поспевает за столь резкими переменами в информационной ситуации. Это – что касается каждого из нас. Но ведь и наука оказалась неготовой "переварить" растущие, как снежный ком, информационные массивы по самым разным темам. Любопытная ситуация – сегодня легче и быстрее заново открыть какой-либо закон, чем найти о нем уже имеющиеся сведения в безграничном океане информации.

Определяя проблемы современности, выявляя их глубокие внутренние связи, можно обнаружить явную ограниченность сегодняшних научных подходов, неспособных охватить реальность в ее совокупности и взаимосвязи. Именно эта ограниченность в условиях этического вакуума и порождает мировоззренческий и, в конечном итоге, цивилизационный кри-

зис. Именно она мешает построить непротиворечивую модель исследуемого мира.

Между тем уже при первом взгляде на историю и специфику восточной традиции познания бросается в глаза ряд ее принципов, прямо противоположных гносеологии Запада.

Прежде всего, показателен тот факт, что, в отличие от Запада, где зарождавшаяся наука пошла по пути расчленения и разведения психических функций человека в соответствии с принятой абстрактной классификацией и специализацией способностей человека по сферам деятельности, Восток, как правило, всегда рассматривал психические функции человека в их единстве, декларируя их целостность и интегративность в познавательных процессах. Психическая деятельность выступала как сложная, синтетическая система многообразных связей, высвечивающая те проблемы, которые обычно остаются в тени аналитического мышления. Не упуская из виду ни одной из важных психических функций человека, восточная концепция вместе с тем могла, в зависимости от потребностей познания, выдвигать на первый план ту или иную из этих функций. Богатство психологических концепций восточной традиции, описывающих процессы познания человека, наглядно демонстрирует все преимущества этого направления перед западными теоретическими построениями.

В "неформальной логике" древних китайской и индийской культур отсутствуют базисные понятия европейского мышления – «застывшие во времени и пространстве» формально-абстрактные категории, - здесь все основные понятия текучеподвижны, противоречиво-изменчивы и неопределимы с позиций рационального мышления. Речь, видимо, должна идти об «ином» погружении в реальность, о выработке у человека посредством специальной подготовки совершенно иной манеры восприятия и осмысления действительности. В ходе подобной подготовки, во-первых, налаживается взаимодействие и синтетическое единство логического и внелогическо-

го уровней психической деятельности, что существенно расширяет познавательные возможности человека. Во-вторых, мышление, сознание и чувственное восприятие поднимаются на качественно новый уровень своей «разрешающей способности». В-третьих, вне рамок запрограммированного или неявно ожидаемого результата человек освобождается от предписывающей тирании начальных условий и итогов познания, и процесс познания превращается в акт свободного творчества, результаты которого не предвосхищаются и не классифицируются заранее.

Проблема принципиальной дифференциации восточного и западного мышления может интерпретироваться и в свете современных данных о разнонаправленности функций правого и левого полушарий головного мозга, первое из которых в западном подходе оценивается как «немое», а второе – как «окультуренное». Знакомство с литературой в этой области позволяет предположить, что два этих типа культуры, исходя из противоположных представлений о важности и ценности тех или иных концептов познания, ментально по-разному опираются на психическую деятельность противоположных полушарий. В восточной познавательной практике особое место отводится интуитивному способу постижения мира с его специфическим языком передачи полученного опыта, с подвижными терминами-понятиями, способными вместить не только многообразие смыслов, но даже и остающийся за пределами высказанного (прочувствованного) подтекст.

Вторая особенность, напрямую связанная с рассмотренными выше аспектами, – специально выработанный язык передачи знания на Востоке. Отказавшись от аналитического подхода, восточная традиция не стремилась к созданию жесткой схемы устойчивых терминов-понятий (категорий), так как исходила из представления о постоянной изменчивости мира. Вместо этого формировалась система подвижных, полисемантических, амбивалентных образов-понятий, идей-концептов. Подобная образность требовала известной мета-

