

Kitab görkəmli alman sosioloqu, “Müasir fəlsəfənin problemləri” adlı kollektiv monoqrafiyalar silsiləsində məqalələr müəllifi Horst Yurgen Helleyə (1934–2026) həsr olunur

Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası  
Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu  
Şöbə: Müasir fəlsəfə problemləri

Книга посвящается Хорсту Юргену Хелле (1934–2026) - видному немецкому социологу, автору публикаций в серии коллективных монографий: "Проблемы современной философии"

Национальная Академия Наук Азербайджана  
Институт Философии и Социологии  
Отдел: Современные проблемы философии

The book is dedicated to Horst Jürgen Helle (1934–2026), a prominent German sociologist and author of publications in the series of collective monographs *Problems of Modern Philosophy*

National Academy of Sciences of Azerbaijan  
Institute of Philosophy and Sociology  
Department: Modern Problems of Philosophy

**SİVİLİZASİON İNKİŞAF**  
**ЦИВИЛИЗАЦИОННОЕ РАЗВИТИЕ**  
**CIVILIZATIONAL DEVELOPMENT**

**BAKİ - БАКУ – BAKU – 2026**

**Elmi redaktorlar:**

Fəlsəfə elmləri doktoru, professor **Əli Abasov**

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

Fəlsəfə elmləri doktoru, professor **Nigina Şermuhamedova**

**Məsul katib:** fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru **Mahrux Abbas**

**Redaksiya heyəti:**

**Əli Abasov** – fəlsəfə elmləri doktoru, professor

**Əbülhəsən Abbasov** – fəlsəfə elmləri doktoru, professor

**Nigina Şermuhamedova** - fəlsəfə elmləri doktoru, professor

**Rauf Məmmədov** – fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru, dosent

**Zeynəddin Şabanov**- fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru, dosent

**Valentina Mirzayeva** – elmi işçi

**Sivilizasion inkişaf (19-cu cild). Almanax.** Bakı, “OPTIMIST”  
nəşriyyatı MMC - 2026, 676 səh.

İSBN 9 7 8 - 9 9 5 2 - 5 6 1 - 5 0 - 0

<https://doi.org/10.30546/19023.3.2026.216.005>



"Sivilizasion inkişaf" adlı kollektiv monoqrafiya-almanax "Müasir fəlsəfə problemləri" şöbəsinin iclasında müzakirə edilib (13 fevral 2026, protokol № 02) və Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutunun Elmi Şurasının qərarı ilə (13 mart 2026, Protokol № 2) çapa tövsiyə olunub.

**Научные редакторы:**

Доктор философских наук, профессор **Али Абасов**

Доктор философских наук, профессор, член-корреспондент  
Российской Петровской Академии **Абульгасан Аббасов**

Доктор философских наук, профессор **Нигина Шермухамедова**

**Ответственный секретарь:** доктор философии по философии  
**Махрух Аббас**

**Редакционная коллегия:**

**Али Абасов** -доктор философских наук, профессор

**Абульгасан Аббасов** -доктор философских наук, профессор

**Нигина Шермухамедова** - доктор философских наук, профессор

**Рауф Мамедов** - доктор философии по философии, доцент

**Зейнаддин Шабанов** - доктор философии по философии, доцент

**Валентина Мирзаева** - научный сотрудник

**Цивилизационное развитие (19 том). Альманах.** Баку,  
“Оптимист”-2026. 676 стр.

ISBN 9 7 8 - 9 9 5 2 - 5 6 1 - 5 0 - 0

<https://doi.org/10.30546/19023.3.2026.216.005>



Коллективная монография-альманах: «Цивилизационное развитие» была обсуждена на заседании отдела «Проблемы современной философии» (13 февраля 2026, протокол № 2) и рекомендована к печати решением Ученого Совета Института Философии и Социологии Национальной Академии Наук Азербайджана (13 марта 2026, протокол № 2).

## **Scientific Editors:**

Professor **Ali Abasov**

Professor **Abulhasan Abbasov**

Professor **Nigina Shermuhamedova**

**Responsible Secretary:** PhD in Philosophy **Mahrukh Abbas**

## **Editorial Council:**

**Ali Abasov** – Professor

**Abulhasan Abbasov** – Professor

**Nigina Shermuhamedova** - Professor

**Rauf Mammadov** – PhD in Philosophy

**Zeynaddin Shabanov**- PhD in Philosophy

**Valentina Mirzaeva** - Researcher

**Civilizational development (19<sup>th</sup> volume). Almanac.** Baku, ed.  
“OPTIMIST”, 2026, p. 676.

İSN 9 7 8 - 9 9 5 2 - 5 6 1 - 5 0 - 0

<https://doi.org/10.30546/19023.3.2026.216.005>



The collective monography-almanac: "Civilizational development" was discussed at the meeting of the Department of Problems of Modern Philosophy on 13 February 2026 (Protocol № 2) and recommended for publication at the meeting of the Scientific Council of the Institute of Philosophy and Sociology of the National Academy of Sciences of Azerbaijan (13 Mart 2026, Protocol № 25).

## Mündəricat – Оглавление – Table of Contents

|                                                                                                                           |    |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| In Memory of Professor Horst Jürgen Helle (1934–2026) .....                                                               | 7  |
| Professor Horst Yurgen Hellenin xatirəsinə (1934–2026) .....                                                              | 18 |
| Памяти профессора Хорста Юргена Хелле (1934–2026) .....                                                                   | 25 |
| <b>Əbülhəsən Abbasov. Ön söz əvəzi:</b> Milli təhlükəsizlik və suverenlik<br>sivilizasion inkişafın mühüm şərtidir: ..... | 35 |
| <b>Али Абасов. Вместо введения</b> .....                                                                                  | 46 |

### I

|                                                                                                                                                                                 |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Horst Helle, Guihua He.</b> Misunderstanding China: religion, kinship, and<br>social order in comparative perspective .....                                                  | 50  |
| <b>Али Абасов.</b> Цивилизационное развитие: прошлое, настоящее,<br>будущее .....                                                                                               | 81  |
| <b>Тадеуш Адуло.</b> Футурологические идеи и разработки В. И. Вернад-<br>ского .....                                                                                            | 166 |
| <b>Нигинахон Шермухамедова.</b> Философские основания диалога<br>цивилизаций Востока и Запада .....                                                                             | 189 |
| <b>Мустафа Билалов.</b> Философская рефлексия авторского видения<br>евразийства .....                                                                                           | 207 |
| <b>Севиля Фархадова.</b> Археология живых смыслов как основа<br>футурологических прогнозов .....                                                                                | 228 |
| <b>Теймур (Даими) Тагиев.</b> Перцептивные основания цивилизацион-<br>ного развития и пределы трансформации человека .....                                                      | 246 |
| <b>Наталья Лазаревич.</b> Переосмысление отношений «человек-при-<br>рода» от неолитической революции до климатического кризиса: ан-<br>тропоцен как цивилизационный вызов ..... | 262 |
| <b>Таги Баширов.</b> Философско–методологические<br>проблемы футурологии .....                                                                                                  | 286 |
| <b>Еркин Байдаров.</b> Синергия культуры и цивилизации в условиях<br>современного постиндустриального общества .....                                                            | 339 |
| <b>Светлана Адыгезалова.</b> История и футурология религии .....                                                                                                                | 368 |
| <b>Рафик Муслумов.</b> К вопросу об оппозиции большинства<br>и творческого меньшинства в США .....                                                                              | 389 |
| <b>Таир Байрамов.</b> Возможное будущее культуры: от интегрального<br>традиционализма и постмодернизма к интегрализму .....                                                     | 415 |
| <b>Мир Фарадж Абасов.</b> Диджитализм как будущее развития цивилиза-<br>ции капитализма... ..                                                                                   | 433 |

|                                                                                                                         |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Валентина Мирзаева.</b> Об истощенности цивилизационного ресурса: серьезная болезнь требует серьезного лечения ..... | 453 |
| <b>Фарида Багирова.</b> Техногенный прогресс: достижения и последствия .....                                            | 477 |
| <b>Гюнель Гейдарова.</b> А. Тойнби и этапы развития цивилизаций .....                                                   | 487 |
| <b>Лиана Алавердова.</b> Цивилизующая роль нравственного творчества.....                                                | 495 |

## II

|                                                                                                                        |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Əbülhəsən Abbasov.</b> Süni intellekt, milli təhlükəsizlik, suverenlik: sivilizasion inkişaf kontekstində.....      | 518 |
| <b>Rauf Məmmədov.</b> Ontoloji qırılma və struktur entropiyası: Müasir sivilizasiya böhranının fəlsəfi təhlili.....    | 541 |
| <b>Zeynəddin Şabanov, Şölət Zeynalov.</b> Sivilizasiyalararası dialoqun fəlsəfi təhlili.....                           | 569 |
| <b>Mahrux Abbas.</b> Gender diskursu simvolik mübarizə məkanı kimi: sosial media və normaların yenidən yazılması ..... | 592 |
| <b>Nəzakət Salmanova.</b> Sivilizasiya inkişafında gender mədəniyyətinin prioritetliyi.....                            | 612 |
| <b>Elmira Təhməzova.</b> Azərbaycanda sivilizasiyanın inkişafına azsaylı xalqların mədəniyyətlərinin təsiri .....      | 624 |
| <b>Tünzalə Əliyeva.</b> Yeni dünya nizamının formalaşmasında sivilizasiyaların yeri və rolu.....                       | 641 |
| <b>Xalidə Nəzərova.</b> Qloballaşma və sivilizasiya arasındakı sərhədlərin itməsi .....                                | 652 |
| <b>Asya Əhmədova.</b> Müasir dünya: sivilizasiyaların toqquşması.....                                                  | 663 |



## IN MEMORY OF PROFESSOR HORST JÜRGEN HELLE (1934–2026)

*An Obituary by Colleagues and Co-authors of the Series “Problems of Modern Philosophy”*

On February 7, 2026, Professor **Horst Jürgen Helle** passed away — a prominent German sociologist, Emeritus Professor at Ludwig Maximilian University of Munich, whose scholarly work encompassed culture, religion, family, symbolic interactionism, and comparative philosophy. His academic career was associated with the universities of Hamburg, Aachen, Vienna, and Munich; in the later period of his life, he worked extensively in the United States and China. In his writings, the European tradition of interpretive sociology, rooted in Georg Simmel, was combined with a broad intercultural perspective.

This loss is particularly grievous for the international circle of colleagues — a team of our monograph series contributors which has been established over the course of decades of fruitful work. Therefore, the

memory of him is not only the memory of a distinguished scholar, but also that of an important stage in the formation of our genuinely international research community. His participation in the series was neither external nor occasional: each of his contributions introduced a clear methodological framework that integrated comparative analysis of cultures, historical reconstruction, interpretive sociology, and philosophical reflection on values, freedom, and human action.

The most appropriate way to honor his memory is not to confine ourselves to a formal obituary, but to briefly outline the specific nature of his scholarly contribution to our series.

### **1. *Religion in Contemporary China* (2013)**

This article, co-authored with his wife Guihua He, establishes one of the central lines of Helle's work: religion is treated not as a fixed doctrine but as a historically evolving form of culture. The authors explicitly adopt an evolutionary approach to the study of religion in contemporary China. The central thesis is that conflict in Chinese history arises less between different religions than between religion and state-party authority. This specificity is explained through reference to deep-rooted shamanistic and kinship foundations, ancestor worship, and a long-standing tradition of coexistence among different religious faiths. The authors demonstrate that even where the state seeks to suppress religion, it does not disappear but transforms its modes of presence. Methodologically, this study combines comparative-civilizational analysis, historical sociology of religion, and evolutionary reconstruction of cultural forms. It clearly illustrates Helle's distinctive approach: to put a focus not on surface political narratives, but on the long-term cultural logic of social phenomena.

### **2. *Toward a Comparative Analysis of Chinese and German Philosophy* (2019)**

In this article, Helle extends his comparative method to epistemology and the history of philosophy. The central thesis is formulated with precision: the fundamental difference between Chinese and German philosophy lies in the ways in which the reliability of knowledge is established. In the European, Greco-German tradition, the emphasis is placed on rational proof, abstraction, and the individual as the subject of ethics and cognition; in the Chinese tradition, it is placed on family, ritual, normative models, and cultural continuity. The key contribution of this article lies in demonstrating that these differences are not merely thematic, but concern distinct types of philosophizing and forms of legitimating the truth. Methodologically, it represents a model of comparative-historical and civilizational

analysis, in which philosophical ideas are interpreted as expressions of broader cultural structures.

### **3. *Ethics, Aesthetics, and Axiology in the Works of Georg Simmel* (2020)**

This article most fully reveals the philosophical foundation of Helle's own thought. It examines three fundamental epistemological paradigms— aesthetics, ethics, and axiology — through the lens of Georg Simmel. Helle's aim is not merely to present Simmel's ideas, but to restore their internal coherence: aesthetic judgment, ethical distinction between good and evil, and the axiological genesis of value together constitute a unified field of the philosophy of culture. Of particular significance is his emphasis on the incompatibility of the naïve identification of freedom with equality in political ethics, as well as his articulation of Simmel's insight that value is not an intrinsic property of objects but arises in the relation between subject and object. The article thus functions both as a historical-philosophical analysis and as an expression of Helle's own methodology: culture is understood as a world of forms, meanings, and valuations created by human beings. This is an interpretive philosophy of culture rooted in the Neo-Kantian and Simmelian tradition.

### **4. *Problems with Teaching Daoism in China* (2021)**

In this work, Helle turns from general questions of religion and philosophy to the problem of their institutional transmission. He defines the task of the article as an analysis of the teaching of Daoism in modern China under changing political conditions, employing a combination of historical, logical, and comparative approaches, as well as distinguishing between “where to teach” and “what to teach.” This study is crucial for understanding Helle's perspective: he is concerned not only with the content of tradition, but with its modes of reproduction — in the family, school, university, temple, and informal contexts. He demonstrates that Daoism cannot be adequately understood if rigidly divided into “philosophy” and “religion,” and that Chinese culture itself is incomprehensible without it. Methodologically, this is a contribution to the sociology of knowledge and education, integrated with cultural history. Helle shows that institutionalization transforms knowledge: once tradition enters academic structures, it is not merely preserved but redefined.

### **5. *Are the Sciences More Humane than the Humanities? Reflections on Dilthey, Tchaikovsky, and Putin* (2023)**

One of Helle's most conceptually coherent and intellectually incisive works addresses the boundaries between the natural sciences and the

humanities. The starting figure is Wilhelm Dilthey, for whom the humanities reveal the human spirit and human freedom, distinguishing a human from natural determinism. From this perspective, Helle examines benchmark cases of cultural coercion, including the figures of Tchaikovsky and Alan Turing, as well as broader contemporary political-cultural contexts. His central argument is that there are at least two ways of subordinating human cultural life: by reducing it to the laws of the natural sciences, or by subjecting it to repressive religious norms. In both cases, the freedom necessary for responsible human action is undermined. Importantly, Helle opposes this not with a mere liberal slogan, but with a humanistic conception of the individual as a being requiring not only regulation and treatment, but also interpretation, empathy, and freedom of choice. Methodologically, this work represents hermeneutic philosophical anthropology, enriched by case analysis and a critique of cultural reductionism.

#### **6. *The Evolution of Gender in Different Cultures (2024)***

This article completes the overall conceptual framework of Helle's contributions to the series. It views gender from an evolutionary perspective, tracing its development from early hunting cultures through maternal dominance and goddess worship, then paternal dominance and male deities, to parental equality, posthuman feminism, and contemporary transformations. The central question for the author is: whether cultural norms should emphasize gender differentiation and hierarchy, or move toward similarity and shared human characteristics. By introducing figures such as Judith and Joan of Arc, Helle demonstrates that gender is expressed not only through institutions but also through symbolic models of action. Methodologically, the study combines evolutionary sociology of culture, comparative anthropology, and analysis of normative patterns of behavior. It highlights Helle's enduring interest in human freedom within culturally structured roles: gender is understood not as a narrowly biological fact, but as a historically variable cultural construction shaped by norms, symbols, and expectations.

Taken together, these six articles form a coherent intellectual project rather than a collection of isolated themes. They are united by a consistent methodological orientation. Helle conceives of culture as a world of meanings, relations, and historically evolving forms, and of the human being as an agent operating not only under structural constraints but within a sphere of interpretation, choice, and value. Accordingly, he repeatedly returns to fundamental questions: how different cultures legitimate the truth; how religion, family, education, and gender norms shape human life; how political power, dogma, or scientific reductionism may suppress freedom; and how

values emerge through the dynamic relation between human beings and the world. In this respect, his contributions to our series constitute a unified body of works in comparative philosophy of culture, interpretive sociology, historical sociology of religion, and axiology.

As his wife, Mrs. Guihua He, notes: «*Throughout his life, Professor Helle maintained an open and receptive attitude toward different cultures. Even in his later years, he never ceased to pursue scholarly work; on the contrary, he remained actively engaged in research and in organizing his earlier academic contributions. As recently as two months before his passing, he published an article in a Chinese academic journal entitled “Altruism and Selfishness – a Comparison Between China and the West.” I remember not only a wonderful person and an outstanding sociologist, but also his unwavering dedication to science*».

It is in this light that we preserve the memory of Professor Horst Jürgen Helle — not only as a distinguished international contributor, but as a thinker who endowed our collective project with genuine conceptual depth. His presence within the series has not ended with his death: it endures in the questions he posed, in the high methodological standard of his work, and in the intercultural intellectual dialogue to which he devoted his life.

\*\*\*

The text proposed in our monograph is based on a combination of Professor Horst Helle’s unpublished and published manuscripts. The first text, *Misunderstanding China*, was written in February 2023 as a draft of a possible introduction to a book on China. As the author himself noted, it was never published due to personal circumstances, although it reflected his enduring concern with the problem of preventing intercultural misunderstandings.

The second text, *Kulturvergleich und Kulturkonflikt* (“Comparison of Cultures and Cultural Conflict”), was written in German in August 2025 and later included in his memoir *Lessons of Life: From Truman to Trump* (*Lektionen des Lebens: Von Truman zum Trump*), self-published through Amazon. The present article incorporates selected materials from both texts.

The second manuscript was translated from German into English by Professor Helle’s wife, Guihua He, who also integrated relevant parts of the earlier manuscript and added additional contextual

explanations and examples, while striving to remain faithful to Professor Helle's original views.

\*\*\*



### **Mehdi Juvarli: In Memory of Professor Horst Helle**

There are people whose passing makes the world a little quieter. Not because they spoke loudly. Quite the opposite: sometimes it is those of a quiet presence who leave behind the deepest sense of absence.

Professor Horst Helle was one of those people. With him disappeared not only a voice, not only a familiar intonation or manner of speaking, but an entire way of seeing the world — a way of perceiving, at once, both the individual and the epoch, private destiny and the wider social and historical context in which it unfolds.

When I learned in February that he had passed away, my first reaction was, naturally, grief. We had known each other for more than twenty-five years. Over that time, he became someone far closer to

me than is usually the case between a professor and a former student – and later, indeed, a doctoral student as well. Yet alongside the pain of loss there was also a very clear awareness that he had lived a genuinely large and meaningful life. Not necessarily an easy one, but one filled with purpose, intellectual labor, inner discipline, and a rare kind of human dignity.

I first met him while I was a student in an international program at the University of Munich. I remember noticing almost immediately his English. For a German professor of his generation, he spoke it with remarkable ease. Not merely correctly, but naturally, with precision, clarity, no trace of ponderousness, and only the faintest hint of an accent. Many professors at the time seemed determined to sound “academic,” weighing their speech down with complexity. Helle was the exact opposite: the more difficult the idea, the more calmly and lucidly he expressed it.

Later, when my German had become fully fluent, we still continued speaking English. He would laugh and say that it was simply the force of habit. Sometimes he added that there was also something about the language itself – its directness and practicality, its freedom from unnecessary heaviness. In time I realized that these remarks reflected something much deeper: a desire to reach the essence of things as directly as possible, without getting lost in form. That striving for clarity, precision, and inner intellectual honesty was one of the defining features of his character and shaped him profoundly as a scholar.

Horst Helle’s childhood unfolded during the years of Nazi Germany and the war. He never liked making those experiences the center of conversation and almost never spoke of them in grand or sentimental terms. This, too, revealed another essential quality in him: a deep inner restraint. He belonged to a generation that had lived through catastrophe but had never learned to display its trauma publicly.

And yet it was impossible not to feel how profoundly those experiences had shaped him. In his attitude toward society there was always an awareness of how fragile social structures truly are, and how quickly civilization can lose its balance. Perhaps that is why he was

drawn so strongly to culture, family, and religion – to those things that provide human beings with an inner framework during periods of historical turbulence.

Music, for instance, occupied a very special place in his life. For him it was never simply aesthetic pleasure. It was, rather, a means of preserving inner order. I often think that people of his generation related to culture differently from the way we do today: not as an embellishment of life, but as something essential to it.

In time, this interest led him naturally toward the sociology of culture, the sociology of religion, and the sociology of the family. It was in these spheres that he saw the true foundations of society – foundations far deeper than political slogans or economic models.

Interestingly, he did not arrive in academia immediately. At his father's insistence – his father held a senior executive position in a large international company – he spent some time in the United States, earned an MBA there, and even worked for a couple of years in the corporate setting. The experience proved useful, but transitional. Already then – fortunately for himself, and perhaps somewhat disappointingly for his father – he had begun to understand that his real calling lay elsewhere: in the scholarly analysis of society and its structures.

One of the central figures in his intellectual life was the sociologist Georg Simmel. Helle could speak about Simmel almost endlessly, and always with a kind of special reverence, nearly a personal affection. What fascinated him most, I think, was Simmel's ability to perceive within ordinary phenomena the deeper forces shaping social life. Money, fashion, the rhythm of urban existence, the forms of human interaction – Simmel analyzed all of these with such subtlety and insight that, more than a century later, his writings feel not outdated but strangely prophetic.

Helle was fascinated by the fact that so many of Simmel's observations had not merely remained relevant, but in some ways had become even more precise with time than they had appeared to Simmel's own contemporaries. What attracted him to Simmel was not only intellectual depth, but also a particular mobility of mind. Simmel

did not construct massive closed systems; rather, he seemed to move alongside life itself, tracing its constantly shifting forms.

At the same time, Helle understood perfectly well that Simmel could be difficult to read. Many of his texts are written in a dense, almost labyrinthine style. Here another rare gift of Helle's became evident – his gift as a teacher and interpreter. He possessed an extraordinary ability to untangle those complex constructions and render them into clear human language without impoverishing the thought itself. Thanks largely to him, many students encountered Simmel not as a “classic for specialists,” but as an astonishingly living and contemporary thinker.

Moreover, through his exceptional command of English, Helle played an important role in introducing Simmel to the English-speaking academic world, helping to make his work accessible to scholars and readers for whom German remained a barrier. In this sense he was not merely an interpreter, but a kind of mediator between intellectual traditions – someone capable of opening complex European thought to a wider scholarly world without stripping it of its depth.

Yet Helle's scholarly career, especially in its later years, extended well beyond the confines of the European academic tradition. One of his major interests during this period became the societies of East Asia – above all China, but also Japan and Korea. What drew him to them was the opportunity to examine social development outside the Western framework that Europe had for so long regarded as universal. He approached other civilizations neither condescendingly nor exotically, but with genuine intellectual respect and curiosity.

For all his academic seriousness, he never gave the impression of a man enclosed within the walls of the university. Quite the contrary: he retained a vivid interest in the world around him. With students he was relaxed, often very witty. Some of his remarks were remembered for years afterward.

I remember once, during a discussion of social change, he became slightly irritated by a debate about modern family models and suddenly exclaimed: “Feminism is worse than communism.” The room burst into laughter. And it was not even the phrase itself that mattered so much, but the way he said it – with the utterly sincere indignation

of a man formed by the old European tradition, who felt instinctively that the world familiar to him was slipping away.

At the same time, he was by no means someone trapped in the past. Quite the opposite: he remained genuinely curious about new things and eager to understand modernity from within. He actively used social media, commented on photographs, replied to students and colleagues, and posted family pictures. He did all this entirely naturally, without any attempt to appear younger or more fashionable than he was.

One photograph in particular has remained with me. It was taken in the garden of his daughter's home during a celebration of his birthday: a large family gathered together, several generations, children, a lively summer afternoon. He sat at the center – calm, unassuming, without posing – like someone around whom family naturally gravitates. The caption was entirely characteristic of him, at once warm and sociological:

“A pretty united gang, but if you force some family sociology on them, one group are all somehow offspring of my paternal grandfather (who as electrical engineer helped electrify – in the technical sense – the city of Hamburg around 1900), while the other group are persons who fell in love with a member of the first group.”

Even a family photograph he managed to turn into a small meditation on social structure.

More generally, he enjoyed learning new things, especially when he saw practical value in them. Quite early on he became interested in Amazon's print-on-demand system, in which books are printed only once they are actually ordered. He appreciated both the ecological logic of the model and the possibility of seeing how many people genuinely read a given work. This, too, was very characteristic of him: the combination of an old-school academic sensibility with an enduring curiosity about new technologies.

Even many years after formally retiring, he continued to come regularly to his office at the Institute of Sociology on Konradstrasse. Several times I stopped by unannounced and almost always found him reading. The office itself seemed to exist in a different rhythm

from the outside world: books, journals, articles, soft light. There was something deeply peaceful and concentrated about that space.

We spoke about many things: China, Germany, music, war, family, the changing university, and why modern life increasingly undermines our capacity for sustained attention. And what remains with me most vividly is that he never spoke as though he possessed final truth. For a man of his intellectual stature, there was astonishingly little vanity in him, and a great deal of quiet respect – both for the world itself and for the people with whom he spoke.

With age, he returned more and more often to the themes of war and historical memory. Yet even here he avoided grand moral gestures. What interested him was not condemnation, but understanding. He knew too well how complex human beings are, and how fragile the social mechanisms can be that keep societies from falling apart.

Perhaps that is why being in his presence always produced a sense of life's inner seriousness. Without pathos, without theatricality, but something deeply real.

Now that he is gone, I find myself thinking more and more about how rare that combination truly was: intellectual greatness, cultural depth, and simple human normality. He never tried to appear more important than he was. And perhaps that is precisely why he left such a profound impression on those who knew him.

May his memory endure in light.

## PROFESSOR HORST YURGEN HELLENİN XATİRƏSİNƏ (1934–2026)

*“Müasir fəlsəfənin problemləri” seriyasının həmmüəllif  
həmkarlarının nekroloqu*

7 fevral 2026-cı ildə görkəmli alman sosioloqu, Lüdviq Maksimilian Münhen Universitetinin fəxri professoru, mədəniyyət, din, ailə, simvolik interaksionizm və müqayisəli fəlsəfə üzrə tədqiqatçı professor **Horst Yurgen Helle** vəfat etdi. Onun elmi fəaliyyəti Hamburq, Axen, Vyana və Münhen Universitetləri ilə bağlı olmuş, həyatının son dövrlərində isə xüsusilə ABŞ və Çində fəal çalışmışdır. Onun əsərlərində Georg Zimmel ənənəsindən gələn Avropa interpretativ sosiologiyası geniş mədəniyyətlərarası perspektivlə birləşirdi.

Bu itki onilliklər boyu məhsuldar əməkdaşlıq nəticəsində formalaşmış beynəlxalq həmkarlar dairəsi — seriyamızın müəllifləri üçün xüsusilə ağırlıdır. Professor Hellenin xatirəsi yalnız görkəmli alim haqqında xatirə deyil, həm də həqiqətən gerçək beynəlxalq tədqiqat kollektivimizin formalaşmasının mühüm mərhələsinin xatirəsidir. Onun seriyadakı iştirakı formal və epizodik deyildi: hər bir nəşri mədəniyyətlərin müqayisəli təhlilini, tarixi rekonstruksiyanı, interpretativ sosiologiyanı və dəyərlər, azadlıq və insan fəaliyyəti haqqında fəlsəfi refleksiyanı birləşdirən aydın metodologiya gətirirdi.

Onun xatirəsini yad etməyin ən doğru yolu formal nekroloqla kifayətlənməmək, onun elmi irsinin seriyamızdakı mahiyyətini qısa şəkildə göstərməkdir.

### 1. “Müasir Çində din” (2013)

Bu məqalədə (həmmüəllif: həyat yoldaşı Guihua He) Helle yaradıcılığının əsas istiqamətlərindən biri ortaya qoyulur: din sabit doktrina kimi deyil, tarixi dəyişən mədəni forma kimi nəzərdən keçirilir. Müəlliflər Çin tarixində əsas qarşıdurmanın dinlər arasında deyil, daha çox din ilə dövlət/partiya hakimiyyəti arasında baş verdiyini göstərirlər.

### 2. “Çin və Alman fəlsəfəsinin müqayisəli təhlilinə doğru” (2019)

Bu məqalədə Helle epistemologiya və fəlsəfə tarixi sahəsində müqayisəli yanaşmanı inkişaf etdirir. O göstərir ki, Avropa ənənəsində bilik rəşional sübutla əsaslandırıldığı halda, Çin ənənəsində ailə, ritual və mədəni davamlılıq əsas rol oynayır.

### 3. “Georg Zimmelin əsərlərində etika, estetika və aksiologiya” (2020)

Bu iş yazı Hellenin fəlsəfi əsaslarını açıq şəkildə göstərir. O, estetika,

etika və aksiologiyanı vahid mədəni fəlsəfə sahəsi kimi təqdim edir və dəyərin subyekt ilə obyekt arasındakı münasibətdə yarandığını vurğulayır.

#### 4. “Çində daosizmin tədrisi problemləri” (2021)

Bu məqalədə Helle ənənələrin ötürülməsi məsələsinə müraciət edir. O göstərir ki, daosizmi “fəlsəfə” və “din” kimi sərt şəkildə ayırmaq mümkün deyil və onun öyrənilməsi Çin mədəniyyətini anlamaq üçün vacibdir.

#### 5. “Təbiət elmləri humanitar elmlərdən daha humanistdirmi?” (2023)

Bu məqalədə Helle təbiət və humanitar elmlər arasındakı sərhədləri araşdırır. Vilhelm Dilteyə istinad edərək, o göstərir ki, insan azadlığı məhz humanitar elmlərdə daha dolğun şəkildə açılır.

#### 6. “Müxtəlif mədəniyyətlərdə genderin təkamülü” (2024)

Bu məqalə Hellenin tədqiqatlarını tamamlayır. O, genderi bioloji fakt kimi deyil, tarixi dəyişən mədəni konstruksiya kimi təqdim edir və müxtəlif mədəni mərhələlərdə onun transformasiyasını araşdırır.

Bu altı məqalə birlikdə təsadüfi mövzular toplusu deyil. Onları birləşdirən əsas ideya budur: mədəniyyət mənalı və münasibətlər dünyasıdır, insan isə yalnız strukturların təsiri altında deyil, həm də seçim, şərh və dəyər müstəvisində fəaliyyət göstərən varlıqdır.

Onun həyat yoldaşı, xanım Guihua Henin qeyd etdiyi kimi: *“Professor Helle bütün həyatı boyu müxtəlif mədəniyyətlərə açıq və həssas münasibət nümayiş etdirmişdir. Hətta ömrünün son illərində belə elmi fəaliyyətini dayandırmamışdır; əksinə, tədqiqatlarını aktiv şəkildə davam etdirmiş və əvvəlki akademik töhfələrini sistemləşdirmişdir. Ölümündən iki ay əvvəl o, Çin akademik jurnalında «Altruizm və egoizm — Çin və Qərbi arasında müqayisə» (Altruism and Selfishness — a Comparison Between China and the West) adlı məqalə dərc etdirmişdir. Mən yalnız möhtəşəm bir insanı və görkəmli sosioloqu deyil, həm də onun elmə sarsılmaz sədaqətini xatırlayıram”.*

Biz professor Horst Yürgen Helleni məhz belə xatırlayacağıq — sadəcə tanınmış əcnəbi alim kimi deyil, həm də beynəlxalq layihəmizə dərin konseptual məzmun qazandıran bir mütəfəkkir kimi. Onun irsi onun qoyduğu suallarda, yüksək metodoloji standartlarında və həyatını həsr etdiyi mədəniyyətlərarası intellektual dialoqda yaşamağa davam edir.

\*\*\*

Bizim monoqrafiada təqdim edilən bu yeni məqalə prof. dr. Horst Hellenin iki çap olunmamış və nəşr edilmiş əlyazmasının birləşdirilməsi əsasında hazırlanmışdır. Birinci mətn — “Çinin yanlış anlaşılması” (“Mis-understanding China”) — 2023-cü ilin fevral ayında Çin haqqında kitab

üçün mümkün giriş hissəsinin planı kimi yazılmışdır. Müəllifin özünün də qeyd etdiyi kimi, mətn şəxsi xarakter daşıdığı üçün heç vaxt nəşr olunmamışdır, lakin o, müəllifin mədəniyyətlərarası anlaşılmaqların aradan qaldırılması ilə bağlı dərin duyarılığını əks etdirir. İkinci mətn — “Mədəniyyətlərin müqayisəsi və mədəniyyət münaqişəsi” (“Kulturvergleich und Kulturkonflikt”) — 2025-ci ilin avqust ayında alman dilində yazılmış və daha sonra onun Amazon yayınları vasitəsilə öz hesabına nəşr etdirdiyi “Həyat dərsləri: Trumandan Trampa” (“Lektionen des Lebens: Von Truman zum Trump”) adlı xatirələr kitabına daxil edilmişdir. Hazırkı məqalə hər iki mətndən seçilmiş materialları özündə birləşdirir. İkinci əlyazma Professorun həyat yoldaşı Guihua He tərəfindən alman dilindən ingilis dilinə tərcümə edilmişdir. O, həmçinin əvvəlki əlyazmanın uyğun hissələrini inteqrasiya etmiş və prof. Hellenin orijinal baxışlarına sadıq qalmağa çalışaraq əlavə yeni kontekstual izahlar və nümunələr əlavə etmişdir.

\*\*\*

### **Mehdi Cavarlı: Professor Horst Hellenin xatirəsinə**

Dünyada elə insanlar var ki, onlar gedəndən sonra dünya bir qədər səssizləşir. Bu, onlar çox danışdığı üçün olmur. Əksinə, bəzən ən sakit insanlar özlərindən sonra ən dərin boşluq buraxırlar.

Professor Helle Horst məhz belə insanlardan idi. Onunla birgə yalnız bir səs, tanış intonasiya, və ya söhbət tərzı yox olmadı. Həm də hadisələrə baxmanın xüsusi bir üsulu- insanı və epoxanı, şəxsi taleyi və sosial-tarixi konteksti eyni anda görə bilmək qabiliyyəti getdi.

Fevral ayında onun artıq həyatda olmadığını öyrənəndə ilk hiss, əlbəttə, itki ağrısı idi. Biz iyirmi beş ildən artıq bir müddət idi ki, tanışdıq. Bu illər ərzində o, mənimçün professorla keçmiş tələbə (daha sonra isə aspirant) arasındakı adi münasibətdən qat-qat yaxın bir insana çevrilmişdi.

Amma itki hissi ilə yanaşı çox aydın bir duyğu da vardı: o, həqiqətən böyük və maraqlı bir həyat yaşamışdı. Bu həyat mütləq asan olmamışdı, lakin məna ilə, düşüncə zəhməti ilə, daxili intizam və nadir insani ləyaqətlə dolu idi.

Mən onunla hələ Münhen Universitetində beynəlxalq proqram üzrə tələbə olduğum illərdə tanış olmuşdum. Xatırlayıram ki, demək olar dərhal onun ingiliscəsinə diqqət yetirmişdim. Onun nəslindən olan bir alman professor üçün bu dildə heyretəməz dərəcədə sərbəst danışdı. Sadəcə düzgün yox- yüngül, dəqiq, ağır akademik təmtəraqsız və hiss olunmayacaq qədər yüngül aksentlə.

O dövrdə müəllimlərin çoxu akademik səslənməyə çalışır, nitqlərini bilərəkdən mürəkkəbləşdirirdilər. Helle isə bunun tam əksi idi: fikir nə

qədər mürəkkəb olurdusa, o, onu bir o qədər sakit və aydın ifadə edirdi.

Sonralar alman dilim yetərinə sərbəstləşəndən sonra belə biz yenə ingiliscə danışmağa davam edirdik. O, gülərək bunun sadəcə vərdişin gücü olduğunu söyləyirdi. Bəzən də əlavə edirdi ki, məsələ dilin özüylə bağlıdır- onun sadəliyində, rahatlığında və əlavə ağırlığın olmamasında.

Zaman keçdikcə başa düşdüm ki, bu sözlərdə daha böyük bir mətləb gizliydə: formanın içində itib-batmadan mürəkkəb qədər tez mahiyyətə çatmaq istəyi. Aydınlığa, dəqiqliyə, daxili intellektual dürüstlüyə bu meyl ümumiyyətlə onun xarakterinin əsas xüsusiyyətlərindən idi və onu alim kimi təyin edirdi.

Hors Hellenin uşaqlığı nasist Almaniyası və müharibə illərinə təsadüf etmişdi. O, mbu təcrübəni söhbət mərkəzinə çevirməyi sevmirdi və demək olar ki, heç vaxt bu barədə pafosla danışmırdı. Yeri gəlmişkən, burda da onun başqa bir səciyyəvi keyfiyyəti nəzərə çarpırdı- daxili təmkini.

O, fəlakəti yaşamış, amma öz travmasını nümayiş etdirməyə alışmamış nəslin nümayəndələrindən idi.

Bununla belə, yaşadıqlarının onda necə güclü təsir buraxdığı açıq hiss olunurdu. Onun cəmiyyətə münasibətində sosial konstruksiyaların necə kövrək ola bildiyini və sivilisasiyanın dayanıqlığını nə qədər sürətlə itirə bildiyini gözəmləmiş bir insanın baxışı var idi.

Bəlkə də bu səbəbdən onu mədəniyyət, ailə, din maraqlandırır- tarixi turbuləntlik dövrlərində insan üçün daxili dayaq yaradan mövzular.

Məsələn, musiqi onun həyatında tamamilə xüsusi yer tuturdu. Musiqi onun üçün heç vaxt sadəcə estetik zövq deyildi. Daha çox daxili nizamı qorumağın üsulu idi.

Mənə elə gəlir ki, onun nəslinin insanları mədəniyyətə başqa cür yanaşırdılar: həyata əlavə kimi yox, həyatı zərurət kimi.

Sonralar bu maraq təbii şəkildə onu mədəniyyət sosiologiyasına gətirib çıxardı. Məhz bu sahələrdə o, cəmiyyətin əsasını görürdü- siyasi şüarlardan və iqtisadi modellərdən qat-qat dərin bir təməli.

Maraqlıdır ki, o, elmə dərhal gəlməmişdi. Böyük beynəlxalq şirkətlərdən birində yüksək idarəçilik mövqeyi tutan atasının təkidi ilə bir müddət ABŞ-da yaşamış, orda biznes idarəçiliyi üzrə magistr dərəcəsi almış və hətta bir neçə il korporativ mühitdə çalışmışdı.

Bu təcrübə onun üçün faydalı olsa da, keçid xarakterli daşıyırdı. Hələ o zaman özü üçün xoşbəxtlikdən və bəlkə də atasını məyus edərək aydın şəkildə anlamışdı ki, onu həqiqətən maraqlandıran başqa sahədir- cəmiyyətin və onun strukturlarının elmi təhlili.

Onun intellektual həyatının mərkəzi fiqurlarından bir görkəmli sosioloq

Georq Zimmel idi. Helle Zimmel haqqında demək olar ki, sonsuz danışa bilərdi və bunu həmişə xüsusi bir hörmətlə, şəxsi bağlılıq hissi ilə edirdi.

Mənə elə gəlir ki, Zimmeldə onu ən çox heyran edən cəhət gündəlik hadisələr içində ictimai həyatı formalaşdıran fundamental qüvvələri görə bilməsi idi. Pul, moda, şəhər həyatının ritmi, insan münasibətlərinin formaları- Zimmel bütün bunları elə bir dərin sezgi ilə təhlil edirdi ki, aradan bir əsr ötməsinə baxmayaraq, onun mətnləri köhnəlməyib, əksinə, bəzən peyğəmbərlik kimi görünür.

Helleni heyrrətləndirən başqa bir məqam isə Zimmelin bir çox müşahidələrinin zaman keçdikcə aktuallığını itirməməsi, əksinə, sosioloqun öz müasirləri üçün olduğundan belə dəqiq səslənməsi idi.

Zimmeldə onu cəlb edən yalnız dəqiqlik deyildi. Orda düşüncənin xüsusi bir hərəkətliliyi də vardı. O, ağır və qapalı sistemlər qurmurdu; sanki həyatın öz hərəkətini izləyir, onun daim dəyişən formalarını qeydə alırdı.

Bununla yanaşı, Helle çox yaxşı analıyırdı ki, Zimmeli oxumaq bəzən asan deyil. Onun bir çox mətni mürəkkəb, bəzi yerlərdə isə az qala labirinti xatırladan bir dillə yazılmışdı.

Və məhz burda Helenin müəllim və interpretator kimi başqa bir nadir istedadı üzə çıxırdı: o, bu mürəkkəb konstruksiyaları açmağı və fikrin özünü sadələşdirmədən onalrı aydın başa düşülən dilə çevirməyi bacarırdı.

Yəqin ki məhz onun sayəsində bir çox tələbə Zimmeli ilk dəfə “yalnız mütəxəssislər üçün klassik” kimi deyil, heyratəmiz dərəcədə canlı və müasir bir müəllif kimi kəşf etmişdi.

Üstəlik, parlaq ingiliscəsi sayəsində o, Zimmelin ingilisdilli akademik mühitdə tanınmasında da mühüm rol oynamışdı; əslində, alman dilinin maneə olaraq qaldığı oxucu və tədqiqatçılar üçün onun əsərlərini əlçatan edirdi.

Bu mənada o yalnız interpretator deyildi. O həm də intellektual ənənələr arasında bir növ vasitəçi idi- mürəkkəb Avropa düşüncəsini onun dərinliyini itirmədən daha geniş elmi dünyaya açan insanlardan biri.

Bununla belə, Hellenin elmi fəaliyyəti, xüsusilə sonrakı illərdə, artıq yalnız Avropa akademik konteksti ilə məhdudlaşmırdı. Bu dövrdə onun əsas maraq sahələrindən biri Şərqi Asiya cəmiyyətləri olmuşdu- ilk növbədə Çin, amma həmçinin Yaponiya və Koreya.

Onu daha çox başqa bir şey cəlb edirdi: cəmiyyətin inkişafına Qərb sxemindən kənarda baxmaq imkanı. Avropada uzun müddət bir çoxları həmin sxemi universal hesab etmişdilər.

O, başqa sivilizasiyalara nə yuxarıdan aşağı baxırdı, nə də ekzotikləşdirirdi. Daha çox intellektual hörmət və maraqla yanaşırdı.

Bütün akademik ciddiliyinə baxmayaraq, o heç vaxt universitet divarları içində qapanıb qalmış bir insan təsiri bağışlamırdı. Əksinə, ətrafda baş verənlərə canlı marağı həmişə hiss olunurdu. Tələbələrle ünsiyyətdə rahat davranır, bəzən olduqca iti yumor nümayiş etdirirdi. Onun bəzi replikaları sonralar uzun müddət xatırlanırdı.

Xatırlayıram, bir dəfə sosial dəyişikliklərlə bağlı müzakirə zamanı müasir ailə modelləri ətrafında gedən söhbətdən bir qədər qıcıqlanaraq emosional şəkildə dedi:

- Feminizm kommunizmdən daha betərdir.

Auditoriya gülüşə boğuldu. Məsələ yalnız deyilən fikirdə deyildi; onun bunu necə söyləməsi idi- alışdığı dünyanın yavaş-yavaş yoxa çıxdığını hiss edən köhnə Avropa məktəbinin adamına xas tam səmimi narazılıq!

Bununla belə, o heç də keçmişdə ilişib qalmış adam deyildi. Əksinə, onu həmişə yeniyə maraq və müasirliyi daxildən anlamaq istəyi fərqləndirirdi.

Sosial şəbəkələrdən fəal istifadə edir, fotolara münasibət bildirir, tələbə və həmkarlarına cavab yazır, ailə şəkilləri paylaşır. Bütün bunları son dərəcə təbii şəkildə edirdi- nə daha gənc görünməyə çalışırdı, nə də trendlərə uyğunlaşmağa.

Xüsusilə bir fotosəkil yaddaşımda qalıb. Qızının bağında, ad günü münasibətilə çəkilmişdi: böyük ailə, bir neçə nəsil, uşaqlar, canlı bir yay günü.

O, mərkəzdə oturmuşdu- sakit, pozasız, ailəsinin təbii şəkildə ətrafında toplandığı bir insan kimi. Şəklin altında isə tam onun üslubuna uyğun- həm isti, həm də sosioloji bir qeyd vardı:

“Olduqca sıx bağlı bir qrup. Bir az ailə sosiologiyası əlavə etsək, onun bir hissəsi təxminən 1900-cü illərdə Hamburqun elektriklişdirilməsində iştirak etmiş mühəndis baba tərəfindən gələn nəslin davamçılarıdır, digər hissəsi isə vaxtilə həmin nəslin nümayəndələrinə aşiq olmuş insanlardır.

Hətta adi ailə fotosunu belə sosial struktur haqda kiçik bir müşahidəyə çevirməyi bacarırdı.

Ümumiyyətlə, yeni şeyləri mənimsəmək onun xoşuna gəlirdi- xüsusilə də onların praktik məna daşdığını görəndə. Məsələn, Amazon-un *print-on-demand* sisteminə kifayət qədər erkən maraq göstərmişdi; yəni kitab həqiqətən sifariş edildikdən sonra çap olunur.

Bu yanaşmanın həm ekoloji tərəfi, həm də insanların gerçəkdə hansı kitabları oxuduğunu görmək imkanı onu cəlb edirdi. Burada da ona xas səciyyəvi bir xüsusiyyət hiss olunurdu: köhnə akademik məktəbin insanında yeni texnologiyalara qarşı canlı marağın birləşməsi.

Formal olaraq pensiyaya çıxmasından uzun illər keçəndən sonra belə o, Konradstrassədəki Sosiologiya İnstitutundakı kabinetinə gəlməkdə davam edirdi.

Bir neçə dəfə xəbər vermədən yanına getmiş və onu oxuyarkən görmüşdüm.

Kabinet elə təsir bağışlayırdı ki, sanki orda zaman çöldəkindən daha yavaş axırdı: kitablar, jurnallar, məqalələr, xəfif işıq...

Bu məkanda çox nadir rastlanan bir cəmlənmə və sakitlik hissi vardı.

Bir çox şey haqqında danışırıdım- Çin, Almaniya, musiqi, müharibə, ailə, universitetin necə dəyişməsi və müasir dünyada diqqəti qorumağın niyə getdikcə çətinləşməsi barədə.

Və ən çox yadda qalan cəhətlərdən biri bu idi: o heç vaxt son həqiqətə sahib kimi danışmırdı.

Onun miqyasında bir insan üçün Helledə təəcüblü dərəcədə az intellektual təkəbbür və çox sakit bir dünya və insana hörmət var idi.

O, yaşlandıqca müharibə və tarixi yaddaş mövzularına daha tez-tez qayıdırdı. Amma burda da yüksək mənəvi pafosdan qaçırdı. Onu maraqlandıran şey mühakimə etmək yox, anlamaq idi.

O, insanın nə qədər mürəkkəb varlıq olduğunu və cəmiyyəti dağılmaqdan qoruyan mexanizmlərin sosial mexanizmlərin nə qədər kövrək olduğunu yaxşı bilirdi. Yəqin elə bu səbəbdən onun yanında həmişə həyatın daxili ciddiliyi hiss olunurdu. Pafossuz, teatrallıqsız, amma çox ciddi şəkildə.

İni o həyatda olmayanda, mən getdikcə daha çox düşünürəm ki, bu, necə nadir bir birləşmə idi- böyük ağıl, mədəni dərinlik və insani normalıq.

O, özünü olduğundan daha əhəmiyyətli göstərməyə çalışmırdı. Və bəlkə də buna görə belə güclü təsir bağışlayırdı.

İşıqlı xatirəsi qalsın.

## ПАМЯТИ ПРОФЕССОРА ХОРСТА ЮРГЕНА ХЕЛЛЕ (1934–2026)

*Некролог коллег-соавторов серии «Проблемы современной философии»*

7 февраля 2026 года ушёл из жизни профессор **Хорст Юрген Хелле** - видный немецкий социолог, почётный профессор Мюнхенского университета имени Людвига Максимилиана, исследователь культуры, религии, семьи, символического интеракционизма и сравнительной философии. Его научный путь был связан с университетами Гамбурга, Ахена, Вены и Мюнхена; в поздний период своей жизни он особенно интенсивно работал в США и Китае. В его трудах европейская интерпретативная социология, идущая от Георга Зиммеля, соединялась с широкой межкультурной перспективой.

Эта утрата особо чувствительна для сложившегося за десятилетия плодотворной работы международного круга коллег - авторов нашей серии монографий. Память о профессоре Хелле — это не только память о замечательном учёном, но и память о важном этапе формирования нашей подлинно интернациональной исследовательской общности. Его участие в серии было не внешним и не эпизодическим: каждая его публикация вносила в общую работу чёткую методологию, соединявшую сравнительный анализ культур, историческую реконструкцию, интерпретативную социологию и философскую рефлексию о ценностях, свободе и человеческом действии.

Наиболее верный способ почтить его память — не ограничиться формальным некрологом, а кратко показать, *каким именно было его научное наследие в нашей серии.*

### **1. «Religion in Contemporary China» / «Религия в современном Китае» (2013)**

Эта статья (написанная вместе с супругой Гуихуа Хи - **Guihua He**) сразу задаёт одну из главных линий творчества Хелле: он рассматривает религию не как застывшую доктрину, а как исторически изменяющуюся форму культуры. Авторы прямо заявляют, что избирают *эволюционный подход* к описанию религий современного Китая. При этом главный тезис статьи состоит в том, что в китайской истории конфликт обычно возникает не столько между религиями, сколько *между религией и государственно-партийной властью*. В объяснении этой специфики авторы связывают китайскую религиозность с глубинным шаманистическим и родовым основанием, с культом предков и с

длительной традицией сосуществования разных верований. Они показывают, что даже там, где государство стремится подавить религию, последняя не исчезает, а меняет формы присутствия. Методологически это сочетание *сравнительно-цивилизационного анализа, исторической социологии религии и эволюционной реконструкции культурных форм*. Именно здесь особенно заметна черта Хелле как исследователя: он ищет не поверхностный политический сюжет, а долгую культурную логику социального явления.

## **2. «Toward a Comparative Analysis of Chinese and German Philosophy» / «К сравнительному анализу китайской и немецкой философии» (2019)**

Во второй статье Хелле переносит свой сравнительный метод в сферу эпистемологии и истории философии. Её исходный тезис сформулирован предельно ясно: существенное различие между китайской и немецкой философией заключается в том, *каким образом удостоверяется надёжность знания*. В европейской, греко-германской линии центр тяжести лежит на рациональном доказательстве, абстракции, индивиде как субъекте этики и познания; в китайской традиции — на семье, ритуале, нормативном образце и культурной преемственности. Важнейшая заслуга этой статьи в том, что Хелле не сводит различие к набору внешних тем: он показывает, что речь идёт именно о различии *типов философствования и форм легитимации истины*. Методологически это образцовый *сравнительно-исторический и цивилизационный анализ*, в котором философские идеи читаются как выражение более широких культурных структур.

## **3. «Ethics, Aesthetics, and Axiology in the Works of Georg Simmel» / «Этика, эстетика и аксиология в трудах Георга Зиммеля» (2020)**

Эта статья, пожалуй, наиболее полно показывает внутренний философский источник самого Хелле. Здесь он обращается к трём базовым эпистемологическим парадигмам — эстетике, этике и аксиологии — через призму Георга Зиммеля. Для него важно не просто изложить идеи классика, а восстановить их внутреннюю связность: эстетическое суждение, этическое различение добра и зла и аксиологическое происхождение ценностей составляют у Зиммеля единое поле философии культуры. Особенно характерно, что Хелле подчёркивает несовместимость наивного отождествления свободы и равенства в политической этике, а в аксиологической части акцентирует зиммелевскую мысль: *ценность не является вещным свойством предмета, она возникает в отношении между субъектом и объектом*. Тем самым

эта статья работает не только как историко-философский обзор, но и как выражение собственной методологии Хелле: культура понимается как мир форм, значений и оценок, создаваемых человеком. Это *интерпретативная философия культуры*, укоренённая в неокантианско-зиммелевской традиции.

#### **4. «Problems with Teaching Daoism in China» / «Проблемы преподавания даосизма в Китае» (2021)**

В этой статье Хелле переходит от общих проблем религии и философии к вопросу их институциональной передачи. Он прямо формулирует задачу статьи как анализ проблем преподавания даосизма в новейшей истории Китая под влиянием меняющихся политических целей партии и государства, а в методологическом разделе указывает на соединение *исторического, логического и сравнительного* подходов, а также на различие между «где преподавать» и «что преподавать». Это чрезвычайно важная работа для понимания Хелле: здесь его интересует уже не только содержание традиции, но и способы её воспроизводства — в семье, школе, университете, храме, в неформальных ситуациях. Он показывает, что даосизм нельзя адекватно понять, если жёстко разводить его на «философию» и «религию», и что без знакомства с даосизмом в принципе невозможно понять китайскую культуру. Методологически это *социология знания и образования*, соединённая с *историей культуры*. Хелле показывает, что форма преподавания меняет и форму самого знания: традиция, войдя в академический институт, не просто сохраняется, а переопределяется.

#### **5. «Are the Sciences More Humane than the Humanities? Reflections on Dilthey, Tchaikovsky, and Putin» / «Являются ли естественные науки более гуманными, чем науки гуманитарные? Размышления о Дильтее, Чайковском и Путине» (2023).**

Одна из наиболее острых и вместе с тем концептуально цельных статей Хелле посвящена границам между естественными и гуманитарными науками. Исходной фигурой здесь выступает Дильтей, для которого именно гуманитарные науки раскрывают человеческий дух и свободу, отличающую человека от природной детерминации. Отталкиваясь от этой позиции, Хелле разбирает показательные случаи культурного насилия над личностью — в частности, фигуры Чайковского и Алана Тьюринга, а также современный политико-культурный контекст, обозначенный в самом заглавии именем Путина. Его тезис состоит в том, что существует по меньшей мере два способа взять человеческую культурную жизнь в заложники: либо свести её к законам

естественных наук, либо — подчинить репрессивным религиозным нормам. В обоих случаях исчезает та свобода, которая делает возможным ответственное человеческое действие. Особенно важно, что в финале статьи Хелле противопоставляет этому не просто либеральный лозунг, а гуманитарное понимание человека как существа, нуждающегося не только в лечении и регулировании, но и в интерпретации, страдании и свободном выборе. Методологически это *герменевтическая философская антропология*, усиленная кейс-анализом и критикой культурного редуccionизма.

#### **6. «The Evolution of Gender in Different Cultures» / «Эволюция гендера в различных культурах» (2024).**

Именно эта статья завершает картину и делает корпус его публикаций в нашей серии действительно целостным. В ней Хелле рассматривает тему гендера с *эволюционной точки зрения*: от ранних культур охоты через материнское доминирование и культ женского божества, затем через отцовское доминирование и мужское божество, далее — к культуре родительского равенства, к постчеловеческому феминизму и к вопросу о своеобразной «современной культуре охоты». Уже из аннотации видно, что автора интересует не бытовое обсуждение гендерных ролей, а фундаментальный вопрос: должны ли культурные нормы максимально различать мужчину и женщину, подчеркивая иерархию, или, напротив, стремиться к сходству ролей, подчеркивая общечеловеческое. Показательно, что Хелле вводит в анализ фигуры Юдифи и Жанны д'Арк: тем самым он показывает, что культура выражает гендер не только через институты, но и через символические образцы действия. Методологически это *эволюционная социология культуры*, совмещённая со сравнительной антропологией и анализом *нормативных моделей поведения*. Эта статья особенно важна потому, что в ней вновь проявляется общий для Хелле интерес к свободе человека внутри культурно заданных ролей: гендер здесь не биологический факт в узком смысле, а исторически меняющаяся культурная конструкция, закрепляемая нормами, символами и ожиданиями.

Если посмотреть на все шесть статей вместе, становится видно, что они не являются случайным набором тем. Их объединяет одна устойчивая исследовательская установка. Хелле мыслит культуру как *мир смыслов, отношений и исторически изменяющихся форм*, а человека — как существо, которое действует не только под давлением структур, но и в пространстве интерпретации, выбора и ценности. Поэтому он постоянно возвращается к одним и тем же опорным

вопросам: как разные культуры легитимируют истину; как религия, семья, образование и гендерные нормы оформляют человеческую жизнь; как политика, догма или научный редукционизм могут подавлять свободу; как возникают ценности в отношениях между человеком и миром. В этом отношении его публикации в нашей серии образуют цельный корпус работ по *сравнительной философии культуры, интерпретативной социологии, исторической социологии религии и аксиологии*.

Как отмечает его супруга, госпожа Guihua He: *«На протяжении всей своей жизни профессор Хелле поддерживал открытое и восприимчивое отношение к различным культурам. Даже в поздние годы он не переставал заниматься научной работой; напротив, он продолжал активно заниматься исследованиями и упорядочивать свои ранние научные труды. За два месяца до своей смерти он опубликовал статью в китайском академическом журнале под названием «Альтруизм и эгоизм — сравнение между Китаем и Западом» (Altruism and Selfishness — a Comparison Between China and the West. Я помню не только его - замечательного человека и выдающегося социолога, но и проявленную им непоколебимую преданность науке».*

Именно таким мы и сохраним в памяти профессора Хорста Юргена Хелле — не только как именитого зарубежного автора, но и как мыслителя, который сумел придать нашему международному проекту подлинную концептуальную глубину. Его присутствие в серии не завершилось с его кончиной: оно продолжается в самих поставленных им вопросах, в высокой методологической планке его текстов и в том межкультурном интеллектуальном диалоге, которому он посвятил свою жизнь.

\*\*\*

Предложенный в нашей монографии текст основан на объединении неопубликованной и опубликованной рукописей профессора Хорста Хелле. Первый текст, «Непонимание Китая» (“Misunderstanding China”), был написан в феврале 2023 года как набросок возможного введения к книге о Китае. Как отмечал сам автор, он так и не был опубликован из-за личных обстоятельств, хотя и отражал его постоянную озабоченность проблемой предотвращения межкультурных недопониманий. Второй текст: «Сравнение культур и культурный конфликт» (“Kulturvergleich und Kulturkonflikt”), был написан на немецком языке в августе 2025 года и позднее включён в его мемуары «Уроки жизни: от Трумэна до Трампа» (Lektionen des

Lebens: Von Truman zum Trump), самостоятельно опубликованные посредством Amazon. Настоящая статья включает отдельные материалы из обоих текстов. Вторая рукопись была переведена с немецкого на английский язык супругой профессора Гуйхуа Хэ, которая также интегрировала соответствующие части более ранней рукописи и добавила дополнительные контекстуальные пояснения и примеры, стремясь при этом сохранить верность оригинальным взглядам профессора Хелле.

\*\*\*

### **Мехди Джуварлы: Памяти профессора Хорста Хелле**

Есть люди, после ухода которых мир становится немного тише. Не потому, что они много говорили. Наоборот, иногда именно самые громкие люди оставляют после себя самую ощутимую пустоту.

Профессор Хорст Хелле был именно таким человеком. Вместе с ним ушёл не только голос, не только знакомая интонация или манера вести разговор, но и особый способ смотреть на вещи, видеть одновременно человека и эпоху, частную судьбу и социально-исторический контекст.

Когда в феврале я узнал о том, что его не стало, первой реакцией была, безусловно, боль утраты. Мы были знакомы более двадцати пяти лет. За это время он стал для меня человеком гораздо более близким, чем это обычно бывает между профессором и бывшим студентом (а затем, правда, ещё и аспирантом). Но вместе с чувством утраты было очень ясное ощущение того, что он прожил действительно большую и интересную жизнь. Не обязательно лёгкую, но наполненную смыслом, работой мысли, внутренней дисциплиной и редким человеческим достоинством.

Я познакомился с ним ещё студентом международной программы в Мюнхенском университете. Помню, как почти сразу обратил внимание на его английский. Для немецкого профессора его поколения он говорил на нём удивительно свободно. Не просто грамотно, а легко, точно, без тяжеловесности и с едва ли заметным акцентом. Многие преподаватели тогда старались звучать академически, усложняли речь. У Хелле всё было наоборот: чем сложнее мысль, тем спокойнее и яснее он её формулировал.

Позже, когда мой немецкий стал уже вполне свободным, мы всё равно продолжали разговаривать по-английски. Он смеялся и говорил, что это просто сила привычки. Иногда добавлял, что дело ещё и в самом языке – в его простоте и удобстве, в отсутствии ненужной

громоздкости. Со временем я понял, что в этих словах проявлялось нечто большее: стремление как можно быстрее добираться до сути, не теряясь в форме. Эта тяга к ясности, точности и внутренней интеллектуальной честности вообще была одной из главных черт его характера и определяла его как учёного.

Детство Хорста Хелле пришлось на годы нацистской Германии и войны. Он не любил превращать этот опыт в центр разговора и почти никогда не говорил о нём патетически. В этом, кстати, проявлялось ещё одно характерное для него качество – внутренняя сдержанность. Он принадлежал к поколению людей, переживших катастрофу, но не привыкших выставлять собственную травму напоказ.