форичности, притчеобразности, парадоксальности, поэтизации языка передачи знания-информации, что и запечатлелось в многочисленных литературных памятниках культуры Востока. Именно это пугающее рационализм (вспомним, оценку Г. Гегелем восточной «философии») внешнее оформление внутреннего опыта удерживало западных исследователей от серьезного подхода к изучению подлинной структуры восточной мысли посредством анализа текста. Сложившееся к началу 19 века пренебрежительное отношение к интеллектуальной деятельности Востока нашло свое отражение почти во всех философских системах Запада, рассматривавших это направление как предысторическое, полумифическое восприятие мира, сравнимое со сказаниями и легендами дофилософской греческой мысли. С ростом научного интереса к языку описания и особому стилю мышления, присущих народам Востока, этот стереотип начал постепенно пересматриваться; с бурным развитием западной ориенталистики в 20 веке была полностью пересмотрена искусственная концепция периодов умственного развития человечества. Но это был скорее культурологический, нежели гносеологический подход. Активное изучения и вовлечение восточных подходов в сложившуюся западную практику познавательной деятельности стало уделом лишь таких значимых фигур психологии, как К. Юнг, литературы – Г. Гессе и пограничных – М. Элиаде, труды которых стали предметом рефлексии скорее культурологов, чем философов.

Третья особенность представляется наиболее существенной и решающей, поскольку речь здесь идет о самой установке познания. Проблема оппозиции "субъект-объект" решается диаметрально противоположными способами западным и восточным мышлением. Восточная традиция в этой оппозиции главным элементом считает познающего субъекта, его нравственные («когда добрый человек проповедует ложное учение, оно становится истинным») и умственные способности, признает его активную, созидательную роль. Соответ-

ственно, мир может менять свои свойства, характеристики и даже перестраиваться в зависимости от познающего субъекта – мысль, достаточно диковинная для аналитического мышления. (Следует отметить, что мысль эта приобрела новое звучание и смысл в контексте достижений квантовой механики, вскрывающей поразительные с точки зрения классической науки закономерности структурирования и функционирования микромира.) По сути дела, речь идет о двух принципиально различных стилях мышления, двух разных языках описания мира, взаимный перевод с которых невозможен без искажений, поскольку сама "ментальная" структура этих языков ориентирована на передачу различного ощущения мира и места в нем человека. Отсюда и отличные друг от друга представления о мире, возможностях его изучения, разные традиции, закрепленные в культурных феноменах, полярно противоположные установки на познание.

Интерпретируя внутреннюю психическую деятельность человека как единую (да и, пожалуй, единственную) и наиболее продуктивную, восточное мышление базировалось на концепции единства мира без его удвоения, без деления на противоположные и разнофункциональные системы "мир" и "человек". Восточная традиция исходит из тотальной взаимосвязи мира и человека, из "вживленности", "вписанности" человека в мир, приводящей к их качественной идентичности. Благодаря подобной идентичности человек не то чтобы познает, а как бы воспоминает те знания, которые в силу некоторых обстоятельств были им утеряны. Эта концепция слияния, растворения друг в друге мира и человека по-новому ставит вопрос о возможностях познания.

В отличие от западной, в восточной традиции познающий субъект не стремится к выяснению каких-либо твердо однозначных истин; сквозь него проходит поток информации, который не кристаллизуется в заледеневшие формы абсолютной истины. Для познающего субъекта всегда сохраняется вся полнота многозначности и неопределенности мира; соот-

ветственно, он предпочитает не закреплять на вербальном, понятийном уровне свой опыт в силу его перманентной подвижности и изменчивости. Язык, как вторая, приобретенная со временем, а потому искусственная сигнальная система, хотя и может передавать некоторые состояния и переживания, тем не менее, недостаточно пластичен и динамичен для адекватного выражения всех нюансов непосредственного усмотрения и отражения реальности в психике человека. Коренное отличие восточной мыслительной традиции от западной заключается в том, что в первой - познание не преследует конкретной практической цели, «подчеркивая свою незаинтересованность». Или, напротив, можно сказать, что восточная традиция преследует единственно Великую Цель – восстановить утраченное единство психической деятельности с мировым космическим порядком.

Западная традиция жестко интерпретирует познание как субъект-объектные отношения, сознательно и последовательно лишающиеся "субъективности" с целью получения "предельно объективных" знаний. Восточное же мышление, несмотря на кажущееся доминирование субъективного начала, в известном смысле более "объективно", чем западное, поскольку отказывается от целого ряда эгоцентристских заблуждений, социокультурных установок своего времени и локальных ценностно-этических парадигм, которые зачастую являются необходимыми, но исторически исчезающими "строительными лесами", вовсе не обязательными для непосредственного познания.

Если для восточного мышления познание – непрерывный процесс постижения "непрерывного" мира, то для западного, напротив – основными объектами познания выступают дискретные процессы и явления, каждый из которых можно исследовать единично, игнорируя последствия их искусственной изоляции, разрыва многообразия связей, а также возмущающего влияния субъекта. Как видно, восточная и западная

познавательные традиции по многим принципиальным положениям расходятся радикально.

Здесь уместно сделать небольшое отступление от чисто "восточных мотивов" и вернуться ненадолго к упомянутому выше творческому аспекту освоения мира. В условиях тотального социокультурного и цивилизационного кризиса весьма симптоматичным представляется тот факт, что элементы творчества, по большому счету, выхолощены из научных поисков и процесса познания мира в целом, превращая последние в своего рода «апробированную» технологию. За редким исключением, "делание открытий" превратилось в рутинную, чисто техническую процедуру подведения итогов заранее намеченной совокупности действий – будь то аналитические операции или серия практических экспериментов. Отсюда – и весьма скромные масштабы большинства современных открытий, и – что очень важно – отсутствие общей гуманистической направленности научного прогресса. "Божественное вдохновение", испытываемое человеком в момент подлинного творческого акта, сегодня считается излишней роскошью для людей, занимающихся научной деятельностью (сохранился разве что словесный штамп "научное творчество"). В то же время, хорошо известно, что действительно важные научные открытия, предоставляющие возможность осуществить скачок на качественно новый уровень знания, всегда являются результатом творческого вдохновения, что подтверждают зафиксированные самонаблюдения многих известных ученых и изобретателей. Существенно и то, что человек, испытавший подлинную радость творчества от "прикосновения к вечному", одновременно совершенствуется и в нравственном плане, получая и сам становясь источником духовной энергии. Поэтому следует особо подчеркнуть значимость креативной составляющей процесса познания и ту роль, которую играют в восточной традиции творческие элементы, этические и эстетические идеи и представления.

В отличие от сухой рассудочности, жесткого рационализма традиционно царящих в научных кругах Запада, в размышлениях мыслителей Востока, проникнутых силовым полем гуманизма, довлеют элементы эстетического отношения к действительности. Основной источник прекрасного в жизни мыслители Востока видели в универсальной гармонии, создающей всеобщую связь и взаимодействие вещей и явлений. Мы находим множество свидетельств тому, насколько тесно и органично были переплетены, точнее - синтезированы на Востоке научные и художественные способы познания мира. Художественное творчество рассматривалось восточными мыслителями как одна из форм познания человеком объективной реальности, постижения смысла и содержания жизни. Так, аль-Кинди говорил, что хотя виды познания различны по характеру и их целям, они дополняют друг друга и тесно взаимодействуют. Джами и Урмави определяли музыку как науку, а Ибн-Сина относил ее к сфере математики. И - принципиальный момент - восточные мыслители неустанно подчеркивали, что познание доставляет человеку счастье и радость. Фараби, к примеру, говорил, что познающий человек в первую очередь обнаруживает красоту и совершенство в себе. Подчеркивая творческий характер познавательной традиции на Востоке, эти высказывания хорошо гармонируют с современными выводами о том, что в процессе творческого акта, в момент постижения истинного знания человек испытывает ни с чем не сравнимое чувство сопричастности окружающему миру, сопровождаемое особым энтузиазмом эстетического наслаждения.

Для восточной мысли характерно то, что она с одинаковым успехом исследовала различные области, часто (на взгляд западного наблюдателя) весьма далекие друг от друга. Свойственные восточным мыслителям наблюдательность, пытливость ума и целостное восприятие мира порождали большое разнообразие их интересов. Как правило, мыслитель, ученый или поэт представлял собой гуманиста, не ограничивающе-

гося одной сферой, неутомимо стремящегося к динамическому творческому поиску в разных областях знания. Широта интересов и специализация не препятствовали постоянным попыткам соотносить друг с другом различные дисциплины и рассматривать разные сферы познания, в том числе, художественного, как единое и неразрывное целое. Тенденция к синтезу и универсализму просматривается не только в трудах широко прославленных в мире «энциклопедистов» Востока, но и в работах менее известных теологов и математиков, поэтов и медиков, представителей точных и естественных наук (достаточно вспомнить хотя бы традиционный для дальневосточной медицины комплексный подход к лечению человека, преимущества которого, наконец-то, начинает признавать западная медицина).