И всё же было очевидно, насколько сильно пережитое повлияло на него. В его отношении к обществу всегда чувствовалось понимание того, насколько хрупкими бывают социальные конструкции и как быстро цивилизация может потерять устойчивость. Возможно, именно поэтому его так интересовали культура, семья, религия – те вещи, которые создают для человека внутренний каркас в периоды исторической турбулентности.

Музыка, например, занимала в его жизни совершенно особое место. Для него она никогда не была просто эстетическим удовольствием. Скорее, способом сохранять внутренний порядок. Мне кажется, люди его поколения вообще относились к культуре иначе: не как к дополнению к жизни, а как к чему-то жизненно необходимому.

Позже этот интерес естественным образом привёл его к социологии культуры, социологии религии и семьи. Именно в этих областях он видел фундамент общества, гораздо более глубокий, чем политические лозунги или экономические модели.

Любопытно, что к науке он пришёл не сразу. По настоянию отца, занимавшего высокую управленческую должность в крупной международной компании, он провёл некоторое время в США, получил там степень магистра делового администрирования и даже успел поработать пару лет в корпоративной среде. Этот опыт оказался для него полезным, но переходным. Уже тогда, к счастью для него самого и, возможно, к некоторому разочарованию отца, он начал ясно понимать, что его подлинный интерес лежит в другой области: в научном анализе общества и его структур.

Одной из центральных фигур его интеллектуальной жизни был видный социолог Георг Зиммель. О Зиммеле Хелле мог говорить почти бесконечно и всегда с каким-то особым уважением, почти личной

привязанностью. Мне кажется, его восхищало в нём прежде всего то, что Зиммель умел видеть в повседневных явлениях фундаментальные силы, формирующие общественную жизнь. Деньги, мода, городской ритм жизни, формы человеческого общения – Зиммель анализировал всё это с такой пронизательностью, что спустя столетие его тексты не выглядят устаревшими, а скорее пророческими.

Хелле поражало, насколько многие наблюдения Зиммеля со временем не потеряли актуальности, а, наоборот, стали звучать ещё точнее, чем для современников самого социолога. В Зиммеле его привлекала не только глубина, но и особая подвижность мысли. Он не строил тяжёлых законченных систем, а словно двигался за самой жизнью, фиксируя её меняющиеся формы.

При этом Хелле прекрасно понимал, что читать Зиммеля бывает непросто. Многие его тексты написаны сложным, местами почти лабиринтным языком. И здесь проявлялся ещё один редкий талант Хелле как преподавателя и интерпретатора: он умел распутывать эти сложные конструкции и переводить их на ясный человеческий язык, не упрощая саму мысль. Наверное, именно благодаря ему многие студенты впервые открывали для себя Зиммеля не как «классика для специалистов», а как удивительно живого и современного автора.

Более того, благодаря своему блестящему английскому он сыграл важную роль в популяризации Зиммеля в англоязычной академической среде, фактически знакомя с его работами тех читателей и исследователей, для которых немецкий язык оставался барьером. В этом смысле он был не только интерпретатором, но и своего рода посредником между интеллектуальными традициями – тем, кто делал сложную европейскую мысль доступной более широкому научному миру, не лишая её глубины.

Вместе с тем, научная карьера Хелле, особенно в поздние годы, выходила за пределы исключительно европейского академического контекста. Одним из его главных интересов в этот период стали общества Восточной Азии – прежде всего Китай, но также Япония и Корея. Его привлекала сама возможность посмотреть на развитие общества вне западной схемы, которую многие в Европе слишком долго считали универсальной. Он относился к другим цивилизациям без снисходительности и без особой экзотизации. Скорее, с интеллектуальным уважением и любопытством.

При всей своей академической серьёзности он совершенно не производил впечатления человека, замкнутого внутри университета.

Наоборот, в нём всегда был живой интерес к происходящему вокруг. Со студентами он держался легко, иногда крайне остроумно. Некоторые его реплики потом ещё долго вспоминали.

Помню, как однажды во время обсуждения социальных изменений он, немного раздражённый дискуссией о современных моделях семьи, эмоционально бросил: «Феминизм хуже коммунизма». Аудитория расхохоталась. И дело было даже не в самой фразе, а в том, как она была сказана – с абсолютно искренним возмущением человека старой европейской школы, который чувствовал, что привычный ему мир уходит.

При этом он совсем не был человеком, застрявшим в прошлом. Наоборот, его всегда отличало любопытство к новому и желание понимать современность изнутри. Он активно пользовался социальными сетями, комментировал фотографии, отвечал студентам и коллегам, выкладывал семейные снимки. Делал это совершенно естественно, без попытки выглядеть моложе или «идти в тренде».

Особенно запомнилась одна фотография, сделанная в саду у его дочери на праздновании его дня рождения: большая семья, несколько поколений, дети, оживлённый летний день. Он сидит в центре – спокойно, без позы, как человек, вокруг которого естественно собирается его семья. Подпись была абсолютно в его стиле, одновременно тёплая и социологическая:

«Довольно сплочённая группа. Если добавить немного семейной социологии, то одна её часть – потомки моего деда по отцовской линии, инженера, помогавшего электрифицировать Гамбург около 1900 года, а другая – люди, которые когда-то влюбились в представителей первой».

Даже семейную фотографию он умудрялся превращать в маленькое наблюдение о социальной структуре.

В целом, ему нравилось осваивать новые вещи, особенно если он видел в них практический смысл. Довольно рано он заинтересовался системой print-on-demand в Amazon, когда книга печатается только после того, как её действительно заказали. Его привлекала и экологичность такого подхода, и возможность понимать, сколько людей в реальности читают ту или иную работу. В этом тоже было что-то очень характерное для него: сочетание академического человека старой школы с любопытством к новым технологиям.

Даже много лет спустя после формального выхода на пенсию он продолжал приходить в свой кабинет в Институте социологии на

Конрадштрассе. Несколько раз я заходил к нему без предупреждения и почти всегда заставал его за чтением. Кабинет выглядел так, будто время там двигалось медленнее, чем снаружи: книги, журналы, статьи, мягкий свет. В этом пространстве было какое-то редкое ощущение сосредоточенности и покоя.

Мы разговаривали обо многом: о Китае, о Германии, о музыке, о войне, о семье, о том, как меняется университет и почему в современном мире всё хуже удаётся сохранять внимание. И что особенно запомнилось — он никогда не говорил так, будто обладает окончательной истиной. Для человека его масштаба в нём было удивительно мало интеллектуального тщеславия и много спокойного уважения к миру и к людям, с которыми он разговаривал.

С возрастом он всё чаще возвращался к темам войны и исторической памяти. Но и здесь избегал громких моральных интонаций. Его интересовало не осуждение, а понимание. Он слишком хорошо знал, насколько сложен человек и насколько непрочны социальные механизмы, которые удерживают общество от распада.

Наверное, именно поэтому рядом с ним всегда возникало ощущение внутренней серьёзности жизни. Без пафоса, без театральности, но очень настоящее.

Сейчас, когда его уже нет, я всё чаще думаю о том, насколько редким было это сочетание — большого ума, культурной глубины и человеческой нормальности. Он не пытался казаться значительнее, чем был. И, возможно, именно поэтому производил такое сильное впечатление.

Светлая память.

# **ÖN SÖZ ƏVƏZİ: MİLLİ TƏHLÜKƏSİZLİK VƏ SUVERENLİK SİVİLİZASİON İNKİŞAFIN MÜHÜM ŞƏRTİDİR**

## **Hörmətli həmkarlar!**

2025-ci ildə “Sosiallaşma proseslərinin problemləri” (2, 18) adlı kollektiv monoqrafiyanın birinci (ümumilikdə on səkkizinci) nəşri ilə müasir fəlsəfə və epistemologiya problemlərinə həsr olunmuş üçüncü seriyanın nəşrləri davam etdirilmişdir.

## **Birinci seriya üzrə nəşr olunmuş kitablar:**

1. Müasir fəlsəfə və Azərbaycan: tarix, nəzəriyyə, təhsil (2011);
2. Müasir fəlsəfə, elm və mədəniyyət: post-klassik epistemologiya (2011);
3. Milli strategiyalar, ideologiyalar və beynəlxalq münasibətlər: tarix, nəzəriyyə və müasir təcrübələr (2012);
4. Cəmiyyət, din, dövlət (2013);
5. Müasir fəlsəfə: idrakin ən yeni istiqamətləri (2013);
6. Post-klassik epistemologiya və postmodernizm dövrünün mədəniyyəti (2014–2015);
7. Geosiyasət fəlsəfəsi və müasir dünya nizamı: post-klassik dövrün epistemologiyası (2016);
8. İqtisadiyyat fəlsəfəsi: tarix və müasirlik (2017);
9. Tarix fəlsəfəsi: retrospektiv və perspektiv (2018);
10. Milli fəlsəfə (2019).

## **İkinci seriya üzrə nəşr olunmuş kitablar:**

- 1(11). Etika, estetika, aksiologiya: epistemoloji problemlər (2020);
- 2(12). Müasir fəlsəfənin tədrisi: metodologiya, nəzəriyyə və təcrübə (2021);
- 3(13). Müasir islahatlar: ümumfəlsəfi əsaslar. Cild I (2022);
- 4(14). Siyasi islahatlar fəlsəfəsi: dövlətçiliyin inkişafı və cəmiyyətin siyasi həyatı (2023);
- 5–6 (15–16). Cəmiyyətin sosial və mənəvi-mədəni həyatının islahatlar fəlsəfəsi (2023).

## **Üçüncü seriya üzrə nəşr olunmuş kitablar:**

- 1 (17). “Gender: fəlsəfə, nəzəriyyə, təcrübə” (2024);
- 2 (18). “Sosiallaşma proseslərinin problemləri” (2025).

Redaksiya heyətinin qərarına əsasən 2026-cı ildə üçüncü seriya üzrə

üçüncü kitab – “Sivilizasion inkişaf” adlı kollektiv monoqrafiyanın (ümumi sayca – 19-cu cildin) nəşri planlaşdırılmışdır.

**“Sivilizasion inkişaf” adlı növbəti kollektiv monoqrafiyanın müəlliflər üçün təklif olunmuş ümumi tematik planı:**

1. Sivilizasion inkişaf kontekstində Azərbaycan Respublikasının dövlət siyasəti

2. Qlobal və regional təhlükəsizliyin təmin olunmasında Azərbaycan Respublikasının yeri və rolu: Prezident İlham Əliyev fenomeni

3. Süni intellekt və Azərbaycanda rəqəmsallaşmanın yeni inkişaf mərhələsi

4. Azərbaycanın sivilizasion inkişaf strategiyasında rəqəmsal transformasiya, genişzolaqlı infrastrukturun qurulması, data mühitinin formalaşdırılması və dövlət xidmətlərinin rəqəmsallaşdırılması əsas prioritetlər statusunda

5. İctimai tərəqqi problemi: tarix və müasirlik

6. Bəşəriyyətin, millətlərin və dövlətlərin gələcəyi: sivilizasion, milli və formasion determinantların rolu

7. Sivilizasion yanaşma tərəqqi nəzəriyyəsinə alternativ kimi

8. Sivilizasion arealın birliyi: millətlərin və dövlətlərin mövcudluq şərti kimi

9. Sivilizasiyaların fərqlilik və oxşarlıq meyarları

10. Ayrı-ayrı sivilizasiyaların inkişafında avtonomluq və sinergiya

11. Lokal mədəni-tarixi sivilizasiya tipləri nəzəriyyəsi və müasirlik

12. Sivilizasiyaların inkişaf mərhələlərinin müxtəlifliyi

13. Ümumbəşəri tarixin inkişafında mədəni-tarixi sivilizasiya tiplərinin rolu və yeri

14. Nikolay Danilevskiyə görə mədəni-tarixi sivilizasiya tipləri nəzəriyyəsi və panslavizm

15. Osvald Şpenqler fəlsəfəsində mədəniyyətin inkişaf mərhələsi kimi sivilizasiya

16. Arnold Toynbinin tarix idrakına dair sistemli epistemologiyası və müasirlik (12 cildlik “Tarixin dərkisi” əsəri)

17. Yaradıcı azlıq – hər bir sivilizasiyanın hərəkətverici qüvvəsi kimi

18. Daxili və xarici çağırışlara optimal cavablar tapmaq və tələyüklü qərarları reallaşdırmaq bacarığı

19. Müsəlman dünyasında panislamizm, pantürkizm və panərəbizmin rolu və perspektivləri

20. Sivilizasiyanın bütövlüyü və strukturlaşma səviyyəsinin sosial

təşkilat və idarəetməyə təsiri

21. Yeni dünya nizamının formalaşmasında sivilizasiyaların rolu və yeri

22. Geosiyasi realizm fəlsəfəsi və sivilizasiyaların taleyi

23. Sivilizasiyaların inkişafında etno-dini, mədəni-tarixi, coğrafi xüsusiyyətlərin rolu

24. Sivilizasiyalı inkişafın ideya-fəlsəfi, elmi, texniki-texnoloji determinantları

25. Müasir dünyada sivilizasiyaların toqquşması (Semyuel Hantinqton)

26. Sivilizasiyaların təkamülündə daxili entropiyalılığın və turbulentliyin artması

27. Şərq və Qərb sivilizasiya paradigmaları: oxşarlıq, fərqlilik, perspektivlər

28. Qloballaşma və sivilizasiyalar arasındakı sərhədlərin itməsi

29. Sivilizasiya qarşılıqlı təsirində müsbət və mənfi sinergiya

30. Sivilizasion inkişafda azsaylı xalqların yeri və rolu.

Bu gün gələcəyə baxış və perspektiv mövcudluq kontekstində sivilizasion inkişaf məsələsi xüsusi önəm daşıyır və günü-gündən öz aktuallığını artırmaqdadır. Bu – dünya xalqlarının, ölkə və dövlətlərin tale məsələsidir. Olduqca çoxşaxəli, çoxölçülü bu məsələ özlüyündə mürəkkəb xarakterli problemləri ehtiva edir. Problemlərin mürəkkəb təbiəti, zəngin məzmun-mahiyyəti onların necə, hansı idraki zəmin və resurs əsasında dərk olunmasını və həllini bilavasitə şərtləndirir. İlk növbədə, burada həm idraki, həm də əməli-praktiki müstəvilərdə multidissiplinarlıq tələb olunur. Eyni zamanda, trnsdissiplinarlıq da müəyyən məqamlarda və aspektlərdə nəzərə alınmalıdır. Ən başlıcası isə - adekvat epistemoloji sistemə malik fəlsəfəyə ehtiyac var. Multidissiplinarlıq və transdissiplinarlıq zəruridir, lakin onlar həttəda biryerdə fəlsəfi meqabiliyi əvəzləyə bilməzlər. Xüsusi sivilizasion inkişafa dair çoxqatlı mürəkkəb problemlərin düzgün istiqamətdə araşdırılıb öyrənilməsində və həllində biz fəlsəfi meqabilik əldə etmədən yaxşı nəyəyə nail ola, lazımlı düşüncə və fəaliyyət platforması yarada bilmərik. Onu da vurğulamağı vacib bilirəm ki, fəlsəfi meqabilik dedikdə, milli səciyyə daşıyan fəlsəfi meqabilik sistemini nəzərdə tuturam. Yəni, söhbət sadəcə bizdən kənarda (xaricdə) mövcud olan meqabiyyin mənimsənilməsindən və istismarcasına istifadəsindən gedə bilməz. Mütləqdir ki, suveren xalq, millət, dövlət kimi özümüzün də əldə etdiyimiz, zəhmətimizlə qazandığımız zəruri və zəngin bilik qatqısı olsun! Yalnız bu

yolla və bu əsasda fəaliyyətimiz üçün optimal praksioloji sistemə sahib ola, sivilizasion inkişafı ilə bağlı kompleks problemləri həll edə bilərik. Bu, əslində, tələpəli məsələdir ki, bizi yeni bir tarixi sınağa çəkir. Gələcəyimiz, hər şeydən əlavə, zamanəyə adekvat olan qabarıq milli səciyyə daşıyan möhtəşəm fəlsəfi meqabilik sisteminin yaradılmasından və milli təhlükəsizliyimiz, suverenliyimiz üçün etibarlı zəminin formalaşdırılmasından keçir.

Hər bir fəlsəfi sistem, ilk növbədə, öz praktiki (əməli) əhəmiyyətinə, yəni, insan fəaliyyətinə, ictimai həyata verdiyi töhfəyə görə dəyərlidir. Özü-özü ilə əlləşən, öz daxili xırdaqlarında ilişib qalan, yalnız özünü düşünən və özü üçün çalışan “fəlsəfə”, əslində, heç fəlsəfə də deyil; xeyirdən çox, ziyan yetirən, dolaşıqlıqları və bulanlıqları artıran nəsnədir. Belə “fəlsəfə”, bir qayda olaraq, sosial zamanın, elmin və tarixin inkişaf tələblərindən uzaq düşən, məntiq və ədəb meyarlarına, nizam-intizam hədəflərinə, insanın təbii arzularına cavab verməyən, necə deyirlər, barmaqdan sorulmuş söz yığımından başqa bir şey deyil. Son nəticədə, belə “fəlsəfə” insanları, cəmiyyətləri, bütövlükdə bəşəriyyəti ağır duruma salır, həyatın işıqsız, mənəblərini söndürür, onun oksigen nəfəsliliklərini tıxaclayır, öz zəhərli tullantıları ilə boğucu, dözülməz mühit yaradır. Bir sözlə, bu cür fəlsəfəçilik xalqlar və millətlər üçün bir bəlaya, böhran və fəlakətləri artıran ciddi amilə çevrilir. Bu da danılmaz həqiqətdir ki, başabəla fəlsəfəçilik bəşəriyyətə qənim kəsilməmiş mənfur qüvvələr üçün olduqca sərfəli, əlverişli təsir alətinə, işğal və qarət silahına çevrilir. Bəşər tarixi dəfələrlə bunu sübut edib və indinin özündə də sübuta yetirməkdədir. Ən başlıcası – yanlış və yaxud mərkəzi fəlsəfəçilik ictimai və fərdi şüuru korroziyaya, destruksiyaya yoluxdurmaqla cəmiyyətin elmi-nəzəri səviyyəsinin yüksəlməsini əngəlləyir, düşüncə və təfəkkür tərzini, məntiq şəbəkəsini və rasionallıq zəminlərini zədələyir. Son nəticədə, qaçılmaz olaraq, dövlətlərin milli təhlükəsizliyi və suverenliyi zəiflədir, şübhə altına alınır və etibarsız hala salınır. Aydın ki, belə bir mövcudluq vəziyyətə hansısa qaneedici sivilizasion inkişafdan danışmağa dəyməz. Dünyanın yenidən formatlaşdırıldığı çağdaş zamanda bu həqiqətlə hesablaşmaq xüsusi önəm daşıyır.

Bəli, indiki olduqca gərgin, drammatizmlərlə zəngin, xalqların və millətlərin taleyini sındıran, onların təhlükəsizliyinə zərbə vuran və gələcəyini əlindən alan durumun yaranmasında məhz bu cür filosofluğun və fəlsəfəçiliyin (habelə, onlardan qidalanıb-törəyən politoloji, siyasi və iqtisadi fikrin) rolu heç də az olmayıb. Bunu konkret misallar, faktlar əsasında kifayət qədər təsdiq edib, sübuta yetirmək olar. Yetər ki, məsələn,

müasir qlobal kapital oliqarxatının tamamilə tükənmiş, öz yaxşı-pis missiyasını başa vurmuş, artıq çoxdan bəşəri inkişafın buxovuna çevrilmiş **“geosiyasi realizm”** doktrinasını rəhbər tutaraq addımbaşı fəsadlar, böhranlar yaratmaq ənənəsini-vərdişini göstərən. “Qlobal realizm” doktrinasına köklənmiş fəlsəfəcilik (çeşidli modifikasiyalarından asılı olmayaraq) əmək və kapital arasındakı ziddiyyətləri daha da kəskinləşdirmiş, qlobal və ictimai tarazlığın bağlantılarını, haqq-ədalət və nizam özüllərini sarsıtmış, dəhşətli dərəcədə qütbləşməni dərinləşdirmişdir.

Qoribə, bəlkə də, paradoksaldır ki, son onilliklərdə də həmin doktrina nəinki adi siyasətçi və politoloqlar, hətə dünya miqyasında yaxşı tanınan, siyasi-iqtisadi və geosiyasi proseslərə böyük təsiri olan şəxslər tərəfindən hər vəchlə və açıq-aşkar dəstəklənmişdir. Deyərdim ki, sadəcə dəstəklənməmiş, bilavasitə həyata keçirilmişdir. Bu mənada, məsələn, uzun illər ABŞ-ın beynəlxalq siyasətini xeyli dərəcədə müəyyənləşdirmiş, Nobel mükafatı laureatı (1973) Henri Kissincerin adını birincilər sırasında qeyd etmək olar. Yüksək mövqeyə və təsir gücünə sahib olan bu şəxs, vaxtilə (1969-1975) Nikson və Fordun milli təhlükəsizlik üzrə müçaviri, habelə, ABŞ-ın Dövlət katibi (1973-1977) vəzifələrində çalışmışdır. Onun 2014-cü ildə nəşr edilmiş “Dünya nizamı” adlı son fundamental kitabı da məhz əsasən “geosiyasi realizm” mövqeyindən yazılıb.

Əsərdə dünya siyasətinin hazırkı vəziyyətini təhlil edən H. Kissincer güclər balansının vahid sisteminin çökdüyü qənaətinə gəlir və beynəlxalq münasibətlər sisteminin yenidən qurulması zərurətini göstərir. Onun bu yekun fikirləri ilə, əlbəttə ki, razılaşmamaq qeyri-mümkündür. Hər şey, necə deyərlər, göz qabağındadır, heç xüsusi təhlilə də ehtiyac qalmır. Yeni bir sistemə ehtiyac danılmazdır və bu mənada köklü rekonstruksiya hyata keçirilməlidir. Lakin, maraqlı və ən vacib olan problem budur: beynəlxalq münasibətlər sisteminin rekonstruksiyası nəyə əsasən, hansı fəaliyyət fəlsəfəsini rəhbər tutaraq, yəni, aksioloji məzmunu və imperativləri nədən ibarət praksiooloji zəmində həyata keçirilməlidir? Əgər Henri Kissincerin birmənalı rəhbər tutduğu “geosiyasi realizm” fəlsəfəsi yenə də dominantlıq təşkil edəcəksə, aparılacaq rekonstruksiyanın heç bir pozitiv nəticələri olmayacaq. Bunu artıq mövcud gerçəklik, bəşəri durumun günbəgün şiddətlənən turbulentliyi sübut etməkdədir. Müasir dünyada durmadan artan xaos, geosiyasi ziddiyyət və çəkişmələr, bəşəri ədalətsizliyin və sosial qütbləşmənin dərinləşməsi, sosial-iqtisadi və maliyyə böhranlarının silsilə xarakter alması və s. – bütün bu əlamətlər məhz “geosiyasi realizm”ə söykənən və artıq çoxdan aparılan “rekonstruksiya”nın nəticələridir.

Bu, əslində, pozitiv nəticələr verəcək rekonstruksiya yox, dünyanın

qəddarcasına yenidən bölüşdürülməsi, mənimsənilməsi, istismarı və qarət edilməsidir. Özü də - ən güclülərin, artıq öndə olanların xeyirinə! Konkret desək, ilk növbədə, ABŞ-ın xeyirinə! Bunu hələ illər öncə ABŞ siyasətinin qızılquşu sayılan mərhum Zbiqnev Bjezinski “Amerika milli maraqlarının prioritetliyi” deyə-deyə nümayişkarcasına, tam çılpalığı ilə bəyan etmişdir. Yetərlidir ki, onun keçən əsrin 90-cı illərində çap olunmuş məşhur əsərlərinə, o cümlədən, “Böyük şahmat lövhəsi” (1997) kitabına nəzərdiqqət yetirək. Kitabın tam şəkildə adına fikir verin: “Böyük şahmat lövhəsi: Amerikanın başçılığı və onun geostrateji imperativləri”! Necə deyirlər, artıq şərhəyə ehtiyac yoxdur. Bjezinskini qətiyyənlə dünyada ümumi sülh, bütün xalqların rifahı, onların təbii və zəruri maraqlarının ədalət, bərabər hüquqluq prinsipləri əsasında balanslaşdırılması düşündürmür. Ümdə olan – dəyişən dünyada ABŞ-ın öz hegemonluğunu saxlaması və daha da möhkəmləndirməsidir. Kapital imperiyasının bu tip dövlət xadimi, siyasətçi, politoloq və ekspertləri üçün yeni dünya nizamı uğrunda çarpışması məhz belə rekonstruksiyanı nəzərdə tutur ki, “geosiyasi realizm” fəlsəfəsi məhz buna cavab verir. Və heç də təsadüfi deyildir ki, “Böyük şahmat lövhəsi” kitabında ABŞ-ın geosiyasi möhtəşəmliyindən bəhs edən Z. Bjezinski, XXI əsrdə bu möhtəşəmliyin saxlanması ilə bağlı strategiyalar haqqında düşünür, mülahizələr irəli sürür. Artıq biz bu strategiyaların həyata keçirildiyini və nə kimi yeni-yeni fəsadlar törətdiyini görürük.

Əlbəttə ki, Z. Bjezinskinin bir amerika siyasətçisi kimi ABŞ-ın təəssübünü çəkməsi, öz ölkəsinin milli maraqlarını öndə tutması təbii və anlaşılandır. Etiraz, narahatçılıq doğuran başqa şeydir – demokratiya, bəşəri nizam, insan haqlarının qorunması pərdəsi altında yenidən, XXI əsrdə də “geosiyasi realizmi” davam etdirmək, üstəlik də, daha qəddar və amansız tərzdə! Həmin siyasətin nəticəsidir ki, bu gün dünyanın bir çox yerlərində insanlar faciələr yaşayır, xalqlar və ölkələr “ölü ilmə”lərin məşum torundan azad ola bilmir, tənəzzül və deqradasiya, tarixdən silinmə təhlükəsi ilə üzləşiblər. Bu cəhətdən ən ağır, faciələrle dolu mövcudluğu müsəlman ölkələri və xalqları yaşamaqdadır. Müsəlmanların hətta öz torpaqlarında, öz tarixi ərazilərində öldürülüb, məhv edilməsi, özü də kütləvi halda, sanki, sanksiyalaşdırılıb və tamamilə məqbul, adi praktikaya çevrilib. O dərəcədə ki, döyülüb-söyülüb, öldürülənlərin özləri məşəqqətlərdən baş itirərək, həmin öldürənlərdən (kapital imperiyasının yırtıcılarından!) nəinki imdad diləyir, üstəlik, onların vasitəsi və dəstəyi ilə demokratiya, sivil cəmiyyət qurmaq arzusunda bulunurlar. Aldadıla-aldadıla məşəqqətlər yaşadan hiyləgərlərin tələsində çarpışır-çalalayır və

can verirlər. Belə bir gedişat əzilib istismar olunanlar, kütləvi surətdə öldürülənlər dünyasına hansı sivilizasion tərəqqi vəd edə bilər?! Bu, sözün həqiqi mənasında, insanları amansızcasına çıxdaş etmək, kütləvi genosidə məruz qoymaq, tarixdən silmək deməkdir!

Hiyləgərliyi gizlətmək, pərdələmək acgöz yırtıcılar, qəsbkarlar üçün elə ən böyük hiyləgərlikdir ki, “geosiyasi realizm”in fəaliyyət üsullarından biridir. Bunun üçün əllərinin altında kifayət qədər beynəlxalq statuslu qurumlar, müxtəlif növ ictimai-siyasi cərəyanlar, etno-milli və dini-mədəni məktəb, dərnək və hərəkatlar, habelə, cəsus-kəşfiyyat şəbəkəsi, iqtisadi-maliyyə resursları var. Ən betəri odur ki, həmin əzilən xalqları, güya, təmsil edən siyasətçilər, “milli” elita və müxalifət ordusu var və onlar bu başaldırmada həvəslə iştirak edir, bəzən də – özləri bilmədən, mənamahiyyəti anlamadan, qeyri-iradəvi surətdə, kimlərinə əlində bir alətə çevrilərək. Yetərli elmi biliyə, təhlil səriştəsinə və mədəni davranış, danışıq qabiliyyətinə, peşəkarlıq ustalıqına malik olmayan bu “təmsilçi”lər, əslində, əsl siyasətçilərə, idarəetmə mütəxəssislərinə, məsuliyyətli və vicdanlı millət nümayəndələrinə əngəllər, maneələr, problemlər yaratmaqla böyük ziyan yetirirlər. Bu mənada Prezident İlham Əliyevin belə çətin bir zamanədə hansı ağır problemlərlə, daxili və xarici basqılarla üzləşdiyini anlamaq çətin deyil. Bütün bu çətinliklərə və basqılara rəğmən, olduqca təqdirəlayiqdir ki, Prezident İlham Əliyevin rəhbərliyiylə Azərbaycan öz tarixi torpaqlarını azad etmiş, suverenliyini möhkəmləndirmiş və mütərəqqi gələcək üçün etibarlı zəminlər, maddi-texnoloji və maliyyə resursları formalaşıdırma bilmişdir. Azərbaycanda rəqəmsallaşmanın yeni arxitekturasına keçidin planlaşdırılması və uğurla reallaşdırılması deyilənlərin əyani sübutudur. “Geosiyasi realizm”in beynəlxalq münasibətlərin praksioloji fəlsəfəsi qimində hökmranlıq etdiyi bir dövrdə silsilə uğurlar qazanmaq, həqiqətən də, hər ölkəyə nəsib olmur.

Azərbaycan Respublikası bir dövlət olaraq təkbəşinə dünyaya hakim kəsilmiş qlobal trendə qarşı çıxış edə bilməz və etməməlidir də. Əks halda o, böyük itkilərə məruz qalar və mövcudluğu şübhə altına düşər. Bütün enerji və resursları boş yerə xərclənər və israf olunar. Məhz bunu dərindən anlayan Prezident İlham Əliyev hər vəchlə çalışır ki, Azərbaycan ən düzgün və məqbul strateji xətt üzrə hərəkət etsin, qlobal geosiyasi arxitekturanın yenidən formatlaşması prosesində itkilərə məruz qalan yox, öz enerji və resurslarını səmərəli istifadə edən, ardıcıl uğurlar qazanan, beynəlxalq münasibətlər sistemində yerini möhkəmlədən və rolunu/nüfuzunu artıran güclü-qüdrətli ölkə qismində tanınsın. Və hazırda tam əsasla deyə bilərik ki, bu strateji kurs özünü doğrultmaqdadır. Azərbaycanın əldə etdiyi

uğurlar bunun əyani sübutudur. O uğurlar ki, heç də asanlıqla qazanılmayıb və bizim perspektiv inkişafımız üçün atributiv şərtlər/resurslar sistemini təşkil edirlər.

Geosiyasi realizm məcrasında hərəkət edən global kapital oliqarxiyasının məqsədi heç də bütün dünya xalqlarını xoşbəxt etmək deyil. Əksinə, gerçəkliklər göstərir ki, hamı üçün rifah, xoşbəxtlik, tərəqqi məsələsi heç vaxt global oliqarxatın gündəliyində nəzərdə tutulmayıb. Aparıcı məqsəd böyük biznes maraqlarını təmin etmək, tükənməz sərvətlərə sahiblənmək olub. Bu istiqamətdə də lazımı işlər aparılıb, tədbirlər həyata keçirilib; adı-şöhrəti dəftər-kitaba sığışmayan bədnam “mütəfəkkir”lərin fəaliyyət fəlsəfəsinə (praksiologiyasına) yeni nəfəs verib, don geyindiriblər. Bəllidir ki, bu kapital imperiyasının mövcudluq və fəaliyyət düsturu-matrisası, mütləq olaraq, transmilli korporasiyaların sirli və məşum şəbəkəsi tərəfindən müəyyənləşir. Bu şəbəkə hətta ABŞ, İngiltərə, Almaniya, Fransa kimi ölkələrin “milli” hakimyyətlərinin, dövlət idarəetmə formalarının necə olmasında təsirli yerə və gücə malikdir. Aydındır ki, digər ölkələrin, xüsusən də müstəqilliklərini əldə etmiş postsovet respublikaları kimi kövrək dövlətlərin həyatına transmilli korporasiyalar şəbəkəsinin təsiri ifrat dərəcədə daha da güclü ola bilər. Bir fakt da nəzərə alınmalıdır ki, bu şəbəkədə erməni əsilli şəxslər kifayət qədər özlərinə yer ediblər və onlar hadisələrə təsir etmək baxımından əhəmiyyətli rola malikdirlər. Ayrı-ayrı aparıcı ölkələrdə fəallıq göstərən erməni diasporlarının proseslərə təsiredici gücü, ilk növbədə, məhz bu faktla bağlıdır ki, öz ifadəsini Qarabağ probleminin həlli məsələsində də göstərmişdir.

Bəşəri inkişafa təsir gücü baxımından önəmli olan bütün beynəlxalq təşkilatlar (BMT, ATƏT, Beynəlxalq Valyuta Fondu, Dünya Bankı, Ümumdünya Ticarət Təşkilatı və s.) məhz geosiyasi realizmin aparıcı qüvvələrinin maraqları çərçivəsində fəaliyyət göstərilir. Təsadüfi deyildir ki, hətta Rusiya kimi ərazicə böyük, güclü nüvə-raket arsenalına malik, təbii sərvətlər və insan resursları baxımından zəngin bir ölkənin Mərkəzi Bankı indinin özündə də, faktiki olaraq, Beynəlxalq Valyuta Fondunun direktivləri əsasında işləyir və onun Rusiya dövlətinin təbəçiliyində olmaması 1993-cü ildə qəbul olunmuş “Yeltsin Konstitusiyası”nda təsbit olunub. Başda görkəmli iqtisadçı alim, akademik, illər öncə prezident Putinin iqtisadi məsələlər üzrə müşaviri işləmiş Sergey Qlazyev olmaqla, Rusiyanın bir çox nüfuzlu (əsasən, solçu) siyasi və iqtisadi dairələrinin belə vəziyyətə ciddi etiraz etməsinə baxmayaraq, Beynəlxalq Bankın statusu dəyişdirilməyib. Bəlkə də, deyərdim ki, ölkənin maliyyə siyasətinin

müəyyənləşməsində və həyata keçirilməsində BVF-dən asılılığı daha da artır. Bu mənada Rusiyanın özünü xarici kapitalın idarəetməsində olan ölkə kimi xarakterizə edənlər az deyil (iqtisadçı Valentin (Yuriy) Katasonov, politoloq Maksim Şevçenko və b.).

“Geosiyasi realizm” sosial darvinizmin ən mürtəcə forması olduğuna görə aksioloji baxımdan həddən ziyadə qüsurlu və ziyanvericidir. Bu fəaliyyət fəlsəfəsi kökündən ifrat dərəcədə eqoistik mahiyyətlidir; burada, əslində, hansısa altruistikliyə, humanistik motivlərə yer verilmir. Eqoist adamın öz məqsədlərini həyata keçirmək üçün minbir hiyləsi, fəndgirlik üsulları olduğu kimi, bu fəlsəfəni rəhbər tutaraq hərəkət edənlər də, eynilə, çeşidli üsul və vasitələrdən istifadə edirlər. İstər ikitərəfli, istərsə də çoxtərəfli münasibətlərdə başlıca niyyətlərini gizlədirlər, ikinci, üçüncü dərəcəli niyyətlərini üzə çıxarır və əks tərəfi laqeyd olmağa, ehtiyatsız tərپənməyə sürükləyirlər. Ola bilsin ki, bu üsul diplomatiyanın bir zəruri davranış forması, zəruri elementi kimi qəbul edilsin, ancaq heç bir vicdanlı adam onun əxlaqi-etik normalarla həmahəng olduğunu söyləyə bilməz. Hər halda, belə fəaliyyət düsturunun nəticələri kifayət qədər ağır olur – əlbəttə ki, ilk növbədə, aldadılaraq sadələvhcəsinə hərəkət edənlər üçün! Bunun təsdiqini biz Qarabağ problemi ilə bağlı onilliklər boyunca aparılmış danışıqların nəticəsi olaraq da görmüşük. Düşünürəm ki, aparılan “sülhməramlı danışıqlar”ın arxasında məhz böyük güclərin məharətlə gizlədilən niyyətləri dayanırdı. Onların dillərində bir, beyinlərində isə tamam başqa şeydir. Mən hətta bu qlobal şəbəkənin Azərbaycanı, ümumiyyətlə, bir ölkə-dövlət olaraq perspektivini əlindən almaq, ağır tənəzzülə duçar etmək, param-parçalamaq və son nəticədə bir türk dövləti qismində tarixdən silmək kimi niyyətdə bulunduğunu da istisna etmirəm. Belə bir niyyətin olduğunu sübuta yetirmək üçün artıq baş vermiş və davam edən hadisə-proseslərin mahiyyətinə varmaq, təhlil və ümumiləşdirmələr aparmaq kifayət edir.

Hesab edirəm ki, milli təhlükəsizlik və suverenlik məsələlərindən söhbət gedərkən, ilk növbədə, məhz bu kontekstən qarşıda duran məqsəd və vəzifələrə yanaşılmalı, nəzəri və praktiki fəaliyyət qurulmalıdır. Əks təqdirdə qarşımızda duran bir çox tələyüklü problemlərin həlli daha da dolaşq, çıxılmaz vəziyyətə düşər və biz böyük itkilərə məruz qala bilərik. Anlamalıyıq ki, Azərbaycana, onun ərazi bütövlüyünə, suverenliyinə və milli təhlükəsizliyinə qarşı həmlələrin təməlinə yalnız erməni məkri dayanmır. Burada birləşmiş kapital oliqarxatının öz mənfur yeri və rolu var. Reallıqlarla uzlaşmayan mülahizələrlə, ibtidai hislərdən, xüsusi subyektivlik və emosiyalardan qaynaqlanan vətənpəşənliklə problemlərin

həllini öz ziyanımıza bir qədər də dərinləşdirə, mürəkkəbləşdirə bilərik. Əsassız, məntiq tələblərinə və zamanın çağırışlarına cavab verməyən, kimlərsə şəxsi-qrup maraqlarına xidmət edən uydurma-yalançı imperativlər kənara atılmalı, psevdodemokratik frazeologiyaya söykənən siyasətbazlığa son qoyulmalıdır. Əvvəldən-axıra, bu cür yanlış, ikrah hissi doğuran bədnam yanaşmaların nə kimi fəsadlar törədə biləcəyinin xüsusi arqumentasiyaya ehtiyacı yoxdur. Bir sözlə, sivilizasion inkişaf problemlərin doğru-düzgün həlli istiqamətində qanəedici fəaliyyət fəlsəfəsi, yəni, müvafiq praksioloji zəmin yaradılmalıdır. Belə ki, olduqca ciddi problemə elə ən yüksək ciddilik, qüdrətli fəlsəfi zəka səviyyəsindən də yanaşılmalıdır. Bu, həm də, o deməkdir ki, müasir elmi-intellektual potensiala, ondan səmərəli istifadəyə ciddi münasibət göstərilməlidir.

Ortaya məntiqi-zəruri sual çıxır: bəs, konkret olaraq, vacibliyi şübhə doğurmayan praksioloji sistemin məzmun-mahiyyəti, fəlsəfi nüvəsi və əsas daşıyıcıları, səciyyəvi xüsusiyyətləri nədən ibarət olmalıdır? Burada nə kimi məntiqi-qnoseoloji zəminlərə söykənməli, metodoloji üsul və vasitələrdən istifadə olunmalı, aksioloji tələblər ödənilməlidir. Son nəticədə: siyasi və geosiyasi, sosial-iqtisadi və mənəvi fəaliyyət sahələrində, hərbi və milli təhlükəsizlik, hüquq-mühafizə istiqamətlərində prioritet imperativlər nəyi ehtiva etməli və bunların üzvi bütövlüyü necə, hansı prinsiplər və strukturlar üzrə qurulmalıdır?

Bu önəmli sualları cavablandırmağa çalışaraq, ən məqbul çıxış yolunu *postneoklassik epistemologiyaya və ümumən, postneoklassik fəlsəfəyə* müraciətdə görürəm. Və vurğulamaq istəyirəm ki, burada əsas vəzifə, böyük yük siyasətçi və politoloqların yox, filosofların üzərinə düşür. Necə deyirlər, söz filosoflara verilməlidir! Dövlət adamları, siyasətçi və politoloqlar isə bu işdə öz hərtərəfli dəstəyini, yardımını əsirgəməməlidirlər. Pafoslu səslənməsin, sivilizasion inkişaf və ictimai tərəqqi kimi mürəkkəb, tələpəli problemlərin həlli istiqamətində, ilk növbədə, *fəlsəfə* öndə olmalı, hərəkətə keçməli və öz üzərinə düşən missiyanın öhtəsindən gəlməlidir. Təəssüflər ki, indiyə qədər belə olmayıb, fəlsəfənin yeri və rolu çox vaxt arxa planda tutulub, problemlərin əsaslı həlli işinə professional fəlsəfə yetərinə cəlb edilməyib. Çoxşaxəli mürəkkəb, köklü problemlərin həlli həmişə möhtəşəm bir mütəfəkkirliyə, yüksək zəkallıq nümayişinə ehtiyacdır ki, bunu da yalnız integrativ gücə malik fəlsəfənin öndə olması ilə əldə etmək mümkündür. Bugünümüzü və gələcəyimizi müəyyənləşdirən sivilizasion inkişaf problemlərinin qanəedici kompleks həlli möhtəşəm bir fəaliyyət fəlsəfəsinə təşnəlidir.

Elmin tarixi inkişafının epistemoloji paradigmal bölgüsünə görə

sonuncu (dördüncü) mərhələ olan *postneoklassik epistemoloji paradigma* özündə yeni və ən yeni (sinergetika, qeyri-səlis məntiq və qeyri-səlis riyaziyyat, variatsion hesablamalar nəzəriyyəsi, qruplar və qraflar nəzəriyyəsi, tenzor və vektor hesablamaları, fluktuasiyalar və bifurkasiyalar nəzəriyyəsi, kritik anlar nəzəriyyəsi, yenidənqurmalar nəzəriyyəsi, refleksivlik nəzəriyyəsi, idarəolunan xaos nəzəriyyəsi, yeni təqdimatda entropiya və fəlakətlər nəzəriyyəsi, neyrokompüter və s.) elmi sahə və istiqamətləri üzvi surətdə ehtiva edən bir sistemdir. Söhbət zamanının, müasir elmin tələblərinə cavab verən daha funksional, çevik, gerçəkliyin dialektikasına adekvat olan paradigmadan gedir ki, elmi-ictimai mühitdə artıq qərarlaşmış adla – *postneoklassik epistemologiya* kimi təqdim edilir. Bu epistemoloji sistemdə ontologiya (varlığın mənzərəsini qurmaq, təsvir etmək), qnoseologiya (məntiqi-idraki zəminlərin, təfəkkür texnologiyasının və koqntiv fəzaların məzmun-mahiyyəti), metodologiya (istifadə olunan üsul və metodların səciyyəsi, onların fəaliyyət funksionallığı), aksiologiya (dəyərlər sisteminin məzmun-mahiyyəti, onun təkamül və təzahür dinamikası) və hətta leksika və prosedurlar xeyli dərəcədə qeyri-ənənəvi xarakter daşıyır. Və bu qeyri-ənənəvilik, obyekt – subyekt nisbətlərində daha yüksək, mükəməl vahidlik, harmoniya yaratmaqla yanaşı, determinasiya (səbəb-nəticə əlaqələrinin dialektikası), inikas və özünəinkas, superpozisiya və təşkilatlanma, funksional strukturlaşma qanunauyğunluqlarının, zaman-məkan əlaqələrinin ifadə və təqdimatında özünü göstərir. Postneoklassikada, faktiki olaraq, zaman-məkan təsəvvürləri xeyli dərəcədə həm Nyuton (mütləq, metafizik), həm də Eynşteyn (nisbi, relyativist) zaman-məkan konsepsiyalarından fərqlənir. Bu mühüm təfərrüatların incəlikləri, burada təqdim edə bilmədiyim bir çox məqamlar vaxtilə nəşr olunmuş mənim bir sıra kitab və məqalələrimdə ətraflı işıqlandırılıb.

Multidissiplinar və transdissiplinar təbiətli postneoklassik epistemoloji paradigmanın nüvəsini mürəkkəb sistemlər və ümumən mürəkkəblik nəzəriyyəsi, təfəkkürü əsaslarını isə tənqidi-sinergetik təfəkkür konsepsiyası təşkil edir. Hər iki mühüm daşıyıcılar barədə həm AMEA Fəlsəfə İnstitutunun “Müasir fəlsəfə problemləri” şöbəsinin buraxdığı silsilə məqalələr toplusunda, həm də ayrı-ayrı monoqrafik əsərlərdə kifayət qədər əhəmiyyətli bilgiler ortaya qoyulmuşdur. Belə ki, mürəkkəblik fenomeninin mahiyyəti, səciyyəvi xüsusiyyətləri açıqlanmış, mürəkkəb sistemlərin təşkili, fəaliyyəti və idarə olunması ilə bağlı elmi yenilik elementləri ilə zəngin araşdırmalar həyata keçirilmiş, atributiv qanunauyğunluqlar, aparıcı prinsip və şərtlər müəyyənləşdirilmiş, müvafiq

təklif və tövsiyələr irəli sürülmüşdür. Arzu ediləndir ki, sivilizasion inkişafı ilə bağlı aparılan tədqiqatların müəllifləri, habelə, müvafiq məsuliyyət daşıyıcıları olan instansiyalar, dövlət idarəetmə strukturları bu elmi-idraki resurslara laqeyd qalmasınlar, yaxından diqqət yetirərək, bəhrələnsinlər. Bunu, bəlkə də, bir obyektiv tələb kimi irəli sürmək olar.

**Əbülhəsən Abbasov**

## **ВМЕСТО ВВЕДЕНИЯ: ПРОБЛЕМЫ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ**

Коллективная монография «*Цивилизационное развитие*» продолжает серию фундаментальных исследований, посвящённых осмыслению ключевых проблем современной философии, философии истории, социальной теории и постклассической эпистемологии. В рамках данной серии последовательно анализируются глубинные трансформации общественного бытия, познания и культуры в условиях нарастающей сложности, неопределённости и глобальной турбулентности, характерных для начала XXI века.

Обращение к проблематике цивилизационного развития обусловлено не только теоретическими, но и объективно-историческими причинами. Современный мир переживает совокупность кризисов: экологических, технологических, антропологических, ценностных и геополитических, которые радикально трансформируют представления о характере исторического процесса, его направленности и возможных перспективах. Модели линейного общественного прогресса, сформировавшиеся в философии Нового времени и долгое время определявшие нормативный горизонт модернизации, оказываются недостаточными для описания и объяснения современной исторической реальности.

История всё в меньшей степени воспринимается как универсальное и поступательное движение человечества к заранее заданной цели. Напротив, она всё чаще осмысливается как сложный, нелинейный и многовекторный процесс, в котором сосуществуют различные цивилизационные траектории, отличающиеся собственными культурно-историческими ритмами, ценностными основаниями и формами социальной организации. В этом контексте цивилизационный подход приобретает особую методологическую значимость, позволяя выйти за пределы европоцентризма, редукционизма и технократических интерпретаций исторического развития.

Монография ориентирована на системный анализ цивилизационного развития в его историческом и современном измерениях. В центре исследовательского внимания находятся проблемы общественного прогресса, трансформации цивилизационных ареалов, взаимодействия культурно-исторических типов, а также роль цивилизационных факторов в судьбах народов, государств и глобального мира. При этом принципиально важным является отказ от универсалистских схем, предполагающих единую модель развития для всех обществ, и переход к плюралистическому пониманию истории как пространства множественных, часто асинхронных и конкурирующих траекторий.

Современная философия истории всё более отчётливо фиксирует кризис прогрессистской парадигмы. Опыт XX и начала XXI века показал, что научно-технический прогресс не только не гарантирует социального и нравственного совершенствования человечества, но и способен порождать новые формы рисков, неустойчивости и системной уязвимости. В этом смысле показательной является концепция «общества риска», разработанная Ульрихом Бекон, в рамках которой модернизация интерпретируется как процесс одновременного производства благ и угроз глобального масштаба. Данный подход позволяет по-новому взглянуть на цивилизационное развитие как на противоречивую и рефлексивную динамику, требующую философского осмысления её пределов и последствий.

Не менее значимым является вклад постклассического мышления, акцентирующего внимание на сложности, нелинейности и самоорганизации социальных систем. В работах Эдгара Морена цивилизационное развитие предстает как процесс, в котором устойчивость достигается не за счёт упрощения и унификации, а через удержание связности в многообразии. Такой подход позволяет интерпретировать цивилизационные кризисы не как аномалии или «сбои прогресса», а как структурные моменты трансформации, открывающие пространство альтернативных исторических решений.

Важное место в монографии занимает анализ соотношения цивилизационного, национально-государственного и формационного уровней исторического развития. Современные процессы глобализации, цифровизации и формирования сетевых структур власти существенно трансформируют классические представления о суверенитете, государстве и национальной идентичности. Вместе с тем данные процессы не ведут к исчезновению цивилизационных различий, а, напротив, часто усиливают их значение. В этом контексте показателен

анализ сетевого общества, предложенный Мануэлем Кастельсом, который демонстрирует, что глобальные потоки информации и власти не устраняют культурно-цивилизационные основания социальной жизни, а вступают с ними в сложные и противоречивые взаимодействия.

Коллективная монография исходит из того, что будущее человечества не может быть понято исключительно в категориях экономического роста или технологического прогресса. Оно формируется в пространстве взаимодействия цивилизационных ценностей, политических решений и форм социальной солидарности. В этом смысле футурологический горизонт рассматривается не как область линейного прогнозирования, а как поле философской ответственности, где решающую роль играют культурные выборы и интерпретации исторического опыта.

Особое внимание уделяется проблеме единства цивилизационного ареала как условию устойчивости и выживания обществ. В условиях нарастающей глобальной турбулентности утрата смысловой и ценностной когерентности ведёт к росту энтропии, фрагментации и снижению способности цивилизаций к адаптации. Для малых наций данная проблема приобретает экзистенциальный характер, тогда как для крупных цивилизаций и государств она связана с необходимостью поиска баланса между универсалистскими проектами и сохранением собственной культурно-исторической идентичности.

Монография также ориентирована на анализ критериев различия и сходства цивилизаций, включая религиозно-мировоззренческие основания, языковые и символические системы, типы рациональности, формы социальной солидарности и представления об историческом времени. Такой подход позволяет рассматривать цивилизационные различия не в иерархическом, а в функционально-смысловом ключе, создавая методологические предпосылки для диалога цивилизаций и форм синергетического взаимодействия.

Важным тематическим блоком издания является обращение к теориям локальных культурно-исторических типов, представленным в трудах Н. Я. Данилевского, О. Шпенглера, А. Тойнби, Л. Гумилева и других мыслителей. Эти теории рассматриваются не как завершённые модели, а как эвристические инструменты, позволяющие осмыслить многополярность современного мира, асинхронность исторического развития и неединственность (множественность) цивилизационных этапов. Особый акцент делается на способности цивилизаций

отвечать на внутренние и внешние вызовы, что приобретает принципиальное значение в условиях глобальных кризисов.

Коллективный характер монографии предполагает методологический и тематический плюрализм. Представленные в книге исследования различаются по предмету анализа, теоретическим основаниям и исследовательским стратегиям, однако объединены общей установкой на философское осмысление цивилизационного развития как сложного, открытого и исторически незавершённого процесса. Такое многообразие подходов не только отражает специфику современной философской мысли, но и соответствует самой логике цивилизационного процесса, предполагающего сосуществование и взаимодействие различных культурно-исторических миров.

Таким образом, монография *«Цивилизационное развитие»* ориентирована на формирование целостного и в то же время плюралистического видения исторической динамики человечества. Она предлагает читателю не готовые рецепты и универсальные схемы, а аналитические рамки для осмысления прошлого и настоящего цивилизаций, а также для ответственного размышления о возможных сценариях их будущего. Издание адресовано философам, социологам, историкам, политологам, культурологам, а также всем исследователям, интересующимся проблемами цивилизационного развития и философии истории в условиях глобальной неопределённости.

Следует также отметить, что представленные в монографии статьи, даже при общей концептуальной рамке и редакторской работе, не могут и не должны находиться на абсолютно одном уровне по стилю, проблематике и глубине анализа. Это обстоятельство отражает реальную ситуацию развития философского знания в постсоветских странах и других государствах, научные сообщества которых представлены в данном издании. Различие исследовательских традиций, методологических подходов и интеллектуальных контекстов является не недостатком, а важной характеристикой современного философского процесса. В этой связи главные редакторы берут на себя ответственность за отбор материалов для публикации и выражают готовность принять любые конструктивные замечания и предложения, направленные на дальнейшее совершенствование серии коллективных работ по проблемам современной философии, общее число которых на сегодняшний день приближается к двадцати.

**Али Абасов**

UOT - 316.722(510:4)

### **Horst Jürgen Helle**

Fəlsəfə doktoru (Hamburg Universiteti,  
Almaniya, 1959), sosiologiya professoru  
(Münhen Universiteti, Almaniya)  
Heinz-Hilpert-Str. 4, 81739 München, Germany  
Tel.: +49 160 400 1699  
horsthelle@hotmail.com  
orcid.org/0000-0003-4408-7745

### **Guihua He**

Sinologiya üzrə fəlsəfə doktoru (PhD)  
Münhen Lüdvig Maksimilian Universitetində (LMU Munich,  
Almaniya)  
Heinz-Hilpert-Str. 4, 81739 München, Germany  
Tel.: +49 152 0247 8114  
E-poçt: ghua0801he@gmail.com  
<https://orcid.org/0009-0000-5540-4879>

## **ÇİNİN YANLIŞ ANLAŞILMASI: DIN, QOHUMLUQ VƏ SOSIAL NIZAMIN MÜQAYISƏLİ PERSPEKTİVDƏ TƏHLİLİ**

### **Xülasə**

*Məqalənin məqsədi.* Bu məqalədə Çində gündəlik sosial praktikaların niyə Qərb mədəni kateqoriyaları vasitəsilə şərh edilərkən tez-tez yanlış anlaşıldığı araşdırılır.

*Mövzunun işlənmə dərəcəsi:* məqalənin sonundakı bibliografiya baxın.

*Tədqiqatın metod və metodologiyası:* komparativistika, sosial praktikaların təhlili, dinin, etikanın və sosial nizamın tədqiqi metodologiyaları.

*Elmi yenilik.* Məqalədə iddia olunur ki, mədəniyyətlər və sivilizasiyalar arasındakı anlaşılmazlıqlar sadəcə bilik çatışmazlığından deyil, dinin, qohumluq münasibətlərinin, etikanın və sosial nizamın təşkilində mövcud olan daha dərin struktur fərqlərindən qaynaqlanır. Məqalə əcdadlara ehtiram məsələsindən başlayaraq, yaşayanlarla ölümlər arasındakı əlaqənin Çin cəmiyyətində necə mədəni əhəmiyyət daşıdığını və dini gözləntilərin ailə strukturlarına necə daxil edildiyini göstərir. Daha sonra patrilineal ailə modeli, valideynə və böyüklərə ehtiram (filial piety) və konfutsiçi qohumluq etikasını sosial öhdəliklərin əsasları kimi təhlil edilir. Xüsusi diqqət münasibət yönümlü əxlaqi düşüncə formaları ilə Qərbin abstrakt və şəxssiz prinsiplər ənənəsi arasındakı qarşıdurmaya, həmçinin bu fərqin ictimai və şəxsi həyata, hüquqi rasionallığa, bürokratiyaya və insanlararası öhdəliklərə təsirlərinə yönəldilir.

**Nəticələr.** Məqalənin sonunda belə nəticəyə gəlinir ki, Çin Qərbin tamamlanmamış bir versiyası kimi deyil, öz daxili məntiqinə malik olan ayrıca bir mədəni nizam kimi anlaşılmalıdır. Belə yanaşma müqayisəli sivilizasiya təhlilinin metodoloji prinsipi kimi çıxış edə bilər.

**Açar sözlər:** Çin, qohumluq, əcdadlara ehtiram, valideynə ehtiram, konfutsiçi etika, sosial nizam, müqayisəli mədəniyyət, ictimai və şəxsi sfera.

**УДК - 316.722(510:4)**

**Хорст Юрген Хелле**

доктор философских наук (университет Гамбурга, Германия, 1959), профессор социологии (университет Мюнхена, Германия)

ул.Гайнц-Гилперт. 4, 81739 Мюнхен, Германия

Tel.: +49 160 400 1699

E-mail: [horsthelle@hotmail.com](mailto:horsthelle@hotmail.com)

[orcid.org/0000-0003-4408-7745](https://orcid.org/0000-0003-4408-7745)

**Гуихуа Хи**

Доктор философии (PhD) по синологии,  
Мюнхенский университет Людвига-Максимилиана (LMU Munich)

ул.Гайнц-Гилперт. 4, 81739 Мюнхен, Германия  
Тел.: +49 152 0247 8114  
Эл. почта: ghua0801he@gmail.com  
<https://orcid.org/0009-0000-5540-4879>

## **НЕПОНИМАНИЕ КИТАЯ: РЕЛИГИЯ, РОДСТВО И СОЦИАЛЬНЫЙ ПОРЯДОК В СРАВНИТЕЛЬНОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ**

### **Резюме**

*Цель статьи.* В данной статье рассматривается, почему повседневные социальные практики в Китае часто оказываются неправильно понятыми при их интерпретации через западные культурные категории.

*Степень разработанности темы:* см. Библиографию в конце статьи.

*Методы и методология исследования:* компаративистика, анализ социальных практик, методологии исследования религии, этики и социального порядка.

*Научная новизна.* В статье утверждается, что недоразумения между культурами и цивилизациями возникают не просто вследствие недостатка знаний, а обусловлены более глубокими структурными различиями в организации религии, родственных отношений, этики и социального порядка. Начиная с почитания предков, статья показывает, каким образом связь между живыми и умершими сохраняет культурную значимость в китайском обществе и как религиозные ожидания встроены в семейные структуры. Далее анализируются патрилинейная модель семьи, сыновняя почтительность и конфуцианская этика родства как основы социальных обязательств. Особое внимание уделяется противопоставлению реляционных форм морального мышления и западной традиции абстрактных, безличных принципов, а также последствиям этого различия для публичной и частной жизни, правовой рациональности, бюрократии и межличностных обязательств.

**Итоги.** В заключение делается вывод о том, что Китай следует понимать не как незавершённую версию Запада, а скорее как культурный порядок, обладающий собственной внутренней логикой. Такая перспектива может служить методологическим принципом сравнительного цивилизационного анализа.

**Ключевые слова:** Китай, родство, почитание предков, сыновняя почтительность, конфуцианская этика, социальный порядок, сравнительная культура, публичная и частная сфера.

**UDC - 316.722(510:4)**

**Horst J. Helle**

Doctor of Philosophical Sciences.

(University of Hamburg, Germany 1959)

Professor of Sociology, University of München, Germany,  
retired.

Heinz-Hilpert-Str. 4, 81739 München, Germany

Tel.: +49 160 400 1699

E-mail: [horsthelle@hotmail.com](mailto:horsthelle@hotmail.com)

[orcid.org/0000-0003-4408-7745](https://orcid.org/0000-0003-4408-7745)

**Guihua He**

PhD in Sinology, Ludwig Maximilian University of Munich  
(LMU Munich)

Heinz-Hilpert-Str. 4, 81739 München, Germany

Tel.: +49 152 0247 8114

E-mail: [ghua0801he@gmail.com](mailto:ghua0801he@gmail.com)

<https://orcid.org/0009-0000-5540-4879>

## **MISUNDERSTANDING CHINA: RELIGION, KINSHIP, AND SOCIAL ORDER IN COMPARATIVE PERSPECTIVE<sup>1</sup>**

---

<sup>1</sup> This article is based on the integration of two unpublished and published manuscripts by Prof. Dr. Horst Helle. The first text, “Misunderstanding China,” was written in February 2023 as an outline for a possible introduction to a book on

## Abstract

*Purpose of the article.* This article examines why everyday social practices in China are often misunderstood when interpreted through Western cultural categories.

*State of research on the topic:* see the Bibliography at the end of the article.

*Methods and methodology of the research:* comparative studies, analysis of social practices, and methodologies for the study of religion, ethics, and social order.

*Scientific novelty.* The article argues that misunderstandings between cultures and civilizations arise not merely from insufficient knowledge, but from deeper structural differences in the organization of religion, kinship, ethics, and social order. Beginning with ancestor veneration, the article demonstrates how the relationship between the living and the dead continues to possess cultural significance in Chinese society and how religious expectations are embedded within family structures. It further analyzes the patrilineal family model, filial piety, and Confucian kinship ethics as foundations of social obligation. Particular attention is devoted to the contrast between relational forms of moral reasoning and the Western tradition of abstract, impersonal principles, as well as to the consequences of this contrast for public and private life, legal rationality, bureaucracy, and interpersonal obligations.

**Conclusions.** The article concludes that China should be understood not as an incomplete version of the West, but rather as a cultural

---

China. As the author himself noted, it was never published because of its personal character, although it reflects his continuing concern with avoiding misunderstandings between cultures. The second text, “Kulturvergleich und Kulturkonflikt,” was written in German in August 2025 and later included in his memoir *Lektionen des Lebens: Von Truman zum Trump*, self-published via Amazon. The present article incorporates selected materials from both texts. The second manuscript was translated from German into English by Guihua He, who also integrated relevant parts of the earlier manuscript and added further contextual elaborations and examples while seeking to remain faithful to Prof. Helle’s original perspectives.

order possessing its own internal logic. Such a perspective may serve as a methodological principle for comparative civilizational analysis.