Сложившаяся на Западе традиция разведения психических функций и, соответственно, сфер деятельности не способствовала совмещению "несовместимых" видов деятельности. А если такое изредка и встречалось и встречается сегодня, то отнюдь не поощряется. Считается, что научный и технологический прогресс достиг такой точки, что универсализм навсегда остался в прошлом – сегодня он непременно заканчивается дилетантизмом. Беглый ретроспективный взгляд на развитие европейской мысли позволяет утверждать, что универсализм в принципе не свойственен западному менталитету, и даже в прошлом весьма редки были случаи успешного совмещения занятий "алгеброй и гармонией", изучения "музыки сфер". Всплеск наблюдался в Европе разве что в эпоху Возрождения, когда творили "титаны Ренессанса", прославленные действенным принципом гуманизма. Иное дело – Восток. Здесь в порядке вещей считалось, когда талантливый поэт был одновременно и плодовитым ученым, и мыслителем, и гуманистом, и врачом (особенно это характерно для представителей средневековой мусульманской культуры). Можно, конечно, возразить, что средневековый уровень знаний позволял делить время между занятиями наукой и худо-

жественными поисками, да еще и соотносить их с этическими нормами. Представляется, однако, что причина глубже и принципиальнее – она заключена в самом подходе к осмыслению и освоению мира. Для Востока – это, безусловно, творческий процесс, органично включающий в себя многообразие личностных интересов. Отголоски этой традиции можно обнаружить на Востоке и сегодня.

Говоря об особенностях духовно-познавательных процессов на Востоке, об их творческом характере, нельзя не упомянуть об истоках такого отношения к освоению мира. Творческий импульс, живой интерес к познанию мира в сочетании с воображением, многомерностью и оригинальностью мышления так же, как и традиции обмена мнениями и идеями, всегда существовали в народе. Для человека Востока было характерно восприятие явлений на разных уровнях сознания, ибо он впитал многовековую мудрость фольклора, воспитывался на произведениях, имеющих не только явный, поверхностный смысл, но и более глубинные содержательные пласты. В произведениях поэтов и мыслителей Востока кристаллизовались образы, представления и устремления, традиционно распространенные в народе, поэтому они пользовались такой популярностью и находили отклик в самых широких слоях населения. Изящные и многозначные произведения, насыщенные аллегориями, сложной символикой, не только оказывали магическое влияние на воспринимающих их людей, но и воспитывали в них умение различать множество тончайших нюансов и оттенков, интерпретировать сложные символы, не раскрываемые однозначной формулировкой. Все это раскрепощает ум, избавляет его от формирования устойчивых стереотипов, позволяет увидеть суть явлений, часто скрытую внешними проявлениями, способствует развитию ассоциативного мышления – т.е. создает условия для полноценного, творческого подхода к познавательной деятельности.

В странах Востока был выработан особый образный строй мышления, позволявший в рамках традиционного мировоззрения создавать в различных сферах, в том числе, в повседневной жизни, удивительный по гармоничности сплав утилитарных и эстетических элементов. Особое внимание при этом уделялось ритмике, единству компонентов, гармонии форм – т.е. факторам, оказывающим наиболее сильное эстетическое и эмоциональное воздействие на человека. Так, письменность на Востоке, помимо своего прямого информационного назначения, стала и средством декоративной выразительности – каллиграфии - как особого вида искусства и ... мышления в рамках новой пространственной организации и восприятия текста. Китайская, японская, мусульманская каллиграфия, а в дальнейшем и миниатюра – представляют собой стили художественного, а по сути всеобще творческого мышления, выдвигающего различные «концепции» пустого и заполненного пространства, свернутого и развернутого времени, т.е., в конце концов – парадигмальное осмысление единства «мир-человек». Возвышенность придавалась не только искусству письма, но и "визуальной, застывшей музыке" – знаменитому восточному орнаменту. Изысканная вязь восточного орнамента, математически точная и доведенная до совершенства на протяжении веков, своей символикой и ритмикой перекликалась с музыкой и поэзией, будила сложные и глубокие ассоциации. Восточная музыка, волновала душу своими причудливыми мотивами, порождала сложную гамму чувств, мыслей, настроений; по словам мыслителей, она призвана при помощи звуков и ритма "создавать новую и более совершенную красоту".

Итак, мыслительная традиция Востока представляла собой гармоничный сплав разноуровневых психических функций, подкрепленных определенными этическими и эстетическими представлениями, и была «настроена» на глубинное осмысление-проникновение реальности. В современной палитре научных дисциплин остро ощущается нехватка именно тако-

го направления, способного охватить весь спектр существующих феноменов, рассмотреть в комплексе возникающие проблемы глобального характера, предложить пути гармонизации бытия человека в быстро меняющемся мире.

У большинства народов с древних времен существовала глубокая убежденность в том, что мир и человек являют собой взаимосвязанное подобие макро- и микрокосмоса, что различия между ними носят скорее количественный, нежели качественный характер, а значит, и законы, управляющие ими, едины; следовательно, все познание должно быть направлено на достижение гармонии между миром и человеком. В древности в различных прафилософских учениях единство мира и человека формулировалось поэтически, метафорично, посредством образности парадокса, уходя от которой, собственно и создавалась западная философия. Та, первая линия, по всей видимости, существовала повсеместно, но в устойчивую традицию она превратилась в духовной культуре народов Востока. Как уже отмечалось ранее в данном сборнике, главное отличие между философией и мыслительной традицией Востока 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. Речь идет о том интересе, который порожден первородным удивлением-восхищением человека миром.

Сегодня "идеология" незамедлительного внедрения в повседневную жизнь новейших достижений творческой мысли соответствует идеалам науки, проповедующим неограниченный, безоглядный технический прогресс. Но где же философское осмысление всего многообразия перемен, происходящих в современном мире, где анализ тенденций и методов познания реальности? Очевидно, что привычная философ-

ская традиция уже не способна "объять необъятное". И хотя специализирующийся в любой области ученый на определенном этапе традиционно получает звание "доктора философии", это далеко не означает, что он автоматически становится философом, достигнув в своих исследованиях уровня, позволяющего ему критически оценить происходящее хотя бы в его узкой сфере, не говоря уже о том, чтобы увидеть место этих конкретных знаний во всей мировоззренческой системе. Но если от "узких докторов философии" трудно требовать широких обобщений, то, по большому счету, сегодня вообще вряд ли можно насчитать сотню человек, способных охватить всю полноту проблем, возникающих перед человечеством в их взаимосвязи. Иначе говоря, не существует тех, кого можно считать настоящими Философами (если исходить из определения философии как "любви к мудрости"). В то же время очевидно и то, что такие люди востребованы в современном мире. Нужна обновленная философия, основанная на новом сознании и способная идти в ногу со временем, хотя, скорее всего, придется примириться с мыслью, что философия должна возродиться не как самостоятельная наука, а как некое новое направление, основная задача которого ....

Нельзя не выразить сожаления по поводу стремительно, можно сказать, на наших глазах исчезающих духовных ценностей восточной культуры (как, впрочем, и других самобытных культур), поглощаемых мощными потоками унифицированной, часто весьма далекой от идеалов гуманизма и духовности массовой культуры Запада. Экзотические узоры Востока очаровывают, как сказки "Тысячи и одной ночи" – не зря само слово "Восток" часто употребляют с эпитетами "волшебный", "сказочный", "чарующий". Намного важнее, однако, то, что в эту изысканную, искрящуюся всеми цветами радуги форму облечены мысли потрясающей глубины, сложные образы, многослойные по смыслу шедевры творчества, воспринимаемые разными уровнями сознания, метафо-

ра и символика, рождающая в душе богатейшие по окраске отзвуки. Скрытая мудрость Востока, воплощенная в глубоких аллегориях, парадоксах, притчах, отточенные изречения и многозначные поэтические символы, обладая великой силой проникновения в человеческий ум, обостряют восприятие, помогают распознавать многогранность того, что большинство людей в современном мире привыкло считать однозначным. А если это так, то можем ли мы сегодня позволить себе роскошь – не воспользоваться той сокровищницей мудрости, имя которой - "Восток"!?