**Keywords:** China, kinship, ancestor veneration, filial piety, Confucian ethics, social order, comparative culture, public and private sphere.

### **1. Introduction: China at First Sight**

Why is it so difficult for a Western observer to understand simple daily events in China? Here is one example: A young woman returns to her home village in Southern China. She proudly presents her college degree to her relatives. Her father's oldest brother, the family head, is delighted to see the diploma. He tells the young graduate: "You make the ancestors of our family very happy, even though you are a girl!"

The Western witness sees no problem in understanding that using familiar categories: Obvious discrimination against women plus ancestor worship! One might conclude that China needs a heavier dose of the Western women's movement and more Christian missionaries! Indeed, so it seems at first sight. But then there is this way to read the uncle's statement: When a young Chinese woman gets married, she leaves her parents and joins her husband's family. The same is true in Japan and in Korea. Different from "the West" these societies have consistently followed the patrilineal family systems to this day.

For the young women in the context of religious faith that is normal in China, leaving her family of origin when she gets married also means saying farewell to its ancestors in the beyond. Upon joining her future spouse's clan, she is being placed under the blessing care of a new set of ancestors. Accordingly, the young person expected to honor the ancestors is typically the son: He never changes ancestors throughout his whole life. The uncle's praise then, can be read like this: Even though soon, when you get married, you will have to leave our family and our ancestors, but now, while you are still single, you make the ancestors of your father's clan very proud of you!

This example opens up a wide range of questions for comparative cultural analysis. In this example the task needs to be tackled from the perspective of family sociology and from the sociology of

religion alike: How would it be, if a devout Catholic woman from Northern Mexico or Southern Italy (or an Orthodox Christian in Greece) would be expected when she gets married to give up the set of saints under whose care she felt to be living during her previous life? How would it be if her parents' saints have nothing to do with the clan she now is about to join! The very idea is absurd, because in a traditional Christian context, the saints are the same for every family. In traditional China, however, the bride needs to get to know and love her husband's "saints". Those are, however, not merely his personal protectors in the beyond but the guardians of his kinship group! Perhaps ancestors and saints are hard to compare; maybe ancestors help families, while saints help individuals! Could it be that in the background of all this are millennia of history of culture difference that we need to learn to understand, even now, when China of course is changing too?

After the ancestors have thus been honored through the academic success of the young woman, the interaction within the family context often continues in a way that may appear surprising to an outside observer. Relatives, neighbors, or other members of one's social circle – especially those of the older generation – may proceed to ask a series of questions that, from a Western perspective, would be considered highly personal: whether she has already secured an appropriate position, what her salary is, whether she has a boyfriend, when she intends to marry, what kind of occupation her partner holds, how much he earns, whether a bride price has been agreed upon, and whether housing arrangements for the future couple have already been made.

To a Western witness, such inquiries may seem intrusive and lacking clear boundaries between the private and the public sphere. Yet for most Chinese participants, they are neither inappropriate nor unusual, but rather form a natural extension of relational concern and shared social expectations. A deeper understanding of this difference requires an examination of how the distinction between public and private life has historically developed in different cultural contexts.

When differences become visible in comparing the culture of the West with China, several possible responses are available to us:

1) We may explain such differences away as irrelevant, on the grounds that, fundamentally, people everywhere are concerned with the same matters: marrying, having children, earning money, and burying the dead.

2) We may interpret these differences as representing distinct stages in the development of a given culture. Within this framework, China is often regarded as somewhat delayed, as still situated in a phase that we in the West have already passed through.

3) We may also look at China without prejudice and arrive at the insight that institutions and practices in the spheres of family and religion need not necessarily take the same form as those familiar from our own social world. This third perspective is somewhat easier to adopt today than it was a century ago, because serious problems have meanwhile emerged within the Western cultural tradition – problems that in earlier times were scarcely discussed.

The reader is, of course, free to interpret the differences discussed below in one of three ways:

1) according to the first position, as irrelevant;

2) according to the second, as the result of a displacement of developmental phases;

3) or according to the third, as substantial cultural differences indicating that the Orient and the Occident have followed – and continue to follow – different paths of development. In the following discussion, we shall proceed primarily in accordance with the third position.

In this context, the central question of the present study may be formulated as follows: How can the apparent simplicity of everyday social interactions in China lead to systematic misunderstandings in Western perception, and what do these misunderstandings reveal about deeper differences in the cultural organization of family, religion, and the boundary between the private and the public sphere?

To address this question, the following discussion will proceed along several interconnected lines of analysis. It will first examine religion in the context of kinship, focusing especially on ancestor veneration and on the continuing relationship between the living and the dead in Chinese cultural experience. It will then turn to the family

as the central social structure within which religious beliefs, ethical expectations, and obligations of continuity are embedded. On this basis, the study will consider the role of filial piety and Confucian family ethics in shaping patterns of social behavior, including the priority of concrete relationships over abstract and universally applied principles. Finally, the analysis will address the broader implications of these differences for public ethics, legal rationality, bureaucracy, and the boundary between the private and the public sphere. The central argument is that misunderstandings between China and the West arise not merely from insufficient knowledge, but from deeper structural differences in the organization of kinship, religion, ethics, and social order. Methodologically, the article adopts a comparative-civilizational perspective that seeks to understand social practices within their respective cultural and historical contexts rather than evaluating them according to externally imposed universal standards.

## **2. Religion in the Context of Kinship**

If we define religion as that which we ourselves believe, then those who do not hold the same doctrines to be true become unbelievers, pagans, or adherents of superstition. In order to avoid such a simplistic consequence, we require a definition of religion at a higher level of abstraction. One possible formulation would be the following: *whoever believes themselves to know an immortal person who unquestionably exists as a real counterpart, who sees and acknowledges them, and who influences – or could influence – the course and ultimate purpose of an individual life, is religious.*

The immortal person accepted as real may be a god, a spiritual being, a saint, a deceased and eternalized ancestor, the deified cultural heroes of China such as Laozi 老子 and Confucius 孔子 (551 – 479 B.C.E.), or similar figures<sup>2</sup>. In all such examples, what is

---

<sup>2</sup> Little is known about Laozi. The data concerning the early life of Laozi are thus more than obscure. For a detailed discussion of Laozi and the origins of Daoism, see Hans van Ess, *Der Daoismus: Von Laozi bis heute* (Munich: C. H. Beck, 2011), 17-29. In China, Confucius is regarded as a “saint” and, like Laozi, continues to be venerated as such to this day. During my visit (*note: Dr Helle's*), I was able to visit a temple dedicated to Laozi in Quanzhou 泉州 (Fujian 福建).

crucial is the existence of a high degree of familiarity and personal closeness between the believer and the venerated immortal being, so that the latter does not become a distant and unknown entity (as is increasingly the case with many saints of the Catholic Church in the West). The degree of familiarity with an immortal being depends significantly on whether a worldview draws a dualistic distinction between this world and the beyond. In such a framework, mortals dwell *in this world*, whereas immortals have their home *in the other world*, so that the two cannot encounter one another in this life prior to death.

On the other hand, it is also conceivable that, in the absence of such a separation, within an undivided and unified reality, coexistence may be experienced as a kind of quasi-neighborly closeness between the living and the dead, as can be observed in China. We would like to illustrate this by means of the following account:

The woman who serves as the source of our information shall remain anonymous for obvious reasons. She is now a doctoral candidate at a respected university in China. She lives in a major city of this vast country together with her brother, her parents, as well as her father's father and her mother's mother, both of whom are widowed. What is unusual about this household arrangement is only that the older generation does not consist of the father's parents, nor indeed of a married couple at all.

On a commemorative day for the dead, the informant visits the graves of her deceased grandparents together with her parents. In this particular case, these are the father's mother and the mother's father. In order not to burden this account with repeated references to the paternal and maternal lines, we shall (as some small children do) refer to the father's parents as grandfather and grandmother, and to the mother's parents as grandpa and grandma. According to this terminology, the graves visited in the cemetery are therefore those of the grandmother and the grandpa, while at home the grandma is caring for the ailing grandfather.

It is customary, at the conclusion of a cemetery visit, to perform a brief farewell ritual at the grave of the deceased. In this ritual, the soul of the departed is asked not to follow the living relatives after their visit, but instead to remain in its new home as one of the dead

in the cemetery. Shortly after the three visitors return to their residence, they suddenly realize that they forgot to perform this farewell ritual when leaving the graves. At the same time, the sick grandfather begins to behave in a strikingly unusual manner: he suddenly says and does things that are characteristic not of himself, but of the deceased grandpa.

From this, the family concludes in alarm that the soul of the grandpa has apparently followed them back from the cemetery and has now taken up residence in the body of the frail and ill grandfather. The witness's parents immediately go to a park and obtain branches from a particular tree, which I cannot specify in greater detail, and bring them back to the apartment. With the aid of these branches, they succeed in inducing the intrusive soul to return to the realm of the dead, so that the grandfather may once again be only himself.

The incident was subsequently discussed with great animation on the internet through the social media WeChat. In the course of these discussions, the following question arose: why had the soul of the grandpa not made use of the body of his own wife, who was still alive? The responses offered took the form of a range of hypotheses. One suggestion was that the grandma possessed a strong personality, and it was therefore assumed that she would resist the intrusion of another soul. Another speculation voiced on WeChat was that the deceased himself may not have found it appealing to take up residence in the body of his former wife.

All of this is not a retrospective glance at ancient China, but rather something that has occurred only in recent times. Experiences of this kind are reported among young Chinese intellectuals through global smartphone-based communication networks, and no one doubts that these events were in fact experienced in precisely this manner. As a Chinese person, however, one would normally not recount such matters to a Westerner, since one knows very well that one would be ridiculed there on account of one's supposed superstition.

This story nevertheless suggests to us that in China it has been regarded – and continues to be regarded – as entirely plausible that relatives who died years ago may still be present among the living. In fact, in China, in many forms of traditional Chinese religious

culture, the relationship between the living and the dead has historically been understood as ongoing rather than interrupted. This becomes particularly visible in two major festivals dedicated to the veneration of ancestors: the Pure Brightness Festival (Qingming jie 清明節) (around April 5) and the Ghosts' Festival (Zhongyuan jie 中元節) (the fifteenth day of the seventh month in the lunar calendar).

During the Qingming Festival, people visit the graves of their deceased ancestors and offer sacrifices, which typically include food, meat, alcohol, and paper money. It is not uncommon for ritual practices to involve symbolic acts, such as sprinkling chicken blood onto the paper offerings and lighting candles before the act of burning them. These rituals are accompanied by clearly articulated expectations. The living addresses their ancestors with the hope that those in the other world may provide protection and assistance to their descendants in this world – for example, by supporting success in education, career advancement, or the accumulation of wealth.<sup>3</sup>

During the Zhongyuan Festival, at least in certain regions of southern China, such as the Hakka cultural area around Ganzhou 贛州 (Jiangxi 江西), further practices can be observed. On the afternoon of this day, the names of the ancestors are written on specially prepared paper, sometimes accompanied by ritual markings such as drops of duck blood, and burned together with paper money. In the evening, people generally remain indoors, as it is widely believed that the ancestors return to receive the offerings made by their descendants. Encountering them outside the home would be considered inappropriate and disrespectful.<sup>4</sup>

The underlying assumption of these practices is that deceased ancestors continue to possess the ability to influence the well-being of

---

<sup>3</sup> For the Qingming Festival, see also, Göran Aijmer, "Ancestors in the Spring the Qingming Festival in Central China," *Journal of the Hong Kong Branch of the Royal Asiatic Society* 1978 (18): 59-82; Wei Liming, *Chinese Festivals: Traditions, Customs and Rituals*, translated by Yue Liwen und Tao Lang (Beijing: China Intercontinental Press, 2010), 31-35.

<sup>4</sup> For the Zhongyuan Festival, see also Wei, *Chinese Festivals*, 46-49.

the living. Accordingly, ritual language often explicitly invokes their protective role – for example, in appeals such as “May our ancestors above protect their descendants.” Conversely, worldly success is frequently interpreted as the result of accumulated merit or the continued benevolence of one’s forebears.

In such a context, the young Chinese woman who has obtained a university degree may, on the one hand, be regarded as having brought honor to her ancestors, while, on the other hand, she may also be expected to participate more regularly in rituals of ancestor veneration, since her achievements are understood as depending, at least in part, upon the protection and benevolence of her ancestors. This reflects the widespread assumption that the accumulated virtue of one’s ancestors may bring blessings to later generations. Descendants are therefore expected to provide offerings and ritual care for their ancestors, while the ancestors, in turn, are understood to bestow protection and blessings upon the living. This creates a pattern of reciprocity that may, somewhat cautiously, be compared to the ancient principle of *do ut des* (“I give so that you may give”).

A roughly corresponding practice in the Christian West would be when people place a candle or flowers on the grave of a relative at the transition from October to November. Yet the customary orientation toward the deceased is more intense in China than in the West: there, dead family members remain present among the living. In the Christian tradition, by contrast, matters were conceived differently. According to this worldview, the soul of the deceased was assigned shortly after death to heaven, hell, or purgatory and was therefore no longer regarded as present in this world. Any attempt to establish contact with the dead was consequently interpreted as a form of pagan practice. Yet the worldview-based dualism upon which this separation rested has been weakening in the Occident for many decades.

The decline of belief in a dualism between this world and the hereafter may also be described as a “loss of transcendence”. In Germany, a sustained trend in this direction has been demonstrated through analyses of sermon texts; for decades, officeholders of the major public churches have been engaged – at least implicitly –

in modifying what was once taken for granted as the self-evident dualism underlying approaches to faith.<sup>5</sup>

Let us provisionally assume that the Chinese world of belief includes the presence of immortal beings – *both benevolent and malevolent* – within this world; let us further assume that belief in the hereafter is gradually disappearing in the West. In that respect, this may be understood as a process of convergence between the religions of the two cultures.

Beyond the question of the significance of worldview-based dualism, the way in which time is understood and approached also plays a major role in comparative cultural analysis. We live within the context of Christian belief – and, incidentally, also Jewish belief – *in Advent*, that is, in the expectation of the *coming or return* of the Messiah, or of the person of the Son within the Trinity.

This calls to mind the eschatological dimension of Western culture: that which truly matters still lies ahead, somewhere in the *future*, perhaps even in the next millennium. By comparison, within such an Occidental and future-oriented perspective, the history that lies behind us is of lesser importance. In the Orient, however – at the latest since Confucius – this has been understood in a fundamentally different way.

The question of ideal cultural and social conditions was answered by Confucius and his “disciples” as a necessary *return* to a very concrete phase in Chinese history. In both the Orient and the Occident, there is scarcely any doubt that *change is necessary* in relation to the present. Yet whereas the West places its hope for salvation in the future, China, since Confucius, has sought it *in an idealized past* to which people must return in order to free themselves from the many evils of present conduct.

---

<sup>5</sup> Michael N. Ebertz, “Erosionen im Jenseits – Erosionen im Diesseits. Predigten über ‘Himmel’, ‘Hölle’, ‘Fegefeuer’ in soziologischer Sicht,” in: Johannes Horstmann (ed.), *Ende des Katholizismus: Oder Gestaltwandel der Kirche?* (Schwerte: Katholischen Akademie Schwerte, 1993), 83-132.

During approximately two millennia of imperial rule in China, reforms were frequently legitimized through appeals to antiquity. Institutional change was often presented not as innovation, but as a restoration of ancient norms and practices that were believed once to have ensured social harmony and moral order.<sup>6</sup> The deficiencies of the present were therefore interpreted as resulting from a departure from the models established by the ancients. Even in contemporary China, considerable emphasis continues to be placed upon the recovery of “traditional culture.” At the same time, however, the precise content of what is meant by “tradition” often remains open to interpretation and subject to considerable variation.

This East–West comparison may also be outlined as follows: in the East, Confucius calls for a return to a glorious period of Chinese history, whereas in the West utopian thought becomes a bearer of hope. The Western *Utopia* of Thomas More (1516) was conceived on an island that did not exist – namely, the land of nowhere. Everyone was aware of the fictional quality of this design; nevertheless, utopian fictions functioned as critiques of the respective *status quo*, which was to be overcome, for example, through the Kingdom of God (“Thy kingdom come!”) or through a classless society. In China, the idea of *a classless society* cannot possess a comparable significance.

Confucius confronted the catastrophic conditions that had emerged during his lifetime with a socio-cultural reality that had *once already existed*, and regarding whose renewed feasibility there could be no well-founded doubt. After only three years in political advisory

---

<sup>6</sup> A well-known example is the reform program of Wang Anshi 王安石 (1021–1086) during the Northern Song dynasty 北宋 (960–1127), which was repeatedly justified as a restoration of ancient institutions and moral principles associated with the classical past rather than as an innovation in the modern sense. See James T. C. Liu, *Reform in Sung China: Wang An-shih (1021–1086) and His New Policies*, Cambridge (MA: Harvard University Press, 1959); Dieter Kuhn, *The Age of Confucian Rule: The Song Transformation of China* (MA: Harvard University Press, 2009), 53–61 and Deng Guangming 鄧廣銘, *Bei Song zhengzhi gaigejia Wang Anshi* 北宋政治改革家王安石 (Shijiazhuang: Hebei jiaoyu, 2000), 89–327 und Qi Xia 漆俠, *Wang Anshi bianfa* 王安石變法 (Shijiazhuang: Hebei renmin, 2001).

service, he resigned his office in disgust because his ruler had accepted a gift of eighty beautiful women from the neighboring state of Qi and subsequently neglected governmental affairs.<sup>7</sup> This resignation of office, undertaken in protest against sovereign immorality, left the sage “unemployed” for thirteen years.<sup>8</sup>

During this long and difficult period, it happened that he, together with his disciples – often on the verge of hunger – wandered from *one* region to *another* in search of a worthy ruler whom he might serve honorably. The remedy for the failings of his contemporaries, which he demanded and promised as an ethicist, could in his appeals refer to conditions that had prevailed not on the *island of Nowhere*, but in China itself in a not too distant past.

This point of reference of his ethics made the non-utopian teaching of Confucius fundamentally different from the ethics of Western philosophers. The foundation of his ethics also granted him a particularly high degree of authority comparable to that of religion whenever Confucius called for change, because no objection such as “Who knows whether something like that is practicable?” could be raised against his demands.

His demands were legitimized by the argument: *Your ancestors lived in this way; now reform yourselves and return to what they achieved within your families.* This is the coupling of religion and ethics in Confucian thought, which derives its religious quality through its reference to the ancestors. Even in contemporary China, it is still common to justify one’s actions or to persuade others by referring to what has “always been done” or to the wisdom handed down by one’s ancestors. Such forms of argument are particularly characteristic of older generations, for instance when encouraging younger people to marry and have children, since these life patterns are seen as part of a continuity already lived out by previous

---

<sup>7</sup> Sima Qian 司馬遷, *Shiji* 史記 (Beijing: Zhonghua shuju, 1959), 47.1918.

<sup>8</sup> On the life of Confucius, see for example Herrlee G. Creel, *Confucius and the Chinese Way* (New York, NY: Harper & Row, 1960), 25-56 and Hans van Ess, *Der Konfuzianismus* (München: C. H. Beck, 2009), 12-19.

generations. This continuity of reference to the past illustrates how appeals to ancestral authority continue to shape ethical expectations in everyday life.

If relations between living descendants and deceased ancestors are understood in China as ongoing and mutually influential, and if appeals to ancestral authority continue to serve as a means of legitimizing conduct and reminding younger generations of their obligations toward family continuity, then the central importance of the family within Chinese society becomes immediately apparent. Any attempt to understand China while neglecting the structure of family relations is therefore likely to lead to misunderstandings.

### **3. Family and Filial Piety**

The contemporary person from the Occident who wishes to understand China must recognize that family there does not mean the same thing as it does in countries shaped by the Christian tradition. On the one hand, the term “family” in China may extend far beyond the narrow circle usually implied in contemporary Western societies and can include a much broader network of relatives belonging to the same kinship group. When someone announces that the “family” will come for a visit, it may therefore remain unclear to an outsider how many persons are actually being referred to.

On the other hand, large parts of Chinese society historically developed around *patrilineal kinship* structures that have remained influential into the present. This means that when a young woman marries, she leaves the family in which she was raised and becomes a member of her husband’s family. For this reason, marriage there bears much more explicitly the character of an initiation rite than in the West. Even today, many young Chinese men and women continue to regard marriage not merely as a union between two individuals, but rather as the joining together of two families. Correspondingly, the planning and scale of the wedding are often determined less by the personal preferences of the bride and groom than by the expectations of parents and the broader social environment.

Since the veneration of deceased ancestors as saints or deities has historically constituted an important component of traditional Chinese religious culture, marriage for a woman simultaneously may, in

this context, mean that she submits to a form of conversion: from the veneration of the *ancestors of her family of origin* to the veneration of the *ancestors of her husband's family*. This corresponds to attitudes deeply rooted in the Confucian kinship tradition, according to which a suitable wife should be someone who remains loyal to her own family and can therefore be introduced to the ancestors of her husband's lineage without shame or moral doubt. Such ethical-religious assumptions concerning marriage and family continuity continue to carry considerable weight to the present day.<sup>9</sup>

With few exceptions, no one in contemporary China marries without first obtaining the consent of the parents of both prospective spouses. The necessity of this is immediately understandable when one considers that the young woman moves in with her husband *and his parents*, and must live continuously within the shared household in a consensual manner with her parents-in-law – especially with her mother-in-law. Under metropolitan conditions, this pattern is changing only very gradually. In smaller localities, especially in rural areas, this pattern largely continues to prevail. In large metropolitan settings, however, new pressures have emerged. As a consequence of the one-child policy, many individuals of the generation born in the 1980s are faced with the expectation of caring not only for their own parents but also for those of their spouse. The tensions arising from such arrangements are frequently reflected in contemporary Chinese television dramas, where conflicts between mothers-in-law and daughters-in-law often form a central theme. Without an awareness of these structural conditions, a Western observer may find it difficult to understand why such conflicts persist and why the possibility of separate living arrangements is not more readily pursued.

As soon as a child is born, four adults stand ready to care for it: the child's parents and the parents of the child's father. This remains

---

<sup>9</sup> On the close connection between patrilineal kinship, ancestor veneration, and marriage in Chinese society, see Maurice Freedman, *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung* (London: Athlone Press, 1966), 1-42.

the normal pattern still valid even in the large cities of China, although there are, of course, deviations from it. It should therefore not be ruled out that, under the conditions of metropolitan life, gradual departures from this pattern may emerge – for example, in the form of parents and grandparents establishing their homes in *separate apartments* that are nevertheless located in close proximity to one another. This pattern is also closely related to the conditions of the labor market. Unlike in countries such as Germany, where working hours may often be arranged more flexibly, full-time employment in China is typically accompanied by long working hours and limited possibilities for part-time arrangements. Without the support of grandparents, it is therefore difficult for young parents to reconcile professional obligations with the care of small children.

Under the conditions of lifelong employment for both spouses, grandparents who are constantly present initially appear as highly welcome, naturally available babysitters. Later, however, when they become elderly persons in need of care, they may turn into a burden that is scarcely bearable. Some gifted and successful young Chinese men and women may suddenly disappear from their academic paths, because – as later became clear – they were obliged to help care for their ill grandparents. In practice, however, the situation is more complex. The majority of grandparents continue to regard the care of their grandchildren not only as a source of satisfaction in later life, but also as a self-evident responsibility. Conversely, the obligation of children and grandchildren to care for elderly parents and grandparents is not based solely on emotional bonds, but is also shaped by strong normative expectations. Failure to fulfill these expectations may be met with disapproval from relatives, friends, and even neighbors, and may be interpreted as a lack of filial responsibility. Filial piety occupies a central position within Confucian ethics. In *the Analects* 論語, the most important classical text of the Confucian tradition, “filial piety and fraternal submission” are described as “the root of all benevolent actions.” (LY 1.2) Such formulations help explain why

obligations toward parents and grandparents continue to possess such strong moral force in Chinese society.<sup>10</sup>

In everyday discourse, such situations are sometimes framed in terms of reciprocal moral logic – for example, in the form of the observation that the way one treats one’s parents will be mirrored by one’s own children in the future. In this sense, the care of the elderly functions not only as a form of social control, but also as a powerful moral obligation.

Because of the evident understaffing of hospitals with nursing personnel (relatives are required to stay overnight in the clinic with seriously ill patients), and because of the near-total lack of residential and nursing facilities for the elderly, China faces gigantic unresolved challenges for the future in this field. These challenges are also closely connected with deeply rooted cultural assumptions. Placement in a nursing home in old age is often interpreted as an indication that a person has no children or that the children have failed in their filial responsibilities. By contrast, what is widely regarded as an ideal end of life is to die at home, surrounded by one’s children and grandchildren. Under such conditions, it is believed, a person may depart in peace.

To deal systematically with the complex internal dynamics of Chinese family relations in paired forms (father–son, mother–daughter, brother–sister, etc.) would exceed both the space and competence available here. Yet the special relationship between father and son deserves brief mention because of its deep cultural-historical grounding in Confucius. In the *Analects*, one finds a conversation from 489

---

<sup>10</sup> Cheng Shude 程樹德, *Lunyü jishi* 論語集釋 (Beijing: Zhonghua shuju, 1990), 1.10-16. For the English translation, see James Legge, *Confucian Analects, The Great Learning, and The Doctrine of the Mean*, in: *The Chinese Classics*, vol. 1 (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1960), 1.138-139. The Confucian ethics of filiality has also been criticized for placing particularly strong moral expectations upon women and daughters-in-law within the patrilineal family structure. See Sor-hoon Tan, “Filial Daughters-in-law: Questioning Confucian Filiality,” in: *Filial Piety in Chinese Thought and History*, ed. Alan K. L. Chan and Sor-hoon Tan (London: RoutledgeCurzon, 2004), 226-240.

B.C.E. between the Master and the Duke of She 葉. This passage is often cited as an explanation for why it remains difficult in China – even in the present – to establish an *objective legal* order valid without regard to personal relations. At the same time, it illustrates the distinctive features of Confucian family ethics through the example of the father–son relationship:

The Duke of Sheh informed Confucius, saying, “Among us here there are those who may be styled upright in their conduct. If their father have stolen a sheep, they will bear witness to the fact.” Confucius said, “Among us, in our part of the country, those who are upright are different from this. The father conceals the misconduct of the son, and the son conceals the misconduct of the father. Uprightness is to be found in this.” (LY 13.18)<sup>11</sup>.

These words, placed in the mouth of Confucius himself, help explain many aspects of present-day China, and they become perhaps more intelligible when one keeps in mind that the father–son relationship within the culture-bearing strata of China originally rested upon a feudal oath of loyalty, and that family ethics subsequently developed throughout the population in a form that, in the West, may be comparable only to relations within noble families – families in which people generally know who their ancestors were beyond three generations.<sup>12</sup>

This example illustrates that, within the Confucian framework, moral evaluation is not determined solely by abstract principles, but is structured by the demands of concrete relationships. In this sense, ethical obligations rooted in kinship may, in specific situations, take

---

<sup>11</sup> Cheng, *Lunyü jishi*, 28.922-926. For the English translation, see Legge, *Confucian Analects*, 13.270. On the Confucian principle of mutual concealment among close relatives (*qinqin xiangyin* 親親相隱), see Wang Qingjie 王慶節, “Qinqin Xiangyin, Zhengyi yu Rujia Lunli Zhong de Daode Liangnan” 親親相隱, 正義與儒家倫理中的道德兩難, *Zhongguo Wenzhe Yanjiu Jikan* 中國文哲研究集刊 51 (2017): 39-64.

<sup>12</sup> Marcel Granet, *Chinese Civilization*, translated by Kathleen Inness and Mabel Brallsford (London and New York: Routledge, 2013) (Französisches Original 1929), 311.

precedence over the requirements of a universally applied legal order. Such kinship-based ethical expectations do not remain confined to exceptional moral dilemmas, but also shape the ordinary structure of family life. A similar logic of reciprocity can also be observed within the family itself. Parents invest in the upbringing of their children, and the children, upon reaching adulthood, are expected to care for their aging parents. This arrangement is not typically codified in formal terms, but functions as a socially shared and taken-for-granted expectation.

Yet the cultural order that helps overcome the barrier between the living and the dead primarily binds *close relatives*. In Western cultures shaped by Christian tradition, great importance is attached to the idea that *all human beings* should treat one another like brothers and sisters. The closing line from Beethoven's Ninth Symphony, which became the anthem of the European Union, contains the words: "All men become brothers." This lofty ideal may be described as ethical universalism.

In the fifth and fourth centuries BCE, the philosopher Mozi 墨子 (ca. 490 – ca. 381 B.C.E.) also represented in China an attempt to advocate the idea of a religiously grounded, brotherly concern among *all human beings*<sup>13</sup>. What was ultimately at stake in this was formulated by the Archbishop of Munich, Reinhard Cardinal Marx, in a speech at the Catholic Academy in Bavaria on 8 February 2019 as a principle of *ethical universalism*: The foundation of human coexistence is that we encounter one another as human beings on equal footing, because *we are human beings* – and only for that reason. Not because we are Catholic, Protestant, Muslim, believers, unbelievers,

---

<sup>13</sup> On Mozi's doctrine of "Universal Love" (*jian ai* 兼愛) and its contrast to Confucian graded ethics, see especially Wu Yujiang 吳毓江, *Mozi jiaozhu* 墨子校注 (Beijing: Zhonghua shuju, 1993), 4.154-197 and Wai Wai Chiu, "Jian ai and the Mohist Attack of Early Confucianism," *Philosophy Compass* 8 (2013): 425-437.

or whatever else, but because *we are human beings*. If this principle were abandoned, much would be lost<sup>14</sup>.

Bertolt Brecht (1898–1956) explicitly commented on the work of Mozi, who regarded a universal brotherhood as morally right and thereby anticipated in China, by several centuries, the Christian commandment of brotherhood as outlined by Archbishop Marx. Yet the ethical injunction of Mozi ultimately collapsed – not under the pressures of a refugee crisis, but under the attacks of the disciples of Confucius, above all Mencius 孟子 (ca. 372/379 – ca. 289 B.C.E.).

Mencius could appeal to the fact that he had studied under the grandson of Confucius, thereby claiming legitimate continuity with the Confucian tradition. He rejected the teaching of Mozi as universalistic, arguing that a brotherhood among *all* human beings could be realized only *at the expense of the special human intimacy found within one's own family* (Mengzi 3B.9).<sup>15</sup> This Confucian mode of thought, which prevailed over Mozi, *rejected* ethical universalism and would therefore regard even the closing line of Beethoven's Ninth Symphony – according to which all human beings are siblings – as *hostile to the family*.