Восток – родина древнейших государств – не только дал миру важнейшие научные знания и положил начало развитию целого ряда дисциплин, но и внес огромный вклад в сокровищницу мировой культуры. Традиции классической культуры Востока с его многомерным, «нелинейным» мышлением, придающим объемность человеческому сознанию, глубиной философской и научной мысли, гармоничным отношением к миру должны стать предметом серьезных исследований и найти отражение в современных подходах и методах познания, придав им гуманистическую направленность. Разумеется, речь не может идти о слепом копировании, механическом перенесении каких-то элементов этой традиции в чуждое им культурное пространство. Да это и невозможно: восточная культурная традиция сейчас, к сожалению, растворяется, исчезает даже в своей "родной" среде, тем более, она не сможет органично вписаться в современную цивилизационную матрицу Запада – слишком много параметров, как было показано выше, имеют диаметрально противоположную направленность. На базе комплексного и – что главное – непредвзятого анализа должны быть выявлены наиболее важные и ценные компоненты восточной традиции, разработаны способы их "стыковки" с используемыми сегодня методами познания. Важно начать этот процесс по возможности быстро.

Почему, несмотря на выдающиеся технологические успехи, нас не покидает чувство, что это стремительное, сокрушаю-

щее все на своем пути движение – не что иное, как бег «вверх по лестнице, ведущей вниз»? Может, потому, что современный мир, высокомерно взирающий на веками формировавшиеся ценности и идеалы, пренебрегая многими традициями, предпочитает идти по пути наращивания исключительно технической мощи? Научные достижения и технические изобретения, создаваемые наперекор принципу гармонии с окружающим миром, прямо или косвенно ведут к его разрушению: за ущербный, односторонний технический прогресс человечеству приходится расплачиваться слишком высокой ценой. Человек сможет вернуть былую гармонию с миром и с самим собой, решить наболевшие проблемы, избежать многих сегодняшних и завтрашних угроз только если приобретет (а точнее – вернет утраченную) способность к более емкому восприятию, более глубокому познанию, более широким обобщениям, восстановит способность воспринимать целое, а не только его части, научится видеть глубинные связи между явлениями. И тогда, хочется надеяться, дальнейшее развитие цивилизации пойдет в направлении подлинного, одухотворенного прогресса, а не наперекор ему. И эта надежда сегодня подкрепляется очередным походом интеллектуалов Запада на Восток, наиболее ярким представителем которых является Кен Уилбер, выдвинувший интегративный проект новой глобализации человеческой мудрости. Уилбер полагает, что его труд является "одной из первых правдоподобных философий, истинным единением (охватом) Востока и Запада, Севера и Юга". И если есть какое-то оправдание современному постмодернизму, оно заключено лишь в тех рамках, которые дозволяют произвол в выборе метода как необходимое условие постижения целостности мира и его подобия человеку.

В заключение перечислим некоторые важные проблемы современной философии:

1. Философия в разные исторические периоды выступала, как мировоззрение, методология, логика, теория познания

(гносеология), теория бытия (онтология), теория ценностей (аксиология) и т.д. Философия систематизировала отношения человека к самому себе, Богу (Абсолюту), природе, обществу и детерминировала оценку устанавливаемым человеком многочисленным связям (реальным и идеальным) с миром. В советской философии царствовал принцип монизма, основанный на идеи материального единства мира, а также скрытый детерминизм, маскируемый диалектикой. Сегодня практически по всем этим направлениям распространения философской рефлексии произошли серьезные изменения, вносящие в повестку дня проект создания новой философии.

2. Мировоззренческий аспект философии – способность создавать универсальные картины мира, отражающие наиболее важные достижения отдельных наук. Раньше такие картины мира претендовали на конечную вероятность построения интегрального, целостного и исчерпывающего знания, охватывающего всю сферу познания и, соответственно, мир в целом. Сегодня, после формирования неклассических представлений в контексте новейшей физики и синергетики, от такого подхода придется отказаться. Вместо единой картины мира новейшее познание предлагает целый ряд вероятных сценариев, из которых необходимо делать ситуационный выбор.

Сложилась ситуация, при которой, невозможно достичь единства и целостности человеческого бытия, и по этой причине – познание обречено на формирование неполного и относительного знания.

3. Мы являемся свидетелями формирования целого ряда новых направлений познания, которые нельзя отнести ни к естественнонаучному, ни гуманитарному, ни философскому знанию. Это новые «кентавры познания» характеризуются сильной аксиологической компонентой, а их «точность», в противовес прежней науки, качественно размыта устойчивой этической константой, зримой субъективностью, неополитической рефлексией, избирающей в качестве парадигмы –

постмодернизм: глобальная и социальная экология, синергетика, культура мира, гендерные исследования, теория глобализации, концепция «живой» истории, теория неформальных движений и НПО. Интересно, что все 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 презентоваться «выразителями» демократических принципов.

4. Сегодня необходимо говорить о формировании новой культуры, так называемой диалогической культуре, направленной на формирование элементов нового мышления и сознания, противостоящих прежней монологической культуре. 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.

5. Сегодня необходимо развивать:

- гендерный подход - как диалог между «мужчинами» и «женщинами».
- гносеологический подход – как диалог рационального и внерационального познания.
- социальный подход – как паритетный диалог власти и неформальных организаций гражданского общества.
- синергетический подход – как диалогическую модель познания, впервые объединяющую процессы неорганического, органического и социального мира в общую систему.
- экологический подход – как возвращение познания к утерянному единству духовных ценностей, экофеминизм – как

фундаментальный принцип права на жизнь в ракурсе диалога «женское – мужское».
- транзитный подход – как переход от механистического и редукционистского взгляда на природу человека к его холистическому и экологическому восприятию.
- историографический подход – как дополнение классической истории материалами «живой историей».
- интегральный подход - как развитие культуры мира, создающей атмосферу диалога, толерантности и совместного поиска мирного решения конфликта с учетом интересов всех сторон на основе допустимых компромиссов и «философии нового сознания».
6. В методологическом аспекте построение новой философии связанно с процессами глобализации.
а) социальная реальность, подверженная глобализации, стала многогранной из-за взаимосвязанного процесса экономической, политической и социокультурной интеграции.
б) наметилось нарастающая вовлеченность в интеграционный процесс всех социальных слоев.
в) глобализация стала планетарным процессом.
г) глобализация протекает спонтанно, как процесс самоорганизации, наличие в глобализации хаотичных, неупорядоченных, случайных и флуктуационных процессов свидетельство того, что в ее исследовании можно применить аппарат и методологию синергетики.
д) глобализация напрямую связана и зависит от скорости развития информационной революции, к которой также применим синергетический подход.
е) глобализация предоставляет широкие возможности для творчества личности.
7. Исторический процесс развития оказался «открытым» для будущего, а будущее - не детерминированным жесткими рамками прошлого и настоящего.
8.Состояния порядка и хаоса дополняют друг друга, способствуя устойчивости любых систем.

9. Глобализацию по аналогии с синергетикой следует рассматривать как кооперативный процесс.
10. Современная философия, отказываясь от старого принципа монизма и отдавая предпочтение принципу плюрализма, должна пытаться сдерживать в разумных рамках так называемый постмодернизм, лишенный всяческих ограничений на предмет выбора методологии исследования.
11.Современность требует формирования новой постфилософии.
12. Большинство научных направлений переходят от исследования явлений и предметов к исследованию отношений между ними, порождающими своеобразные сети, подверженные спонтанным изменениям и трансформациям. В этой связи необходимо ввести в рассмотрение традицию познания Востока, основанную на подобном принципе.

Представленный круг проблем и задач, явно ограничен, однако и в этом виде он свидетельствует о необходимости формирования новой философской рефлексии, способной охватить основные тенденции развития как мира в целом, так и отдельной страны – Азербайджана.

MƏQALƏLƏR TOPLUSUNUN MÜƏLLİFLƏRİ:

Abasov Əli - fəlsəfə e. doktoru, professor, AMEA Fəlsəfə, Sosiologiya və Hüquq İnstitutunun "Müasir fəlsəfə problemləri" şöbəsinin müdiri.

Abbasov Əbülhəsən - fəlsəfə e. doktoru, professor, Rusiya Pyotr Akademiyasının müxbir üzvü, AMEA Fəlsəfə, Sosiologiya və Hüquq İnstitutunun baş elmi işçisi.