Later, the attack was reinforced once again with the argument that *even animals* do not distinguish between relatives and other members of their own species. As a consequence of such crude assaults, the universalism of Mozi disappeared from China's ethical programs

---

<sup>14</sup> Reinhard Kardinal Marx, *Wie die Kirche der Welt beim Denken hilft*. Vortrag, abgedruckt in: *zur Debatte*, 4/2019: 6-7, p. 7. The original German reads: “Die Grundlage für das Miteinander der Menschen ist, dass wir uns als Menschen auf Augenhöhe begegnen, *weil wir Menschen sind*. Und nur deshalb. Nicht weil wir katholisch sind, weil wir evangelisch sind, Muslime sind, gläubig sind, ungläubig sind, was immer sind, sondern *weil wir Menschen sind*. Wenn das aufgegeben wird, wäre vieles verloren”.

<sup>15</sup> For Mencius' criticism of Mohist “Universal Love” and his defense of graded familial affection, see, for example, Yang Bojun 楊伯峻, *Mengzi yizhu* 孟子譯注 (Beijing: Zhonghua shuju, 1962), 6.155; Jinglin Li and Deyuan Huang, “Mencius' Refutation of Yang Zhu and Mozi and the Theoretical Implication of Confucian Benevolence and Love,” *Frontiers of Philosophy in China* 5.2 (2010): 155-178.

until around the middle of the nineteenth century.<sup>16</sup> Instead, the highest degree of attention in China was directed toward *relationships among relatives and toward the familial context* in which they encountered one another. To be sure, as in the Occident, relationships between friends were and still are often lived according to the model of kinship relations, even when the persons involved are not biologically related.

The concentration of ethics on the family model in China comes at the expense of the development and observance of a public ethics in which actions are guided by objective principles, regardless of personal relations. To add a few reflections: in Germany – at least during my childhood (*note: Dr Helle's*) – family upbringing often included admonitions such as the one frequently voiced by my mother (*note: Dr Helle's*): “If everyone were to do that, where would we end up?” However, since in China it was not Mozi but Mencius who prevailed, there has been less concern than in the West with what “everyone would do.” Instead, many Chinese contemporaries might implicitly assume something like the following:

We act with care and helpfulness toward relatives and close friends, and we make special efforts not to disappoint our deceased ancestors. Apart from that, we may refrain from involving ourselves in the affairs of strangers without thereby burdening anyone. This is possible because our kinship network constitutes our religious community. Our deceased ancestors in the male line are our saints. This mentality is also reflected in a well-known Chinese proverb: “Sweep the snow from in front of your own door, and do not concern yourself with the frost on another person’s roof.”

Under such conditions, in which Confucian filial ethics and patrilineal family structures continue to exert a strong influence, forms of ethical orientation and patterns of social behavior emerge that differ considerably from those characteristic of the modern West.

#### **4. Ethics and Social Behavior**

---

<sup>16</sup>Wolfgang Bauer, *Geschichte der chinesischen Philosophie, Konfuzianismus, Daoismus, Buddhismus*, edited by Hans van Ess (München: Beck 2006), 64.

What surprises the Western observer of China is that the leadership's one-child policy – which was in force from 1980 to 2015 and was transformed into a two-child policy at the beginning of 2016 – had little or no influence on the family-oriented behavior of the Chinese population. Indeed, the tendency to transfer relationship patterns from the family to extra-familial contacts, for example by addressing a close friend as an elder brother, appears rather to have increased as a reaction to the one-child policy. In any case, close relationships in China, whether based on actual kinship or on socially defined ties – thus, as it were, adoptive or godparent-like forms of kinship – prove to be highly stable.

This is connected with the fact that the social ethics of China is predominantly *person-oriented*. One adjusts one's actions to fellow human beings who are either relatives or, as close friends, quasi-relatives. What is largely absent in China from a Western perspective is a practice of solidarity or loyalty based on *shared membership in an organization*, through which personal acquaintance can to some extent be replaced. Why is this the case?

In the development of Western culture, it was a decisive turning point when Plato described the truth of his eternal Ideas in the beyond as entirely independent of whether this or that person put them into concrete practice, and even of whether these Ideas were recognized or not. Thus emerged the notion of an objective reality not bound to specific subjects, a reality whose existence is simply presupposed – for example, in the natural sciences of the present, where such an assumption has become entirely self-evident.

Since that time, there has existed in the West a concept of *truth* that is not colored by the interests of the individual concerned with personal advantage, nor bent in one direction or another by egoism or altruism, but can be conceived as neutral and unassailable, serving as the foundation of objective judgments, including moral ones. For me, one of the most surprising insights of the Chinese sociologist Fei Xiaotong 費孝通 (1910-2005) was the observation that in the cultural

history of China there has never been a comparable turn toward objective principles modeled on Plato.<sup>17</sup>

The comparatively limited development of such objective principles in China may, to a considerable extent, be traced back to the Confucian emphasis on ethical obligations within the family. This becomes visible not only in the example from the *Analects* mentioned above, according to which a son should conceal the wrongdoing of his father, but even more clearly in a famous passage from *Mencius*, which illustrates this problem in a particularly striking manner:

“Tao Ying asked, saying, ‘Shun being sovereign, and Gao Yao chief minister of justice, if Gu Sou (the father of Shun) had murdered a man, what would have been done in the case?’ Mencius said, ‘Gao Yao would simply have apprehended him.’ ‘But would not Shun have forbidden such a thing?’ ‘Indeed, how could Shun have forbidden it? Gao Yao had received *the law* from a *proper* source.’ ‘In that case what would Shun have done?’ ‘Shun would have regarded abandoning the kingdom as throwing away a worn-out sandal. He would privately have taken *his father* on his back, and retired into concealment, living somewhere along the sea-coast. There he would have been all his life, cheerful and happy, forgetting the kingdom.’” (*Mengzi* 7A.35)<sup>18</sup>

This passage presents in a particularly clear form the coexistence of two normative orders. On the one hand, the law is upheld as an impersonal system that must be applied without exception, even against the ruler’s own father. On the other hand, the ethical obligation of filial piety remains binding at a personal level. Shun does not attempt to abolish the law, but neither does he abandon his father. Instead, he withdraws from his political role in order to fulfill his familial duty. For Shun, the person-oriented ethical obligation of a filial

---

<sup>17</sup> Fei Xiaotong 費孝通, *China’s Gentry: Essays in Rural-Urban Relations* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1953), 26.

<sup>18</sup> Yang, *Mengzi yizhu*, 13.317. For the English translation, see James Legge, *The Works of Mencius*, in: *The Chinese Classics*, vol. 2 (Taipei: SMC Publishing Inc., 1991), 7.469-470.

son ultimately took precedence over the impersonal obligations attached to sovereign authority and objective legal principles.

The tension between person-oriented obligations and objective principles has continued to exert a profound influence upon contemporary Chinese society, particularly in regions of southern China where kinship structures and lineage networks remain especially strong. Under such conditions, public administration and private relationships may become closely intertwined, since local officials are themselves embedded in networks of kinship, obligation, and mutual dependence. In practice, this can lead to situations in which relational loyalties prove stronger than the impersonal enforcement of universally applied regulations. The boundary between the public and the private sphere thereby becomes considerably less distinct than in societies shaped by the Western tradition. Against this background, those who ask the academically successful young woman about her income or whether she already has a boyfriend may not perceive such questions as intrusive or boundary-crossing at all, since the distinction between the public and the private sphere has historically been configured in a less sharply differentiated manner in China than in the modern West.

This tension between impersonal legal principles and relational considerations can be observed in various domains of social life. Policies formulated at the central level may encounter resistance or selective implementation at the local level, where social cohesion and the maintenance of interpersonal relations are often regarded as no less important. Similarly, conflicts over property or land use may not always be resolved through formal legal procedures, but through negotiation, protest, or appeals to customary understandings of entitlement. It is precisely in this context that a widely known Chinese saying becomes intelligible: “Even the most upright official finds it difficult to adjudicate family disputes.” This saying reflects the perception that conflicts embedded in dense networks of personal relationships cannot easily be resolved through the application of impersonal and universally valid principles.

For a Western observer, or for younger generations shaped by different educational experiences, such practices may appear puzzling.

The expectation that conflicts should be settled through clearly defined legal procedures contrasts with a social reality in which personal relationships and situational considerations continue to play a decisive role. Conversely, what appears in Western contexts as procedural consistency may, from a Chinese perspective, be experienced as a lack of flexibility or insufficient consideration for human relationships.

For many Chinese students, for example, adapting to German bureaucracy can initially prove difficult, since administrative procedures are often experienced as excessively rigid and governed by an abundance of objective regulations. In this way, the contrast between abstract principles and relationally embedded forms of social order becomes visible not only at the level of institutions, but also in everyday expectations and experiences.

As a consequence of this, large-scale organizational structures in China do not possess the same potential as in the Occident to generate solidarity among persons who scarcely know one another. Where consensus is nevertheless justified by the fact that individuals belong to the same organization, such consensus tends to rest less upon confidence in objective truth or impersonal principles than upon belief in the mission of a leader and loyalty toward him. To be sure, the West is also familiar with such forms of consensus formation.

The tendency to create personalistic relations within organizations may, not only in China but *there as well*, give rise to forms of conduct that are described as “corruption” whenever personal loyalties begin to override impersonal institutional procedures. Yet similar tensions between formal structures and personal networks can also be observed, in different forms, within Western societies themselves.

Since cultural developments can usually be achieved only at a greater or lesser price, the Occident has presumably paid for its turn toward objectivity through the weakening of personal ties and relational forms of social life. One consequence of this development may be forms of *obedience* detached from personal moral judgment, and not only in the military sphere. Another price may be the tendency toward excessive bureaucratization, whereby the principle of acting

“without regard to the person” realizes itself in all its ambivalence as a pendulum swinging between incorruptibility and mercilessness.

A prerequisite for a public order based on Occidental principles is the *polarity of public and private*. In the Western tradition, this distinction is generally regarded as self-evident, and phenomena such as corruption are often explained precisely by the failure to maintain a clear separation between these two spheres. One root of this duality of life-spheres may lie in the Western opposition between *service to the commonwealth* on the one hand and *care for one’s own family* on the other – an opposition that has developed to different degrees across the various nations and social strata of Europe. In Chinese culture, however, kinship has a different and more deeply rooted significance than in the Occident.

## **5. Conclusion: Understanding China Beyond Familiar Categories**

The analysis presented here has suggested that misunderstandings between China and the West do not arise simply from a lack of information. They arise, rather, from the attempt to interpret Chinese practices through categories that have developed within Western cultural and religious history. What may appear at first sight as superstition, lack of privacy, corruption, or insufficient respect for abstract principles often becomes more intelligible when seen within a social order structured by kinship, ancestor veneration, filial obligation, and relational forms of ethics.

The central methodological lesson is therefore not that one cultural order should be judged superior to the other, but that each must be understood in terms of its own internal logic. In the Chinese case, family is not merely a private sphere, religion is not merely belief, and ethics is not merely the application of universal principles. Rather, these dimensions are closely interwoven. To understand China, one must therefore understand the continuing power of kinship as a religious, ethical, and social structure.

## References:

Aijmer, Göran. 1978. "Ancestors in the Spring: The Qingming Festival in Central China." *Journal of the Hong Kong Branch of the Royal Asiatic Society* 18: 59–82.

Bauer, Wolfgang. 2006. *Geschichte der chinesischen Philosophie: Konfuzianismus, Daoismus, Buddhismus*. Edited by Hans van Ess. München: C. H. Beck.

Cheng, Shude 程樹德. 1990. *Lunyü jishi* 論語集釋. Beijing: Zhonghua shuju.

Creel, Herrlee G. 1960. *Confucius and the Chinese Way*. New York: Harper & Row.

Deng, Guangming 鄧廣銘. 2000. *Bei Song zhengzhi gaigejia Wang Anshi* 北宋政治改革家王安石. Shijiazhuang: Hebei jiaoyu.

Ebertz, Michael N. 1993. "Erosionen im Jenseits – Erosionen im Diesseits. Predigten über 'Himmel', 'Hölle', 'Fegefeuer' in soziologischer Sicht." In *Ende des Katholizismus: Oder Gestaltwandel der Kirche?*, edited by Johannes Horstmann, 83–132. Schwerte: Katholische Akademie Schwerte.

Fei, Xiaotong 費孝通. 1953. *China's Gentry: Essays in Rural-Urban Relations*. Chicago and London: University of Chicago Press.

Freedman, Maurice. 1966. *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung*. London: Athlone Press.

Granet, Marcel. 2013. *Chinese Civilization*. Translated by Kathleen Inness and Mabel Brailsford. London and New York: Routledge.

Legge, James. 1960. *Confucian Analects, The Great Learning, and The Doctrine of the Mean*. Vol. 1 of *The Chinese Classics*. Hong Kong: Hong Kong University Press.

—. 1991. *The Works of Mencius*. Vol. 2 of *The Chinese Classics*. Taipei: SMC Publishing.

Li, Jinglin and Huang, Deyuan. 2010. "Mencius' Refutation of Yang Zhu and Mozi and the Theoretical Implication of Confucian Benevolence and Love." *Frontiers of Philosophy in China* 5 (2): 155–178.

Liu, James T. C. 1959. *Reform in Sung China: Wang An-shih (1021–1086) and His New Policies*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Marx, Reinhard Kardinal. 2019. “Wie die Kirche der Welt beim Denken hilft.” *zur debatte* 4: 6–7.

Qi, Xia 漆俠. 2001. *Wang Anshi bianfa* 王安石變法. Shijiazhuang: Hebei renmin.

Sima, Qian 司馬遷. 1959. *Shiji* 史記. Beijing: Zhonghua shuju.

Tan, Sor-hoon. 2004. “Filial Daughters-in-law: Questioning Confucian Filiality.” In *Filial Piety in Chinese Thought and History*, edited by Alan K. L. Chan and Sor-hoon Tan, 226–240. London: RoutledgeCurzon.

van Ess, Hans. 2009. *Der Konfuzianismus*. München: C. H. Beck.

—. 2011. *Der Daoismus: Von Laozi bis heute*. München: C. H. Beck.

Wang, Qingjie 王慶節. 2017. “Qinqin Xiangyin, Zhengyi yu Rujia Lunli Zhong de Daode Liangnan 親親相隱、正義與儒家倫理中的道德兩難.” *Zhongguo Wenzhe Yanjiu Jikan* 中國文哲研究集刊 51: 39–64.

Wei, Liming. 2010. *Chinese Festivals: Traditions, Customs and Rituals*. Translated by Yue Liwen and Tao Lang. Beijing: China Intercontinental Press.

Wu, Yujiang 吳毓江. 1993. *Mozi jiaozhu* 墨子校注. Beijing: Zhonghua shuju.

Yang, Bojun 楊伯峻. 1962. *Mengzi yizhu* 孟子譯注. Beijing: Zhonghua shuju.

**Əli Seyidabbas oğlu Abasov**

fəlsəfə elmləri doktoru, professor,

“Fəlsəfənin müasir problemləri” şöbəsinin müdiri,

Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının

Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu

E-mail: kila50@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-4528-5797>

## **SİVİLİZASIYA İNKİŞAFI: KEÇMİŞ, İNDİKİ ZAMAN, GƏLƏCƏK**

### **Xülasə**

Sivilizasiya inkişafı problemi müasir tarix fəlsəfəsi, sosial fəlsəfə və futurologiyada mərkəzi yer tutur. XXI əsrin əvvəllərində baş verən global böhranlar — ekoloji, texnoloji, antropoloji və dəyər yönümlü böhranlar — Yeni dövrün Qərb düşüncəsində üstünlük təşkil etmiş universalist və progressivist tarixi inkişaf modellərini şübhə altına almışdır. Tarix getdikcə əvvəlcədən müəyyən edilmiş məqsədə doğru xətti hərəkət kimi deyil, müxtəlif sivilizasiya trayektoriyalarının yanaşı mövcud olduğu mürəkkəb, qeyri-xətti və çoxvektorlu bir proses kimi dərk olunur.

Çoxqütblü dünyanın formalaşdığı və mədəni parçalanmanın dərinləşdiyi şəraitdə sivilizasion yanaşma xüsusi aktuallıq qazanır. Bu yanaşma bəşəriyyəti özünəməxsus inkişaf məntiqinə, dəyərlər sisteminə və zaman ritmlərinə malik mədəni-tarixi dünyaların məcmusu kimi nəzərdən keçirməyə imkan verir. Belə bir yanaşma avrosentrizmin aradan qaldırılması üçün imkanlar açır və bəşəriyyətin gələcəyinin alternativ ssenarilər məkanı kimi təhlili üçün metodoloji əsaslar formalaşdırır.

*Tədqiqat mövzusunun işlənmə dərəcəsi:* məqalənin sonunda verilmiş bibliografiyaya baxınız.

Bu *məqalənin məqsədi* sivilizasiya inkişafının tarixi keçmişi, ziddiyyətli indiki vəziyyəti və mümkün futurologiya perspektivləri çərçivəsində kompleks təhlilini təqdim etməkdir.

*Tədqiqatın vəzifələrinə* aşağıdakılar daxildir: ictimai tərəqqi ideyasının tənqidi təhlili; sivilizasion yanaşmanın və lokal mədəni-tarixi tiplər nəzəriyyələrinin araşdırılması; sivilizasiyaların böhran, yenilənmə və sinerji mexanizmlərinin nəzərdən keçirilməsi; habelə gələcəkdə davamlı inkişaf və sivilizasiyalararası dialoq üçün şəraitin müəyyənləşdirilməsi.

*Tədqiqatın metodoloji əsasını* sivilizasion, sistemli və postqeyri-klassik

yanaşmalar, həmçinin müqayisəli-tarixi və fəlsəfi-antropoloji təhlilin elementləri təşkil edir.

*İşin elmi yeniliyi* klassik sivilizasiya nəzəriyyələrinin müasir futurologiya və postqeyri-klassik konsepsiyalarla inteqrasiyasında ifadə olunur ki, bu da qlobal qeyri-müəyyənlik şəraitində bəşəriyyətin inkişaf perspektivlərini yeni prizmadan dərk etməyə imkan verir.

**Nəticələr:** məqalədə bəşəriyyətin sivilizasiya inkişafı tarixi, müasir və futurologiya perspektivlərində araşdırılır. İctimai tərəqqinin xətti nəzəriyyəsi tənqidi şəkildə təhlil edilir və sivilizasion yanaşma tarixi dinamikanın dərkində postqeyri-klassik model kimi əsaslandırılır. Klassik və müasir sivilizasiya nəzəriyyələrinə əsaslanaraq mədəni-tarixi tiplər, böhran və yenilənmə mexanizmləri, yaradıcı azlığın rolu və sivilizasiyalararası qarşılıqlı təsir ssenariləri tədqiq olunur. Qloballaşma, rəqəmsallaşma və identiklik böhranı çağırışlarına, eləcə də XXI–XXII əsrlərdə bəşəriyyətin mümkün inkişaf trayektoriyalarına xüsusi diqqət yetirilir. Nəticə olaraq göstərilir ki, davamlı gələcək yalnız sivilizasiya müxtəlifliyinin qorunması və sinergetik əməkdaşlıq formalarının inkişafı ilə mümkündür.

**Açar sözlər:** sivilizasiya, sivilizasiya inkişafı, tərəqqi, futurologiya, mədəni-tarixi tiplər, qloballaşma, sivilizasiyalararası dialoq.

**UDC – 130.2:316.42**

**Ali Abasov**

Doctor of Philosophical Sciences, Professor,  
Head of the Department of Modern Problems of Philosophy,  
Institute of Philosophy and Sociology,  
National Academy of Sciences of Azerbaijan.  
E-mail: kila50@mail.ru  
<https://orcid.org/0000-0002-4528-5797>

## **CIVILIZATIONAL DEVELOPMENT: PAST, PRESENT AND FUTURE**

### **Abstract**

The problem of civilizational development occupies a central place in contemporary philosophy of history, social philosophy, and futurology. The global crises of the early twenty-first century—ecological, technological, anthropological, and axiological - have put into question the universalist and progressivist models of historical development that dominated Western modern thought. History is increasingly understood not as a linear

movement toward a predetermined goal, but as a complex, nonlinear, and multivector process in which diverse civilizational trajectories coexist.

In the context of a multipolar world and deepening cultural fragmentation, the civilizational approach acquires particular relevance, as it makes it possible to view humanity as a constellation of cultural and historical worlds possessing their own internal logic of development, systems of values, and temporal rhythms. This approach opens the possibility of overcoming Eurocentrism and provides methodological foundations for analyzing the future of humanity as a space of alternative scenarios.

*Degree of research development* of the topic: see the bibliography at the end of the article.

*The purpose* of this article is to provide a comprehensive analysis of civilizational development in its historical past, contradictory present, and possible futurological prospects.

*The objectives* of the study include: a critical examination of the idea of social progress; an analysis of the civilizational approach and theories of local cultural-historical types; an exploration of the mechanisms of civilizational crisis, renewal, and synergy; as well as the identification of conditions for sustainable development and dialogue among civilizations in the future.

*The methodological framework* of the study is based on civilizational, systemic, and post-nonclassical approaches, as well as elements of comparative-historical and philosophical-anthropological analysis.

*The scientific novelty* of the work lies in the integration of classical theories of civilization with contemporary futurological and post-nonclassical concepts, which makes it possible to rethink the prospects for the development of humanity under conditions of global uncertainty.

### **Conclusions:**

The article examines the civilizational development of humanity from historical, contemporary, and futurological perspectives. The linear theory of social progress is critically analyzed, and the civilizational approach is substantiated as a post-nonclassical model for understanding historical dynamics. Drawing on classical and modern theories of civilization, the study explores cultural-historical types, mechanisms of crisis and renewal, the role of the creative minority, and scenarios of intercivilizational interaction. Particular attention is paid to the challenges of globalization, digitalization, and the crisis of identity, as well as to possible trajectories of human development in the twenty-first and twenty-second centuries. It is concluded that a sustainable future is possible only through the preservation of civilizational

diversity and the development of synergistic forms of cooperation.

**Keywords:** civilization, civilizational development, progress, futurology, cultural-historical types, globalization, dialogue of civilizations.

**УДК – 130.2:316.42**

**Али Сеидаббас оглу Абасов**

доктор философских наук, профессор,  
заведующий отделом «Современные проблемы философии,

Институт философии и социологии  
Национальной академии наук Азербайджана.

E-mail: kila50@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-4528-5797>

## **ЦИВИЛИЗАЦИОННОЕ РАЗВИТИЕ: ПРОШЛОЕ, НАСТОЯЩЕЕ, БУДУЩЕЕ**

### **Резюме**

Проблема цивилизационного развития занимает центральное место в современной философии истории, социальной философии и футурологии. Глобальные кризисы начала XXI века - экологические, технологические, антропологические и ценностные - поставили под сомнение универсалистские и прогрессистские модели исторического развития, доминировавшие в западной мысли Нового времени. История все чаще осмысливается не как линейное движение к заранее заданной цели, а как сложный, нелинейный и многовекторный процесс, в котором сосуществуют различные цивилизационные траектории.

В условиях многополярного мира и углубляющейся культурной фрагментации особую актуальность приобретает цивилизационный подход, позволяющий рассматривать человечество как совокупность культурно-исторических миров, обладающих собственной логикой развития, системой ценностей и временными ритмами. Такой подход открывает возможность преодоления европоцентризма и формирует методологические основания для анализа будущего человечества как пространства альтернативных сценариев.

*Степень разработанности* темы исследования: см. библиографию в конце статьи.

*Целью настоящей статьи* является комплексный анализ цивилизационного развития в его историческом прошлом, противоречивом

настоящем и возможных футурологических перспективах.

*Задачи исследования* включают: критический разбор идеи общественного прогресса; анализ цивилизационного подхода и теорий локальных культурно-исторических типов; рассмотрение механизмов кризиса, обновления и синергии цивилизаций; а также выявление условий устойчивого развития и диалога цивилизаций в будущем.

*Методологическую основу* исследования составляют цивилизационный, системный и постнеклассический подходы, а также элементы сравнительно-исторического и философско-антропологического анализа.

*Научная новизна* работы заключается в интеграции классических теорий цивилизаций с современными футурологическими и постнеклассическими концепциями, что позволяет по-новому осмыслить перспективы развития человечества в условиях глобальной неопределенности.

**Выводы:** в статье рассматривается цивилизационное развитие человечества в исторической, современной и футурологической перспективах. Критически анализируется линейная теория общественного прогресса и обосновывается цивилизационный подход как постнеклассическая модель понимания исторической динамики. На основе классических и современных теорий цивилизации исследуются культурно-исторические типы, механизмы кризиса и обновления, роль творческого меньшинства и сценарии межкультурного взаимодействия. Особое внимание уделяется вызовам глобализации, цифровизации и кризиса идентичности, а также возможным траекториям развития человечества в XXI–XXII веках. Делается вывод о том, что устойчивое будущее возможно лишь при сохранении цивилизационного многообразия и развитии синергетических форм сотрудничества.

**Ключевые слова:** цивилизация, цивилизационное развитие, прогресс, футурология, культурно-исторические типы, глобализация, диалог цивилизаций.

## **1. Проблема общественного прогресса: история и современность**

Идея общественного прогресса занимает центральное место в философии истории и социальной теории Нового времени. В европейской мысли XVIII–XIX веков она формировалась в контексте Просвещения и была связана с верой в универсальный разум, научное знание и поступательное совершенствование социальных институтов.

История в этой парадигме понималась как линейный процесс, направленный от примитивных и традиционных форм общественной организации к более сложным, рациональным и свободным.

Классические концепции прогресса, представленные в трудах А. Тюрго, Ж.-А. Кондорсе, И. Канта и Г. Гегеля, исходили из предпосылки внутренней закономерности и направленности исторического развития. Особенно ярко оптимистический характер прогрессистской парадигмы выражен у Кондорсе, который рассматривал историю как пространство потенциально бесконечного совершенствования человеческих способностей. В «Эскизе исторической картины прогресса человеческого разума» он утверждал: *«Природа не установила никаких пределов совершенствованию человеческих способностей; совершенствование человека действительно бесконечно»* [Кондорсе Ж.-А., 1936. — с. 35].

В этой перспективе прогресс мыслился как необходимый и в целом необратимый процесс, в рамках которого человечество постепенно освобождается от невежества, произвола и иррациональности. Историческое развитие связывалось с распространением образования, ростом рациональности и реформированием общественных институтов.

У Канта идея прогресса получает более сложную и нормативно нагруженную философско-историческую артикуляцию. В работе «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» он подчеркивает, что история может быть осмыслена как целенаправленный процесс лишь постольку, поскольку в ней обнаруживается движение к правовому и гражданскому состоянию человечества: *«Можно рассматривать историю человеческого рода в целом как осуществление скрытого плана природы — установить внутренне и для этой цели также внешне совершенное государственное устройство»* [Кант И. Сочинения: Т. 6., 1966. — с. 12].

При этом кантовское понимание прогресса лишено наивного автоматизма: он не гарантирован эмпирически и требует усилия разума и нравственной воли. Уже здесь прогресс предстает не как «самотёк истории», а как нормативный горизонт, достижение которого проблематично и противоречиво.

Однако уже в конце XIX – начале XX века оптимистическая модель прогресса подвергается серьёзной критике. Индустриализация, урбанизация и формирование массового общества выявили обратную сторону модернизации: отчуждение, социальное неравенство,

дегуманизацию труда и утрату целостных форм идентичности. В философии и социологии возникают антипозитивистские и критические направления, ставящие под сомнение линейный и универсальный характер исторического развития.

Решающим ударом по классической идее прогресса стал опыт XX века. Две мировые войны, тоталитарные режимы, геноциды и техногенные катастрофы показали, что научно-технический прогресс не гарантирует морального и социального совершенствования человечества. В «Диалектике Просвещения» Т. Адорно и М. Хоркхаймер фиксируют амбивалентность современной рациональности, отмечая: *«Просвещение в самом широком смысле слова всегда стремилось освободить людей от страха и сделать их господами. Но полностью просвещённая земля сияет под знаком триумфального несчастья»* [Адорно Т., Хоркхаймер М., 1997. — с. 9].

Рациональность, ориентированная на контроль и эффективность, оказывается способной превращаться в механизм господства и дегуманизации. В этом контексте прогресс утрачивает однозначно позитивное значение и начинает рассматриваться как исторически амбивалентный процесс.

Дальнейшая критическая переоценка идеи прогресса связана с анализом рисков и побочных эффектов модернизации. Ульрих Бек показывает, что современное общество производит не только богатство, но и глобальные угрозы, выходящие за пределы национального контроля. Он подчеркивает: *«Производство рисков систематически сопутствует производству богатства в развитом модерне»* [Бек У., 2000. — с. 27].

В этом смысле прогресс не исчезает, но меняет свой характер: он становится рефлексивным, требующим осознания собственных последствий и пределов. Историческое развитие все чаще интерпретируется не как поступательное движение вперёд, а как противоречивый и нелинейный процесс, в котором прогресс в одной сфере может сопровождаться регрессом в другой.

Современное социально-гуманитарное знание фиксирует переход от линейной модели прогресса к представлениям о множественности траекторий исторического развития. В рамках цивилизационного подхода и постнеклассической философии науки общество рассматривается как сложная система, подверженная нелинейной динамике, кризисам и бифуркациям. Прогресс в таком понимании перестаёт быть универсальной и объективной категорией и всё чаще осмысливается

как контекстуально обусловленный, ценностно нагруженный и исторически ограниченный феномен.

Таким образом, проблема общественного прогресса в современности приобретает принципиально новый смысл. Она смещается от вопроса о его неизбежности к вопросам о направлениях, границах и последствиях развития. В центре внимания оказывается не столько сам факт изменений, сколько их качество, устойчивость и соответствие гуманистическим ценностям. Это создает методологическую основу для дальнейшего анализа цивилизационного развития и футурологических сценариев будущего, в которых прогресс рассматривается не как заданная цель, а как результат человеческого выбора и исторической ответственности.

## **2. Будущее человечества, наций и государств**

Будущее человечества обычно определяется взаимодействием трёх уровней детерминации: цивилизационного, национально-государственного и формационного. Первый задаёт духовно-культурный код развития, второй - историко-политическую идентичность и формы коллективной субъектности, третий - экономико-технологические и социальные структуры. Их синтез определяет возможные сценарии развития человечества в XXI–XXII веках.

Осмысление будущего в условиях глобальных трансформаций требует многоуровневого аналитического подхода, выходящего за рамки односторонних экономических, политических или культурных интерпретаций. В современном социально-философском знании всё более утверждается представление о том, что историческая динамика формируется во взаимодействии различных уровней детерминации, ни один из которых не может быть абсолютизирован без искажения целостной картины будущего.

Цивилизационный уровень задаёт фундаментальные основания исторического развития, связанные с системой ценностей, символов, религиозных представлений и базовых антропологических установок. Именно на этом уровне формируются долговременные культурные коды, определяющие отношение человека к власти, труду, знанию, природе и самому себе.

Классические цивилизационные теории показали, что цивилизации обладают относительной автономией и собственной внутренней логикой развития. В футурологической перспективе это означает, что будущее человечества не может быть сведено к единому

универсальному сценарию. С. Хантингтон подчеркивает, что в эпоху после холодной войны *«основные различия между человечеством носят культурный, а не идеологический или экономический характер»* [Huntington S., 1996. — p. 21].