Allahverdiyev Qərib - fəlsəfə doktoru, Naxçıvan Dövlət Universiteti.

Axundov Adil - fəlsəfə doktoru, AMEA Fəlsəfə, Sosiologiya və Hüquq İnstitutun, aparıcı elmi işçi.

Bədəlov Rəhman - fəlsəfə e. doktoru, professor, AMEA Fəlsəfə, Sosiologiya və Hüquq İnstitutunun baş elmi işçisi

Bünyadzadə Könül - fəlsəfə e. doktoru, AMEA Fəlsəfə, Sosiologiya və Hüquq İnstitutunun aparıcı elmi işçisi.

Daimi Teymur (Tağıyev) - fəlsəfə doktoru, Azərbaycan Dövlət Rəssamlığ Kollecenın ixtisas üzrə müəllimi.

Qaragözov Rauf - fəlsəfə doktoru, Azərbaycan Respublikasi Prezidentin yaninda Strateji Araşdırmalar Mərkəzizin aparıcı elmi işçisi.

Qəşəmoğlu Əhməd - fəlsəfə doktoru, sosioloq, AMEA, Fəlsəfə, Sosiologiya və Hüquq İnstitutunun aparıcı elmi işçisi.

Quliyev Həsən (1942-2008) - fəlsəfə e. doktoru, professor, 2008-ci ilin yanvar ayına kimi AMEA Fəlsəfə, Sosiologiya və Hüquq İnstitutunun "İdrak nəzəriyyəsi və elmin fəlsəfəsi" şöbəsinin müdürü.

Quluzadə Zümrüd - fəlsəfə e. doktoru, AMEA Fəlsəfə, Sosiologiya və Hüquq İnstitutunun Baş elmi işçisi.

Qurbanov Füzuli - fəlsəfə.e.doktoru, AMEA-nın Fəlsəfə, Sosiologiya və Hüquq İnstitutunun "İdrak nəzəriyyəsi və elmin fəlsəfəsi" şöbəsinin müdiri.

Xəlilov Səlahəddin - fəlsəfə e. doktoru, AMEA-nın müxbir üzvü, professor.

Mahmudov Mətləb - fəlsəfə doktoru, AMEA Fəlsəfə, Sosiologiya və Hüquq İnstitutunun böyük elmi işçisi.
Məmmədov Ağalar - fəlsəfə doktoru , AMEA-nın Fəsəfə, Hüquq və Sosiologiya İnstitutunun elmi işçisi.
Məmmədov Rauf - fəlsəfə doktoru, AMEA Fəlsəfə, Sosiologiya və Hüquq İnstitutunun böyük elmi işçisi.
Məmmədov Kamran – AMEA Fəlsəfə, Sosiologiya və Hüquq Institutunun «Politologiya və siyasi sosiologiya» şöbəsinin əməkdaşı.
Мещди Ниjази - fəlsəfə e. doktoru, Azərbaycan Dövlət Mədəniyyət və İncəsənət Universitetinin professoru.
Mirzəyeva Valentina - fəlsəfə doktoru, Gürcüstan Elmlər Akademiyasının elmi işçisi.
Rumyantsev Serqey - fəlsəfə doktoru, AMEA Fəlsəfə, Sosiologiya və Hüquq İnstitutun, aparıcı elmi işçisi.
Şirinov Aydın – professor, AMEA Fəlsəfə, Sosiologiya və Hüquq İnstitutunun böyük elmi işçi.

MÜASİR FƏLSƏFƏ VƏ AZƏRBAYCAN:
TARİX, NƏZƏRİYYƏ, TƏDRİS

Bakı- "Elm" – 2011

“ELM” REDAKSİYA-NƏŞRİYYAT

VƏ POLİQRAFİYA MƏRKƏZİ

Direktor: **Ş. Alışanlı**

Mətbəənin müdiri: **Ə.Məmmədov**

Formatı: 60x84 1/16. Həcmi:30,75ç.v

Tirajı:300.Sifariş N 11

Qiyməti müqavilə əsasında

“Elm”RNPM-nin mətbəəsində çap edilmişdir.

(İstiqlaliyyət,8)