Даже если спорить с конфликтной направленностью его модели, она фиксирует принципиально важный факт: цивилизационная принадлежность становится самостоятельным фактором глобального будущего. В XXI–XXII веках именно ценностные и культурные основания будут определять границы допустимого технологического и социального эксперимента. Выбор между технократическими, гуманистическими или постгуманистическими сценариями развития во многом обусловлен цивилизационной идентичностью обществ.

В этом контексте показательно, что уже Кондорсе, несмотря на оптимизм, связывал будущее человечества с нравственным и образовательным развитием, предупреждая, что прогресс разума без прогресса нравственности может утратить гуманистический смысл [Кондорсе Ж.-А., 1936. — с. 42–44].

Национальный и государственный уровни задают историко-политическое измерение будущего. Несмотря на процессы глобализации, нации и государства продолжают оставаться ключевыми субъектами мировой политики, обеспечивая институциональную стабильность, правовое регулирование и коллективную идентичность.

Современность характеризуется кризисом классической модели национального государства, связанного с размыванием суверенитета, усилением наднациональных структур и глобальных сетей. Однако этот кризис не означает исчезновения государств, а указывает на их трансформацию. М. Кастельс отмечает, что в условиях сетевого общества *«государства теряют монополию на власть, но не утрачивают своей значимости как узлы в глобальных сетях управления»* [Castells M., 2010. — p. 303].

В будущем нации и государства будут вынуждены сочетать глобальную интеграцию с сохранением культурной и политической автономии. Этот вызов имеет не только институциональный, но и ценностный характер, поскольку связан с вопросом легитимности власти и устойчивости коллективной идентичности.

Кантовская идея гражданского состояния человечества здесь приобретает новое звучание: он подчеркивал, что устойчивый мировой порядок возможен лишь при условии правового и морального самоограничения государств [Кант И., 1966. — с. 270–272]. В

футурологической перспективе это означает, что будущее государств определяется не только силой, но и качеством правовых и этических оснований их политики.

Формационный уровень отражает социально-экономические и технологические формы организации общества. В классической марксистской традиции он рассматривался как определяющий, однако современный анализ показывает его глубокую взаимозависимость с цивилизационными и культурными факторами.

Переход к постиндустриальной, цифровой и платформенной экономике радикально изменяет формы труда, производства и распределения ресурсов. Искусственный интеллект, автоматизация и биотехнологии формируют новые социальные структуры, порождая как возможности роста, так и риски массовой маргинализации и неравенства.

У. Бек подчеркивал, что современное развитие сопровождается не только ростом благ, но и систематическим производством глобальных рисков: *«Риски модерна не являются побочными отклонениями, они встроены в саму логику прогресса»* [Бек У., 2000. — с. 31]. Технологическое будущее, таким образом, не является нейтральным: оно всегда реализуется в конкретных культурных и политических контекстах.

Критическая теория дополнительно фиксирует опасность технократического редукционизма. Адорно указывал, что рациональность, оторванная от гуманистических целей, способна превращаться в форму системного господства, в котором средства подменяют цели [Адорно Т., Хоркхаймер М., 1997. — с. 45–47].

Будущее человечества формируется в результате сложного взаимодействия и определенного синтеза цивилизационного, национального и формационного уровней. Ни один из них не может быть абсолютизирован без утраты целостного понимания исторического процесса. Технологический прогресс без культурных ограничений может привести к дегуманизации, культурная замкнутость - к изоляции и конфликтам, а государственный суверенитет без социальной справедливости - к внутренней дестабилизации.

Синтез этих уровней позволяет выделить ключевые сценарии будущего:

- гуманистический сценарий, основанный на приоритете ценностей, устойчивом развитии и межкультурном диалоге;
- технократический сценарий, предполагающий доминирование технологической рациональности и управляемости;
- конфликтно-фрагментационный сценарий, связанный с

усилением цивилизационных и национальных противоречий;

- гибридный сценарий, сочетающий элементы глобализации и локальной идентичности.

Таким образом, будущее человечества, наций и государств не является заданным результатом объективных процессов. Оно формируется в пространстве выбора, где решающую роль играют ценности, политические решения и формы социальной солидарности. В этом смысле футурология перестаёт быть инструментом линейного прогнозирования и превращается в форму философской рефлексии и ответственности за направления цивилизационного развития.

Как и в кантовской перспективе, будущее не гарантировано самой историей, оно зависит от способности человечества соединить разум, ценности и ответственность в условиях возрастающей сложности и неопределённости.

### **3. Цивилизационный подход как альтернатива теории прогресса**

Цивилизационный подход формируется как критическая альтернатива универсалистской и линейной теории общественного прогресса, доминировавшей в европейской философии истории Нового времени. В отличие от прогрессистской парадигмы, предполагающей единое направление и конечную цель исторического развития, цивилизационный анализ исходит из признания множественности исторических миров, обладающих собственными ритмами, ценностями и смысловыми горизонтами.

Если в рамках классической теории прогресса различные общества рассматривались как находящиеся на разных стадиях одного и того же пути, то цивилизационный подход принципиально меняет оптику: история предстает как совокупность автономных, но взаимодействующих культурно-исторических целостностей. В этом смысле развитие перестает быть универсальной шкалой «продвинутости» и превращается в множественность несоизмеримых траекторий.

Критика универсализма прогресса связана с осознанием европоцентричного характера классической философии истории. Освальд Шпенглер радикально отвергает представление о единой всемирной истории, утверждая: *«Не существует всемирной истории; существует лишь история отдельных культур»* [Шпенглер О., 1993. — с. 34]. Каждая культура, по Шпенглеру, представляет собой уникальный

организм с собственным «душевым стилем», не сводимый к общему закону развития.

Арнольд Тойнби, избегая жесткого детерминизма, также отвергает линейную модель прогресса, подчёркивая множественность цивилизаций и принципиальную открытость их судеб. Он отмечает: *«Цивилизации не возникают автоматически; они рождаются как ответы на вызовы»* [Toynbee A. A Study of History. Vol. I., 1934. — p. 71]. История в этом контексте перестаёт быть «естественным процессом» и становится пространством выбора и ответственности.

Таким образом, цивилизационный подход утверждает плюралистическое понимание исторического развития, в котором универсальное не предзадано, а возникает как результат взаимодействия различных культурных миров.

В рамках цивилизационного анализа цивилизация понимается прежде всего как культурно-смысловая целостность, включающая систему ценностей, религиозные представления, типы рациональности, формы социальной солидарности и специфическое понимание исторического времени. Такой подход позволяет выйти за пределы экономического и технократического редукционизма, характерного для прогрессистских теорий.

Шпенглер подчёркивал, что культура и цивилизация не тождественные понятия: цивилизация является поздней стадией, в которой творческая энергия культуры иссякает и уступает место рационализации и формализации жизни. *«Цивилизация - это неизбежная судьба культуры»* [Шпенглер О., 1993. — с. 42]. В современном контексте эта мысль приобретает новое звучание в связи с цифровизацией, стандартизацией и доминированием инструментальной рациональности.

Цивилизационный подход тем самым позволяет интерпретировать кризисы современности не как «сбои прогресса», а как глубинные трансформации смысловых оснований исторического развития.

Одним из ключевых отличий цивилизационного подхода от теории прогресса является понимание исторического времени. Линейная модель предполагает однородное и универсальное время, в то время как цивилизационный анализ подчёркивает множественность темпоральных ритмов. Цивилизации развиваются асинхронно: расцвет одних может совпадать с упадком других, а технологические инновации - с культурным традиционализмом.

Тойнби рассматривал историю как нелинейный процесс, в котором кризисы выступают не финалом, а моментами возможного

перехода: *«Распад цивилизации - это не приговор, а следствие неспособности творческого меньшинства дать адекватный ответ на вызов»* [Toynbee A. Vol. IV., 1939. — p. 245]. Эта логика сближает цивилизационный подход с постнеклассическим мышлением о сложных системах и точках бифуркации.

Особое место в развитии цивилизационного анализа занимает концепция Л. Н. Гумилёва, предложившего оригинальную теорию этногенеза. В отличие от культурно-философских моделей Данилевского, Шпенглера и Тойнби, Гумилёв делает акцент на энергетическом и динамическом аспекте исторического процесса, вводя понятие пассионарности.

Под пассионарностью он понимал особое состояние социальной энергии, побуждающее людей к сверхнормативной активности и историческому творчеству. *«Пассионарность есть способность и стремление к изменению окружающего мира, часто ценой собственной жизни»* [Гумилёв Л. Н., 1989. — с. 254]. Именно всплески пассионарности, по его мнению, запускают процессы этногенеза и определяют фазы подъёма и экспансии этносов.

Гумилёв рассматривал этносы и суперэтносы как относительно устойчивые исторические общности, проходящие стадии рождения, расцвета, надлома, инерции и упадка. Несмотря на критику его концепции за элементы биологизма и детерминизма, она представляет интерес как попытка описать историческую динамику через призму энергии, ритмов и циклов, а не линейного прогресса.

В современном цивилизационном и футурологическом контексте идеи Гумилёва могут быть переосмыслены метафорически: как указание на роль мотивации, смысловой мобилизации и коллективной воли в судьбах цивилизаций. Пассионарность в этом прочтении становится не биологическим, а социокультурным ресурсом, необходимым для ответов на глобальные вызовы XXI века.

В отличие от теории прогресса, предполагающей заранее заданную цель исторического развития, цивилизационный подход рассматривает будущее как открытое пространство возможностей. Будущее цивилизаций формируется не автоматически, а через выбор, интерпретацию и переосмысление собственного культурного наследия.

Таким образом, цивилизационный подход не отрицает развитие как таковое, но отказывается от его универсалистской и телеологической интерпретации. Он позволяет соединить исторический анализ с футурологической рефлексией, рассматривая будущее человечества

как множественность сценариев, зависящих от ценностей, идентичностей и способности цивилизаций к творческому ответу на вызовы времени.

#### **4. Единство цивилизационного ареала как условие выживания**

Выживание цивилизации в условиях XXI–XXII веков зависит не столько от уровня её экономической или военной мощи, сколько от способности сохранять внутреннюю когерентность: культурную, духовную, социальную и институциональную. Распад цивилизационной целостности ведёт к росту энтропии, утрате устойчивости и повышенной уязвимости перед внешними и внутренними вызовами. В этом смысле проблема выживания цивилизаций приобретает системный и культурно-исторический характер, выходя за рамки биологического или геополитического измерения.

Современная глобальная турбулентность затрагивает фундаментальные основания цивилизационного бытия: ценностные ориентиры, символические структуры, формы социальной солидарности и механизмы воспроизводства идентичности. В этих условиях ключевым фактором устойчивости становится способность цивилизаций поддерживать и воспроизводить внутреннее единство своего цивилизационного ареала.

Под *цивилизационным ареалом* понимается относительно устойчивое пространство культурных, духовных, экономических и символических связей, внутри которого формируется коллективная идентичность и обеспечивается историческая преемственность. Единство такого ареала не тождественно однородности; напротив, оно предполагает согласование различий в рамках общих смысловых и ценностных оснований.

Ключевым понятием здесь выступает *когерентность* - согласованность элементов сложной системы, обеспечивающая её устойчивость и способность к самоорганизации. В постнеклассической логике сложных систем когерентность является условием поддержания порядка в условиях нестабильности. Эдгар Морен подчёркивает, что сложные социальные системы выживают не за счёт упрощения, а за счёт удержания связности в многообразии: *«Единство сложной системы не устраняет различия, а организует их»* [Morin E., 1977. — p. 102].

Утрата когерентности приводит к росту энтропии, дезинтеграции

и снижению способности цивилизации к адаптации. В этом смысле единство цивилизационного ареала выступает не как статическое состояние, а как динамический процесс поддержания смысловой связности.

Исторический опыт показывает, что распад цивилизаций чаще всего начинается не с внешнего поражения, а с внутренней фрагментации - утраты общих ценностей, символов и целей. В терминах системного анализа это может быть описано как рост энтропии, при котором элементы цивилизационной системы перестают образовывать целостную структуру и начинают функционировать изолированно или конфликтно.

Современные формы цивилизационной энтропии проявляются в кризисе идентичностей, поляризации общества, разрушении межпоколенческой преемственности и падении доверия к институциональным и культурным основаниям. Зигмунт Бауман характеризует это состояние как «жидкую современность», в которой устойчивые формы социальной связности утрачивают прочность: *«Распад долговременных связей делает общество уязвимым и лишает его способности к коллективному действию»* [Bauman Z., 2000. — p. 148].

В условиях глобализации эти процессы усиливаются, поскольку внешние информационные и культурные потоки способны подрывать внутреннюю связность цивилизационного ареала, если отсутствуют механизмы смысловой интеграции.

Для малых наций проблема единства цивилизационного ареала приобретает экзистенциальный характер. Ограниченные демографические, экономические и военные ресурсы делают их особенно уязвимыми к ассимиляции, культурной эрозии и утрате исторической субъектности. В этих условиях выживание возможно лишь при условии осознанной культурно-духовной консолидации.

Такая консолидация предполагает сохранение языка, исторической памяти, религиозных и символических форм, а также формирование устойчивой ценностной идентичности, способной интегрировать модернизационные процессы без утраты самобытности. С точки зрения цивилизационного анализа, именно культурная когерентность становится главным ресурсом устойчивости малых наций в глобальном мире, превосходя по значимости чисто экономические показатели.

Для крупных цивилизаций и государств проблема единства носит иной, но не менее сложный характер. Обладая значительным

экономическим, технологическим и демографическим потенциалом, они сталкиваются с необходимостью поддерживать баланс между универсалистскими проектами и сохранением собственной цивилизационной идентичности.

Избыточный универсализм, навязывающий единые модели развития, может привести к внутреннему сопротивлению и фрагментации, тогда как радикальный изоляционизм - к стагнации и утрате способности к адаптации. Сэмюэл Хантингтон предупреждал, что попытки универсализации ценностей часто вызывают обратный эффект: *«Утверждение универсальности одной цивилизации порождает сопротивление других»* [Huntington S., 1996. — p. 66].

Устойчивость крупных цивилизаций зависит от способности интегрировать внутреннее разнообразие в рамках общих смысловых координат, не разрушая культурное ядро и не превращая универсализм в форму культурного давления.

В постнеклассической перспективе единство цивилизационного ареала не является жёсткой стабильностью или застывшей формой. Оно представляет собой динамический процесс постоянного воспроизводства когерентности в условиях изменяющейся среды. Цивилизации выживают не благодаря неизменности, а благодаря способности к адаптации и самоорганизации, основанной на разделяемых ценностях и символических структурах.

Арнольд Тойнби подчёркивал, что судьба цивилизаций определяется не масштабом внешних угроз, а качеством внутренних ответов на них: *«Цивилизации гибнут не от убийства, а от самоубийства»* [Toynbee A. Vol. IV., 1939. — p. 84]. Эта формула точно фиксирует системный характер цивилизационного распада как утраты внутренней связности.

Таким образом, единство цивилизационного ареала выступает не противоположностью разнообразию, а его условием. Только при наличии общего смыслового поля различия могут быть продуктивно интегрированы, а не превращаться в источники дезинтеграции. В футурологической перспективе сохранение цивилизационной когерентности становится ключевым фактором выживания цивилизаций и человечества в целом в условиях глобальной неопределённости XXI–XXII веков.

## 5. Критерии различия и сходства цивилизаций

Сравнительный анализ цивилизаций требует методологических критериев, выходящих за рамки экономических и технологических показателей. Линейные шкалы «развитости», характерные для прогрессистской парадигмы, оказываются недостаточными для понимания глубинных различий и сходств цивилизационных миров. В цивилизационном подходе акцент смещается на культурно-смысловые, символические и антропологические параметры, определяющие способы исторического бытия обществ.

А. Тойнби подчёркивал, что цивилизации нельзя сравнивать по внешним достижениям без учёта их внутренних смысловых структур: *«Цивилизации отличаются прежде всего не уровнем техники, а типом ответа, который они дают на вызовы»* [Toynbee A. Vol. I, 1934. — р. 70]. Такой подход задаёт рамку анализа, в которой различия и сходства рассматриваются как функциональные и смысловые, а не иерархические.

Одним из ключевых критериев различия цивилизаций выступает религиозно-мировоззренческая система. Она задаёт фундаментальные представления о смысле жизни, природе человека, соотношении сакрального и профанного, добра и зла, свободы и ответственности. Даже в секулярных обществах религиозные архетипы продолжают оказывать влияние на коллективное сознание, нормы поведения и социальные институты.

Сэмюэл Хантингтон подчёркивал, что именно религия лежит в основании цивилизационной идентичности: *«Цивилизации различаются друг от друга прежде всего своей религией»* [Huntington S., 1996. — р. 42]. Эти различия формируют различные модели отношения к власти, праву, труду и историческому развитию, что делает невозможным универсальное копирование цивилизационных форм.

Язык является не только средством коммуникации, но и носителем цивилизационной памяти, структур мышления и способов символического выражения опыта. Через язык передаются базовые категории восприятия мира, ценностные ориентации и формы исторического самосознания. Потеря языка или его вытеснение ведёт к разрыву межпоколенческой преемственности и ослаблению цивилизационной когерентности.

Эдгар Морен подчёркивает, что символические системы играют системообразующую роль в сложных обществах: *«Культура — это не надстройка, а организующий принцип человеческих сообществ»*

[Morin E., 1991. — p. 15]. В этом смысле языковая и символическая унификация представляет серьёзный риск для цивилизационного разнообразия.

Различия цивилизаций проявляются и в типах рациональности. Западная цивилизация исторически опирается на аналитическую и инструментальную рациональность, ориентированную на контроль, расчёт и преобразование реальности. В других цивилизационных контекстах доминируют синтетические, контекстуальные или созерцательные формы рациональности, в которых важную роль играют традиция, интуиция и коллективный опыт.

Морен указывает, что абсолютизация одного типа рациональности ведёт к «слепоте разума»: *«Рациональность, оторванная от контекста и сложности, становится иррациональной»* [Morin E., 1990. — p. 27]. В футурологической перспективе диалог различных типов рациональности становится необходимым условием выработки устойчивых моделей развития.

Цивилизации различаются по способам организации общества, характеру социальных иерархий и формам солидарности. Одни ориентированы на индивидуализм и автономию личности, другие - на коллективизм, общинные связи и приоритет социальной целостности.

Эти различия оказывают прямое влияние на политические институты, экономические модели и формы социальной ответственности. В условиях глобальных кризисов устойчивость цивилизаций во многом зависит от способности их социальных структур обеспечивать баланс между индивидуальной свободой и коллективной солидарностью. Тойнби подчёркивал, что распад солидарности является одним из ключевых признаков цивилизационного надлома [Toynbee A. Vol. IV., 1939. — p. 243].

Отношение к природе и технологии представляет собой ещё один важный критерий цивилизационного различия. Техноцентрическая модель развития, характерная для индустриальной и постиндустриальной цивилизации, предполагает активное преобразование природы в интересах человека. В альтернативных цивилизационных моделях природа рассматривается как сакральное пространство или партнёр по коэволюции, а не как объект эксплуатации.

Эти различия приобретают особую значимость в условиях экологического кризиса и роста технологических рисков, определяя возможности устойчивого развития и границы допустимого технологического вмешательства.

Цивилизации различаются и по типу исторического времени. В одних культурах доминирует линейное представление о времени как поступательном движении вперёд, в других - циклическое или многослойное понимание исторического процесса. Эти различия определяют отношение к традиции, инновациям и будущему.

В постнеклассической перспективе историческое время рассматривается как асинхронное и многорежимное, что позволяет учитывать сосуществование различных темпоральных логик как между цивилизациями, так и внутри них.

Наряду с различиями, цивилизации объединяет ряд универсальных оснований. К ним относятся базовые человеческие потребности: выживание, безопасность, воспроизводство, творчество и поиск смысла. Все цивилизации, независимо от культурных различий, вырабатывают формы социальной организации, символические системы и практики, направленные на осмысление человеческого существования.

Морен подчёркивает, что общечеловеческое не устраняет различия, а возникает через их диалог: *«Единство человечества существует не вопреки многообразию культур, а благодаря ему»* [Morin E., 2011. — р. 54]. Именно это создаёт возможность межкультурного диалога и синергии.

Признание различий и сходств цивилизаций имеет не только аналитическое, но и футурологическое значение. Универсалистские проекты, игнорирующие цивилизационную специфику, ведут к конфликтам и дезинтеграции, тогда как цивилизационный диалог предполагает переводимость культурных кодов и взаимное признание различий.

В этом контексте критерии цивилизационного сравнения становятся инструментом не иерархизации, а понимания. Будущее человечества зависит от способности выстраивать формы взаимодействия, в которых цивилизационное многообразие рассматривается не как препятствие, а как ресурс устойчивого развития и выживания в условиях глобальной неопределённости.

## **6. Автономность и синергия цивилизаций**

Одним из ключевых положений цивилизационного подхода является признание одновременного сосуществования автономности и взаимозависимости цивилизаций. Каждая цивилизация формируется на основе собственных духовных, культурных и исторических

оснований, обеспечивающих её внутреннюю целостность и идентичность. Вместе с тем ни одна цивилизация не существует в изоляции: историческая динамика разворачивается в пространстве взаимодействий, обменов и взаимных влияний, которые формируют глобальную ткань цивилизационного развития.

В этом контексте цивилизационное будущее не может быть описано ни в категориях замкнутого изоляционизма, ни в логике универсалистской унификации. Альтернативой выступает синергичная модель развития, предполагающая диалектическое единство автономности и взаимодействия.

Автономность цивилизаций означает наличие устойчивого культурно-смыслового ядра - системы ценностей, символов, мировоззренческих установок и социальных практик, которые определяют внутреннюю логику исторического развития общества. Это ядро формируется исторически и воспроизводится через язык, религию, культуру, образовательные и институциональные структуры.

Классические теории цивилизационного анализа подчёркивали автономность как необходимое условие культурного творчества. Н. Я. Данилевский рассматривал цивилизации как самостоятельные культурно-исторические типы, не подлежащие механическому заимствованию. В более общем виде эту мысль формулирует А. Тойнби, отмечая: *«Цивилизации сохраняют жизнеспособность лишь постольку, поскольку они остаются верны собственному внутреннему импульсу»* [Toynbee A. Vol. III., 1935. — p. 44].

Даже в условиях глобализации автономность не утрачивает значения. Напротив, она становится условием осмысленного участия цивилизаций в глобальных процессах: без устойчивой идентичности взаимодействие превращается в растворение и утрату субъектности.

Несмотря на автономность своих оснований, цивилизации находятся в постоянной взаимозависимости на уровне исторической динамики. Торговля, миграция, научный обмен, религиозные контакты и культурные заимствования формируют сложную сеть взаимодействий, в рамках которой происходит взаимное обогащение и трансформация цивилизаций.

В постнеклассической перспективе эти процессы описываются как нелинейные взаимодействия сложных систем, где локальные изменения способны вызывать масштабные эффекты. Мануэль Кастельс, анализируя логику сетевого общества, подчёркивает: *«Власть и культура в глобальном мире формируются в потоках, а не в замкнутых*

структурах» [Castells M., 1996. — p. 412]. В таких условиях цивилизационная изоляция становится не только невозможной, но и контрпродуктивной.

Синергия цивилизаций возникает тогда, когда взаимодействие различных культурных и мировоззренческих систем приводит к формированию качественно новых форм знания, практик и технологий. В отличие от ассимиляции или унификации, синергия предполагает сохранение автономности участников при одновременном создании общего пространства взаимодействия.

История человечества предоставляет многочисленные примеры цивилизационной синергии: синтез античного наследия и христианской теологии в средневековой Европе, взаимодействие исламской философии и античной науки, культурный обмен на Шёлковом пути. Эти процессы демонстрируют, что развитие цивилизаций часто происходит не за счёт изоляции, а благодаря продуктивному взаимодействию различий.

Э. Морен подчёркивает, что именно взаимодействие автономных культур порождает новые формы сложности: *«Синергия возникает там, где различия не уничтожаются, а организуются в более сложное единство»* [Morin E., 1991. — p. 86].

В современную эпоху одним из наиболее значимых примеров цивилизационной синергии является формирование техно-гуманистического синтеза. Он объединяет научно-технологические достижения западной цивилизации с духовными и философскими традициями Востока. Западная рациональность обеспечивает развитие науки, технологий и институциональных форм, тогда как восточные традиции вносят элементы целостного мировосприятия, этики ответственности и гармонии с природой.

Этот синтез проявляется в развитии междисциплинарных исследований, экологической философии, биоэтики, нейронаук, а также практик осознанности и гуманистически ориентированных технологий. В футурологической перспективе техно-гуманистический синтез может стать основой новой цивилизационной парадигмы, ориентированной не на доминирование, а на коэволюцию человека, общества и природы.

Отсутствие цивилизационной синергии или её подмена унификацией и культурной экспансией ведёт к росту конфликтов, утрате доверия и цивилизационной фрагментации. В таких условиях автономность трансформируется в изоляцию, а взаимозависимость - в

источник напряжённости.

С. Хантингтон указывал, что при отсутствии механизмов диалога взаимодействие цивилизаций принимает конфликтный характер: *«Когда цивилизации сталкиваются без взаимного понимания, культурные различия становятся линиями разлома»* [Huntington S., 1996. — p. 28].

Футурологически возможны два альтернативных сценария: либо усиление логики цивилизационных разломов, либо развитие диалогической модели, основанной на признании автономности и поиске синергетических форм взаимодействия. Выбор между ними во многом определяется уровнем культурной рефлексии и этической ответственности глобальных акторов.

Таким образом, автономность и синергия цивилизаций не являются взаимоисключающими категориями. Напротив, именно их диалектическое единство обеспечивает устойчивость и творческий потенциал цивилизационного развития. Сохранение самобытности в сочетании с открытостью к взаимодействию создаёт условия для формирования новых форм культуры, знания и социальной организации.

В этом контексте будущее человечества предстает как процесс коэволюции автономных, но взаимосвязанных цивилизаций, в котором синергия становится не побочным эффектом глобализации, а осознанной стратегией выживания и развития в условиях глобальной неопределённости XXI–XXII веков.

## **7. Теории локальных культурно-исторических типов**

Теории локальных культурно-исторических типов возникли как реакция на кризис универсалистской идеи прогресса и стремление осмыслить историческое развитие человечества вне линейных и иерархических схем. В рамках этих теорий история предстает не как единый путь, по которому различные общества движутся с разной скоростью, а как совокупность самостоятельных цивилизационных миров, каждый из которых обладает собственной логикой становления, расцвета и упадка.

В условиях современной глобальной трансформации данные теории приобретают особую актуальность. Ослабление универсальных моделей модернизации, рост региональных идентичностей и формирование многополярного мира подтверждают эвристическую ценность цивилизационного анализа, ориентированного на множественность исторических траекторий.

Н. Я. Данилевский одним из первых последовательно обосновал

концепцию культурно-исторических типов, противопоставив её западноевропейской идее универсального прогресса. В работе «Россия и Европа» он рассматривал историю человечества как совокупность самостоятельных культурно-исторических организмов, каждый из которых реализует собственную историческую миссию.

Данилевский подчёркивал принципиальную автономность культурно-исторических типов и ограниченность межкультурных заимствований: *«Начала цивилизации одного культурно-исторического типа не передаются народам другого типа»* [Данилевский Н. Я., 2011. — с. 107]. Эта позиция направлена против универсализма и утверждает право цивилизаций на собственный путь развития.

Идеи Данилевского сохраняют актуальность в контексте современных дискуссий о цивилизационном суверенитете и многополярности, хотя требуют критического ограничения, чтобы избежать культурного изоляционизма и политизации цивилизационной идентичности.

О. Шпенглер развил органицистскую интерпретацию локальных цивилизаций, предложив морфологию мировой истории. В его концепции каждая культура рассматривается как уникальный организм с собственным «душевым стилем», типом мышления и символическими формами. История, по Шпенглеру, не подчиняется единому закону прогресса.

Шпенглер радикально отвергал идею всемирной истории как линейного процесса: *«Нет никакой всемирной истории, есть лишь история отдельных культур»* [Шпенглер О., 1993. — с. 34]. Он также вводит принципиальное различие между культурой как фазой творческого подъёма и цивилизацией как стадией рационализации и «окаменения духа».

В условиях цифровизации и технократизации современности шпенглеровская диагностика приобретает новое звучание, позволяя критически осмыслить риски утраты смысловой глубины в эпоху технологического доминирования.

А. Тойнби предложил наиболее динамичную и недетерминистскую модель анализа локальных цивилизаций. В центре его концепции находится принцип «вызова - ответа», согласно которому развитие цивилизации определяется её способностью творчески отвечать на внутренние и внешние вызовы.

Тойнби подчёркивал активную роль человеческого фактора в истории: *«Цивилизации возникают и растут не по естественной*

необходимости, а благодаря успешным ответам на вызовы» [Toynbee A., 1934. — р. 71]. Ключевым субъектом этих ответов выступает творческое меньшинство, способное формулировать новые ценности и институциональные решения.

Теория Тойнби особенно продуктивна для анализа глобальных кризисов XXI века, поскольку рассматривает историю как пространство выбора, а не как заранее предопределённый процесс.

Особое место в ряду теорий локальных культурно-исторических типов занимает концепция Л. Н. Гумилёва, разработавшего оригинальную теорию этногенеза. В отличие от философско-культурных моделей Данилевского, Шпенглера и Тойнби, Гумилёв делает акцент на энергетической и динамической стороне исторического процесса.

Центральным понятием его теории является пассионарность, понимаемая как особое состояние социальной энергии, побуждающее людей к сверхнормативной активности. Гумилёв определял её следующим образом: *«Пассионарность есть способность и стремление к изменению окружающего мира, часто ценой собственной жизни»* [Гумилёв Л. Н., 1989. — с. 254].

Гумилёв рассматривал этносы и суперэтносы как исторические общности, проходящие закономерные стадии развития: подъём, акматическая фаза, надлом, инерция и обскурация. Несмотря на критику его теории за элементы биологизма и природного детерминизма, она представляет интерес как попытка описать историческую динамику в терминах ритмов, циклов и энергии, а не линейного прогресса.

В современном цивилизационном анализе идеи Гумилёва могут быть переосмыслены в метафорическом и социокультурном ключе. Пассионарность в этом контексте выступает как форма смысловой мобилизации, коллективной мотивации и способности общества к жертвенному усилию в ответ на цивилизационные вызовы.

Современный мир всё более отчётливо приобретает черты многополярной цивилизационной структуры. Универсальные модели развития утрачивают нормативный статус, а культурно-исторические различия вновь становятся значимым фактором мировой политики и социальной динамики. В этом контексте теории Данилевского, Шпенглера, Тойнби и Гумилёва предоставляют аналитические инструменты для понимания асинхронности развития, автономности цивилизаций и множественности исторических сценариев.

Общим для этих концепций является отказ от идеи единой «лестницы прогресса» и признание сложности исторического процесса.

При всех различиях методологических оснований они сходятся в том, что судьба цивилизаций определяется не только внешними условиями, но и внутренними смысловыми и ценностными ресурсами.

В постнеклассической и футурологической перспективе локальные культурно-исторические типы могут рассматриваться как относительно автономные, но взаимосвязанные элементы глобальной цивилизационной системы. Их взаимодействие формирует пространство коэволюции, в котором устойчивость достигается не через унификацию, а через синергию и диалог.

Таким образом, теории локальных культурно-исторических типов сохраняют высокую эвристическую ценность. Они позволяют осмысливать цивилизационное будущее как поле альтернативных сценариев, основанных на разнообразии исторических путей, различии культурных кодов и способности обществ к творческому ответу на вызовы глобальной неопределённости.

## **8. Неединственность (множественность) этапов цивилизационного развития**

Одним из принципиальных выводов цивилизационного подхода является отказ от представления о единой и универсальной последовательности этапов исторического развития. В отличие от линейной теории прогресса, предполагающей закономерное прохождение всеми обществами одних и тех же стадий, цивилизационный анализ исходит из признания множественности траекторий, ритмов и форм исторического движения. Цивилизации развиваются асинхронно, проходя собственные циклы становления, расцвета, кризиса и трансформации.

Исторический процесс в этом контексте предстает как открытая и нелинейная динамика, в которой возможны ускорения, стагнации, возвраты и разрывы. Отсутствие единой схемы развития означает, что кризис и упадок не могут рассматриваться как отклонение от «нормального» хода истории, а являются структурно присущими моментами цивилизационной динамики.

Классические теории локальных цивилизаций исходили из признания циклического характера исторического процесса. Н. Я. Данилевский рассматривал культурно-исторические типы как ограниченные во времени формы, каждая из которых реализует собственную историческую миссию. О. Шпенглер описывал развитие культур как жёстко структурированный цикл: от рождения и расцвета до перехода в стадию цивилизации и последующего упадка.

Шпенглер подчёркивал, что универсальной схемы развития не существует: *«Каждая культура имеет свой собственный жизненный цикл, не повторяющийся в истории»* [Шпенглер О., 1993. — с. 46]. В этом смысле история не является поступательным движением вперёд, а представляет собой множественность несоизмеримых жизненных циклов.

Однако даже в рамках циклических моделей сохраняется идея вариативности. Тойнби, в отличие от более фаталистических концепций, допускал возможность преодоления кризиса и обновления цивилизации. Он отмечал: *«Распад не является неизбежным исходом; он наступает тогда, когда общество оказывается неспособным к творческому ответу»* [Toynbee A. Vol. IV., 1939. — p. 245].

В постнеклассической перспективе кризис перестаёт интерпретироваться исключительно как стадия упадка или деградаци. Напротив, он рассматривается как состояние повышенной неопределённости, в котором возможны различные сценарии дальнейшего развития. Современная теория сложных систем описывает такие состояния как точки бифуркации, где система может либо распасться, либо перейти в качественно новое состояние.

Применительно к цивилизационному развитию это означает, что кризис является не только угрозой, но и потенциальным ресурсом обновления. Э. Морен подчёркивает, что кризис разрушает иллюзию линейного развития и заставляет общество переосмысливать собственные основания: *«Кризис — это момент, когда привычные решения перестают работать и возникает необходимость в новом способе мышления»* [Morin E., 1990. — p. 100].

Таким образом, кризис становится моментом выбора, в котором решается судьба цивилизации — либо распад, либо трансформация.

Понятие *рекурсивного обновления* позволяет описать процессы, в которых цивилизация, переживая кризис, обращается к собственному культурному и историческому наследию не для механической реставрации прошлого, а для его творческой переработки. Рекурсия в этом контексте означает возвращение к основаниям с целью их переосмысления и адаптации к новым условиям.

Такая логика прослеживается у Тойнби, который рассматривал обновление цивилизации как результат обращения к глубинным духовным источникам. Аналогичный мотив присутствует и в работах Морена, подчёркивающего необходимость «реформы мышления» как условия выхода из цивилизационного кризиса.

В этом же ключе могут быть интерпретированы идеи Гумилёва. Его концепция этногенеза предполагает, что после фазы надлома и инерции возможны процессы вторичного подъёма или трансформации этноса. Гумилёв писал: *«Этнос может сохраниться и после утраты пассионарного импульса, если он сумеет адаптироваться к новым условиям существования»* [Гумилёв Л. Н., 1989. — с. 401].

В современной интерпретации это означает, что обновление цивилизаций возможно через смысловую мобилизацию, переосмысление идентичности и формирование новых культурных проектов.

Неединственность этапов развития проявляется также в *асинхронности* исторического времени. Цивилизации могут находиться на различных стадиях развития одновременно: технологическая модернизация может сочетаться с традиционными формами социальной организации, а культурный консерватизм - с инновационными экономическими практиками.

Это приводит к отказу от идеи единой модерности и утверждению концепции *множественности типов модерности*, в рамках которой каждая цивилизация вырабатывает собственную модель адаптации к современным вызовам. Такая перспектива особенно важна для футурологического анализа, поскольку она исключает универсальные прогнозы и подчёркивает сценарный характер будущего.

Признание множественности этапов и траекторий развития имеет принципиальное значение для понимания будущего человечества. Оно означает, что будущее не является продолжением единой линии прогресса, а представляет собой поле альтернативных сценариев, зависящих от культурных, ценностных и институциональных выборов.

В постнеклассической оптике цивилизационное развитие предстает как открытая система, способная к самоорганизации, трансформации и обновлению. Кризисы в этом контексте становятся не «концом истории», а моментами бифуркации, в которых решается направление дальнейшего движения.

Таким образом, неединственность этапов цивилизационного развития подрывает детерминистские модели истории и открывает пространство ответственности. Судьба цивилизаций определяется не следованием универсальным стадиям, а способностью к рефлексии, творческому ответу на вызовы и переосмыслению собственных оснований в условиях глобальной неопределённости XXI–XXII веков.

## 9. Культурно-исторические типы и общечеловеческая история

Одним из ключевых методологических вопросов цивилизационного подхода является соотношение локальных культурно-исторических типов и идеи общечеловеческой истории. Критика линейного прогресса и универалистских схем не означает отрицания единства человечества как такового. Напротив, она требует переосмысления форм этого единства - отказа от иерархических и редуccionистских моделей в пользу плюралистического и диалогического понимания исторического процесса.

В рамках цивилизационного анализа история предстает как множественность автономных, но взаимосвязанных цивилизационных миров. Возникает вопрос: возможно ли говорить об общечеловеческой истории в условиях цивилизационного многообразия, и если да, то в каком смысле?

Классическая философия истории Нового времени исходила из предпосылки существования *единой линии* исторического развития, в рамках которой различные общества занимают разные позиции. Такая модель предполагала *универсальный критерий развития и нормативную цель*, к которой должны стремиться все цивилизации. Цивилизационный подход подвергает эту установку принципиальной критике, указывая на её европоцентризм и историческую ограниченность.

Шпенглер радикально отрицал возможность единой всемирной истории, считая её интеллектуальной фикцией. Однако более умеренные представители цивилизационного анализа не отказываются от идеи исторического единства полностью, а стремятся переосмыслить её содержание. Тойнби подчёркивал, что универсальность истории не тождественна унификации: «*Единство истории не означает однообразие её форм*» [Toynbee A. Vol. XII., 1961. — p. 312]. Таким образом, цивилизационный подход ставит под сомнение не саму идею общечеловеческой истории, а её редукцию к единому пути и единой модели развития.

В цивилизационном анализе общечеловеческое понимается не как исходная данность, а как результат исторического взаимодействия цивилизаций. Общая история человечества формируется не через нивелирование различий, а через их коммуникацию, переводимость и взаимное влияние. Именно в точках контакта - торговых, интеллектуальных, религиозных и культурных - возникает пространство общечеловеческого опыта.

Морен подчёркивает, что человечество представляет собой

«единство в многообразии», где целое не сводимо к сумме частей: *«Человечество существует как система, в которой разнообразие культур является условием, а не препятствием единства»* [Morin E., 2011. — p. 52]. В этом смысле общечеловеческая история является *эмерджентным* процессом, возникающим из взаимодействия локальных цивилизаций.

В отличие от прогрессистских теорий, рассматривающих человечество как абстрактного носителя разума или производительных сил, цивилизационный подход наделяет исторической субъектностью конкретные культурно-исторические общности. Именно цивилизации выступают *основными носителями* исторического опыта, памяти и смыслов.

Тойнби подчёркивал, что вклад цивилизаций в общечеловеческую историю определяется не их мощью, а качеством создаваемых ими культурных форм: *«Цивилизации вносят вклад в историю человечества через свои духовные и культурные достижения, а не через господство над другими»* [Toynbee A. Vol. IX., 1954. — p. 167].

В этом контексте общечеловеческая история предстает как полифония цивилизационных голосов, а не как монотонное движение в одном направлении.

Одним из наиболее сложных аспектов соотношения локального и универсального является вопрос об универсальных ценностях. Цивилизационный подход не отрицает существования общих для человечества моральных интуиций: ценности жизни, справедливости, достоинства личности, но подчёркивает, что их конкретное воплощение всегда культурно обусловлено.

И. Кант рассматривал универсальные моральные принципы как нормативный горизонт, а не как эмпирически реализованное состояние. Он писал: *«Идея всеобщей истории служит не описанием того, что есть, а руководством к тому, что должно быть»* [Кант И. Т. 6., 1966. — с. 18]. В цивилизационном прочтении это означает, что универсальные ценности не устраняют культурные различия, а требуют диалога и интерпретации.

Соотношение локальных культурно-исторических типов и общечеловеческой истории может развиваться по различным сценариям. Один из них связан с конфликтной логикой, в рамках которой цивилизационные различия превращаются в линии разлома. Хантингтон, фиксируя этот риск, отмечал: *«Цивилизационные различия являются реальными и важными, и они будут формировать модели конфликта»*

в будущем» [Huntington S., 1996. — p. 29].

Однако признание возможности конфликта не означает его неизбежности. Альтернативой выступает диалогическая модель, в которой цивилизации сохраняют автономность, но признают взаимную зависимость и необходимость сотрудничества в решении глобальных проблем.

В футурологической перспективе общечеловеческая история может быть осмыслена как процесс *коэволюции* цивилизаций. Глобальные вызовы - экологический кризис, технологические риски, угрозы биобезопасности - выходят за пределы локальных культур и требуют совместных усилий. Однако способы ответа на эти вызовы неизбежно будут различаться в зависимости от цивилизационных кодов и ценностных приоритетов.

Таким образом, будущее человечества не предполагает растворения культурно-исторических типов в единой универсальной цивилизации. Напротив, устойчивое развитие возможно лишь при условии сохранения цивилизационного многообразия и формирования механизмов диалога, перевода и синергии.

Подводя итог, можно утверждать, что культурно-исторические типы и общечеловеческая история не являются взаимоисключающими понятиями. Общечеловеческое не существует вне локального, а локальное обретает исторический смысл лишь во взаимодействии с другими цивилизациями. Единство человечества формируется не через унификацию, а через признание различий и совместную ответственность за будущее.

В этом смысле цивилизационный подход позволяет соединить плюралистическое понимание истории с нормативной перспективой, в которой будущее человечества рассматривается как общее пространство выбора, диалога и коэволюции в условиях глобальной неопределённости XXI–XXII веков.

## **10. Николай Яковлевич Данилевский и идея панславизма**

Фигура Данилевского занимает особое место в истории цивилизационного мышления. Его теория культурно-исторических типов стала одной из первых системных попыток осмыслить многообразие цивилизаций вне рамок западноевропейской модели прогресса. В этом контексте идея панславизма у Данилевского выступает не как узкополитический проект, а как цивилизационная концепция, направленная на утверждение культурной самобытности и исторической субъектности

славянского мира.

В отличие от универалистских философий истории, Данилевский исходил из принципиального многообразия исторических путей и отрицал существование единого центра цивилизационного развития. Его размышления о панславизме органично вытекают из этой методологической установки и представляют собой попытку осмыслить будущее одной из цивилизаций как самостоятельного культурно-исторического субъекта.

В основе философии истории Данилевского лежит *органицистское* понимание цивилизации. Каждая цивилизация, по его мнению, представляет собой целостный исторический организм, обладающий собственной логикой развития, жизненным циклом и уникальной культурной миссией. Он подчёркивал, что цивилизации не являются этапами единого всемирного процесса, а существуют как качественно различные формы исторического бытия.

Данилевский прямо отвергал идею всемирного прогресса как универсального закона истории: *«История человечества не есть история одного народа или одной цивилизации, а совокупность историй различных культурно-исторических типов»* [Данилевский Н. Я., 2011. — с. 91].

Такой подход позволял ему критически переосмыслить европоцентричную интерпретацию истории, в которой Запад рассматривался как нормативная модель развития. Напротив, Данилевский настаивал на равноправии культурно-исторических типов и уникальности их исторического предназначения. Славянская цивилизация, по его мысли, находилась в стадии становления и ещё не реализовала своего потенциала, что открывало перед ней особую историческую перспективу.

Одним из ключевых элементов концепции Данилевского является противопоставление славянского культурно-исторического типа западноевропейскому. Это противопоставление носит не расово-этнический, а ценностно-цивилизационный характер. Данилевский подчёркивал различие духовных оснований двух цивилизаций, указывая, что западная модель ориентирована на индивидуализм, рационализм и формально-правовые структуры.

Славянский мир, напротив, он связывал с идеями соборности, коллективной солидарности и духовного единства. Особое значение придавалось православному христианству как цивилизационному основанию, способному соединить религиозное, этическое и социальное измерения жизни. Данилевский писал: *«Славянство имеет ещё впереди*

*свою историческую задачу и не исчерпало своих творческих сил»* [Данилевский Н. Я., 2011. — с. 368].

В этом смысле славянская цивилизация мыслилась им не как антагонист Запада, а как возможная духовная альтернатива, предлагающая иной способ соединения личности и общности, свободы и солидарности.

Важно подчеркнуть, что панславизм у Данилевского не сводится к политическому национализму или экспансионизму. Он выступает прежде всего как культурно-цивилизационный проект, направленный на объединение славянских народов на основе общих духовных, исторических и культурных оснований. Данилевский рассматривал панславизм как средство защиты славянского мира от культурной ассимиляции и внешнего доминирования.

Он подчёркивал, что без культурной самостоятельности невозможно подлинное историческое развитие: *«Народ, утративший свою духовную самобытность, перестаёт быть историческим деятелем»* [Данилевский Н. Я., 2011. — с. 124].

В современном теоретическом языке эту позицию можно интерпретировать как раннюю форму концепции культурного суверенитета, предполагающей право цивилизации на собственные ценности, нормы и формы социальной организации. Данилевский фактически утверждал, что политическая и экономическая независимость невозможны без духовной и культурной автономии.

В условиях глобализации и кризиса универсалистских моделей развития идеи Данилевского приобретают новое звучание. Современные дискуссии о многополярности, цивилизационном суверенитете и праве народов на культурную идентичность во многом перекликаются с его критикой западного универсализма и культурного доминирования.

Вместе с тем панславистская концепция Данилевского не свободна от ограничений. Во-первых, её органицистская модель цивилизаций несёт в себе риск эссенциализации культур и недооценки внутренних различий внутри славянского мира. Во-вторых, идея цивилизационной миссии может быть политизирована и использована для оправдания культурного изоляционизма или геополитического давления.

С точки зрения постнеклассической и диалогической парадигмы цивилизационного анализа, панславизм может быть продуктивен лишь в том случае, если он понимается не как проект культурной

замкнутости, а как форма саморефлексии и ответственного участия в межкультурном диалоге.

Футурологическая значимость концепции Данилевского заключается в её ориентации на будущее. Он рассматривал славянскую цивилизацию как незавершённый исторический проект, потенциал которого может быть реализован лишь в перспективе. В этом смысле панславизм у Данилевского выступает не столько программой немедленного действия, сколько формой цивилизационного прогнозирования.

Таким образом, идеи Данилевского позволяют осмыслить будущее человечества через призму цивилизационного многообразия, в котором каждая культура обладает правом на собственный исторический голос. В постнеклассической перспективе его концепция может быть интерпретирована как попытка соединить уважение к цивилизационной самобытности с ответственностью за формы взаимодействия в многополярном мире XXI–XXII веков.

## **11. Освальд Шпенглер: цивилизация как стадия культуры**

Концепция Шпенглера занимает особое место в цивилизационном анализе, поскольку она радикально переосмысливает соотношение культуры и цивилизации. В отличие от прогрессистской традиции, в которой цивилизация рассматривалась как высшая стадия развития общества, Шпенглер трактует её как финальную, кризисную фазу культурного цикла. В его интерпретации цивилизация – это не вершина развития, а симптом завершения культуры, свидетельство утраты ею внутреннего творческого импульса.

Такое понимание делает концепцию Шпенглера особенно значимой для анализа современности, в которой технологическое могущество и рациональная управляемость сочетаются с кризисом смыслов, утратой метафизического горизонта и дегуманизацией культурного опыта.

Ключевым положением философии истории Шпенглера является *строгое различие* между культурой и цивилизацией. Культура понимается им как живое, органическое состояние исторического бытия, характеризующееся символическим мышлением, религиозной глубиной и творческим напряжением. Она формирует уникальный «душевный стиль» каждой эпохи и выражается в искусстве, мифе, философии и религии.

Цивилизация же возникает в момент, когда культура исчерпывает свой внутренний потенциал. Шпенглер, как отмечалось, формулирует

этот тезис предельно жёстко:

*«Цивилизация есть неизбежная судьба всякой культуры»* [Шпенглер О., 1993. — с. 42].

Цивилизация сохраняет внешние формы культуры, но лишает их внутреннего содержания. Именно поэтому Шпенглер характеризует её как состояние «окаменения духа», в котором творчество уступает место повторению, а символ - механической функции.

Одним из ключевых признаков цивилизационной стадии у Шпенглера является доминирование техники и абстрактной рациональности. Технический прогресс, воспринимаемый в прогрессистской парадигме как вершина человеческого развития, у Шпенглера становится симптомом культурного истощения. Он подчёркивает, что техника перестаёт быть средством выражения духа и превращается в автономную силу.

Шпенглер писал: *«Машина требует не души, а расчёта; она вытесняет символическое мышление и подчиняет себе человека»* [Шпенглер О., 1998. — с. 506].

Рациональность в фазе цивилизации утрачивает метафизическое измерение и становится исключительно инструментальной. Мышление ориентируется не на поиск смысла, а на эффективность, контроль и управление. В этом отношении шпенглеровская критика предвосхищает позднейшие концепции инструментального разума и технократического господства.

В условиях цифровой трансформации идеи Шпенглера приобретают новое звучание. Эпоха больших данных, алгоритмического управления и тотального цифрового мониторинга во многом воспроизводит описанную им логику цивилизации как механизированного порядка. Цифровые технологии усиливают тенденции к стандартизации, количественной оценке и формализации человеческой деятельности.

В этом контексте «окаменение духа» может быть интерпретировано как утрата экзистенциального и метафизического измерения человеческого опыта. Культура всё чаще редуцируется до контента, творчество - до алгоритмически оптимизированного производства, а субъект - до совокупности данных и поведенческих паттернов.

Эта диагностика сближается с анализом З. Баумана, который описывает современность как состояние текучести и утраты устойчивых смысловых форм: *«В жидкой современности ничто не сохраняет форму достаточно долго, чтобы стать основанием идентичности»*

[Bauman Z., 2000. — p. 7]. В отличие от Шпенглера, Бауман не мыслит упадок как завершённый цикл, однако фиксирует сходную проблему эрозии культурных оснований.

Шпенглеровская критика цивилизации как рационализованного порядка также переключается с анализом власти и контроля у М. Фуко. Хотя их методологические основания различны, оба фиксируют трансформацию власти в анонимную, распределённую и технологически опосредованную форму.

Фуко подчёркивал, что современная власть действует не через прямое насилие, а через дисциплинарные и нормирующие механизмы: *«Власть производит реальность; она производит области объектов и ритуалы истины»* [Foucault M., 1975. — p. 194]. В этом смысле цифровой контроль может рассматриваться как современное воплощение шпенглеровской цивилизационной рациональности, в которой управление подменяет смысл, а контроль — свободу.

Несмотря на фаталистический характер своей концепции, Шпенглер не исчерпывает возможные сценарии будущего. Его подход принципиально отличается от более открытой модели Тойнби, для которого цивилизационный кризис не является окончательным приговором. Тойнби, повторим, подчёркивал: *«Цивилизации гибнут не от внешнего удара, а от неспособности ответить на вызов»* [Toynbee A. Vol. IV., 1939. — p. 84].

В постнеклассической перспективе идеи И. Пригожина позволяют по-новому интерпретировать шпенглеровский пессимизм. Теория неравновесных систем показывает, что состояния максимальной упорядоченности могут переходить в точки бифуркации, где возможны альтернативные пути развития. Применительно к цивилизационному анализу это означает, что даже фаза «цивилизации» может содержать потенциал трансформации, а не только застывания.

Значение концепции Шпенглера заключается не столько в её прогностической точности, сколько в способности выявлять пределы технократического и рационалистического развития. Она показывает, что цивилизационный прогресс, лишённый духовного основания, ведёт к внутренней пустоте и утрате смысла.

В футурологическом контексте шпенглеровская модель задаёт сценарий цивилизационного застывания, в котором техническое могущество сочетается с духовным истощением. Однако осознание этого сценария открывает и альтернативную возможность - поиск форм нового культурного возрождения, основанного на

восстановлении символического, экзистенциального и метафизического измерения человеческого бытия.

Таким образом, шпенглеровское понимание цивилизации как стадии культуры остаётся важным инструментом критического анализа современности. Оно позволяет не только диагностировать признаки цивилизационного кризиса, но и поставить вопрос о возможности выхода за пределы технократического тупика в условиях цифровой эпохи XXI–XXII веков.

## 12. Арнольд Тойнби и системная эпистемология истории

Творчество Тойнби занимает особое место в истории философии и методологии исторического знания. Его двенадцатитомный труд *«Постижение истории»* представляет собой одну из наиболее масштабных попыток системного осмысления исторического процесса, в рамках которой история человечества рассматривается не как линейная последовательность событий, а как сложная динамика взаимодействия локальных цивилизаций. Методологическая значимость Тойнби заключается в том, что он фактически предвосхищает ключевые идеи постнеклассической науки: системность, нелинейность, открытость будущего и активную роль субъекта в историческом процессе.

В отличие от прогрессистских и фаталистических моделей, Тойнби предлагает *открытую эпистемологию* истории, в которой прошлое, настоящее и будущее связаны через пространство выбора и ответственности.

Принципиальным методологическим шагом Тойнби является отказ от жёсткого исторического детерминизма. Цивилизации в его концепции не являются ни биологическими организмами с неизбежным жизненным циклом, ни механическими стадиями единого прогресса. Он рассматривает их как *открытые исторические системы*, взаимодействующие с природной, социальной и духовной средой.

Тойнби прямо подчёркивает недетерминистский характер исторического процесса: *«Цивилизации не рождаются по необходимости и не погибают по судьбе; их судьба зависит от того, как они отвечают на вызовы»* [Toynbee A. *A Study of History*. Vol. I., 1934. — p. 71].

Таким образом, история у Тойнби утрачивает характер фатальной необходимости и приобретает вероятностную, альтернативную структуру. Этот подход радикально отличается от шпенглеровской морфологии, в которой цивилизационный упадок мыслится как неизбежный

исход культурного цикла.

Центральным методологическим принципом Тойнби является концепция «вызова - ответа» (*challenge and response*). Он утверждает, что цивилизации возникают и развиваются не в условиях благополучия, а в ситуации напряжения, вызванного природными, социальными, политическими или духовными факторами. Однако сам по себе вызов не гарантирует развития, решающим становится характер ответа.

Тойнби формулирует это следующим образом: *«Вызов может привести как к росту, так и к гибели; всё зависит от качества ответа»* [Toynbee A. Vol. II., 1934. — p. 51].

Системность данного подхода заключается в том, что ответ затрагивает не отдельную сферу, а всю цивилизационную целостность: религию, культуру, социальные институты и формы коллективного сознания. Это делает концепцию Тойнби методологически близкой к современным теориям самоорганизации и нелинейной динамики сложных систем.

Особое значение в теории Тойнби придаётся человеческой субъектности. Исторические изменения, по его мнению, инициируются *творческим меньшинством*, способным предложить новые смыслы, ценности и формы социальной организации. Однако устойчивость цивилизации зависит от того, сохраняется ли связь этого меньшинства с большинством.

Тойнби предупреждает об опасности вырождения творческого меньшинства в господствующую элиту: *«Когда творческое меньшинство перестает вести за собой и начинает принуждать, начинается распад цивилизации»* [Toynbee A. Vol. IV., 1939. — p. 84].

Этот тезис имеет принципиальное эпистемологическое значение. История у Тойнби предстает не как безличный процесс, а как результат духовного усилия, нравственного выбора и ответственности. В этом смысле его подход предвосхищает постнеклассическую установку на включённость субъекта в исследуемую реальность.

Распад цивилизаций Тойнби объясняет не внешними ударами и не «исчерпанием жизненной энергии», а утратой способности адекватно отвечать на вызовы. Кризис возникает тогда, когда социальные институты утрачивают гибкость, а духовные формы - смыслообразующую силу.

Повторим, он подчёркивал: *«Цивилизации гибнут не от убийства, а от самоубийства»*

[Toynbee A. Vol. XII., 1961. — p. 584].

Такое понимание распада принципиально отличается от фаталистических моделей и позволяет рассматривать кризис не как финал, а как *критический момент выбора*. В терминах постнеклассической науки это соответствует состоянию *бифуркации*, в котором система может перейти в различные режимы развития.

С точки зрения современной теории сложности идеи Тойнби находят неожиданное подтверждение. И. Пригожин показал, что неравновесные системы в условиях кризиса способны к самоорганизации и переходу в новые структуры. Кризис здесь выступает не разрушением, а источником новых порядков.

Аналогичным образом Э. Морен подчёркивает необходимость комплексного мышления, способного удерживать противоречия и неопределённость:

*«Будущее не запрограммировано; оно открывается через выбор в условиях неопределённости»* [Morin E., 2011. — p. 34].

В этом контексте методология Тойнби может быть рассмотрена как *ранняя форма системной эпистемологии истории*, в которой развитие понимается как результат взаимодействия структуры, кризиса и человеческого ответа.

Методология Тойнби приобретает особую актуальность в условиях глобальных кризисов XXI века: экологического, технологического, антропологического и ценностного. Эти кризисы могут быть интерпретированы как совокупный цивилизационный вызов, требующий не отдельных технических решений, а системного и духовно осмысленного ответа.

С точки зрения Тойнби, будущее человечества определяется не масштабами технологического прогресса, а способностью цивилизации сформировать ответ, соответствующий глубине вызова. Такой ответ предполагает:

- переосмысление отношений человека с природой;
- трансформацию форм социальной солидарности;
- выработку новых этических оснований глобального взаимодействия.

Таким образом, Арнольд Тойнби предлагает модель исторического мышления, в которой цивилизационное развитие понимается как открытый процесс, зависящий от качества ответов на вызовы времени. Его подход соединяет анализ прошлого с ответственностью за

будущее и делает историю пространством возможного, а не архивом неизбежного.

В постнеклассической и футурологической перспективе методология Тойнби сохраняет высокую объяснительную и нормативную значимость. Она позволяет рассматривать глобальные трансформации XXI–XXII веков не как предрешённый упадок или триумф, а как поле цивилизационного выбора, в котором будущее человечества остаётся открытым, и потому требующим ответственности.

### **13. Творческое меньшинство как субъект цивилизационной истории**

Понятие творческого меньшинства занимает центральное место в цивилизационной теории А. Тойнби и выступает одним из ключевых механизмов объяснения исторической динамики. В противоположность массовым, экономико-детерминистским и структуралистским интерпретациям истории Тойнби подчёркивал, что судьба цивилизаций определяется не количественными ресурсами и не «волей масс», а качественным состоянием духовной и интеллектуальной элиты, способной формировать новые смыслы и формы социального бытия.

История в этом понимании предстает как процесс, направляемый не анонимными структурами, а субъектами, обладающими способностью к рефлексии, творчеству и нравственной ответственности.

Под творческим меньшинством Тойнби понимал не политическую или экономическую элиту, а особую группу людей, обладающих способностью к духовному, интеллектуальному и культурному творчеству. Именно они формируют ответы на вызовы истории, предлагая новые мировоззренческие ориентиры, институциональные формы, символические структуры и этические нормы.

Тойнби подчёркивал, что цивилизации возникают и развиваются лишь тогда, когда творческое меньшинство способно повести за собой большинство не силой, а примером: *«Цивилизации растут благодаря творческим меньшинствам, которые способны вдохновлять массы»* [Toynbee A. Vol. I., 1934. — p. 53].

Тем самым цивилизационная динамика носит не принудительный, а подражательно-ценностный характер. Большинство следует за меньшинством, признавая его духовный авторитет и смыслообразующую функцию.

Важным элементом концепции Тойнби является различие между *творческим подражанием* и *механическим имитированием*. На

ранних и зрелых стадиях развития цивилизации большинство общества органично усваивает ценности, нормы и символы, формируемые творческим меньшинством. Такое подражание укрепляет социальную интеграцию и цивилизационную целостность.

Однако по мере истощения творческого потенциала меньшинства подражание утрачивает живой характер и превращается в формальное воспроизведение внешних форм. Институты, ритуалы и идеологии продолжают существовать, но теряют связь с первоначальным смыслом. Тойнби рассматривал это состояние как признак глубокого цивилизационного кризиса.

Ключевой тезис Тойнби состоит в том, что гибель цивилизаций обусловлена не внешними катастрофами, а внутренней деградацией творческого меньшинства. Когда оно утрачивает способность к обновлению и перестаёт отвечать на новые вызовы, оно превращается в господствующее меньшинство, опирающееся уже не на духовный авторитет, а на принуждение и институциональную инерцию.

Тойнби писал: *«Когда творческое меньшинство превращается в господствующее, начинается распад цивилизации»* [Toynbee A. Vol. IV., 1939. — p. 84].

В этом состоянии история начинает воспроизводиться по инерции, а цивилизация погружается в фазу стагнации, подражания и утраты способности к самообновлению. В постнеклассической терминологии это можно интерпретировать как потерю способности системы к самоорганизации.

Методологически концепция творческого меньшинства предвосхищает ключевые положения постнеклассической философии науки. Во-первых, она подчёркивает активную роль субъекта в историческом процессе. Во-вторых, указывает на нелинейность развития, при которой небольшие группы или даже отдельные личности способны инициировать масштабные цивилизационные изменения.

В этом контексте творческое меньшинство может быть сопоставлено:

- с интеллектуалами (Грамши),
  - с культурной гегемонией,
  - с современными эпистемическими сообществами,
  - и частично - с концепцией креативного класса (Р. Флорида),
- хотя у Тойнби речь идёт не о рынке инноваций, а о смысле и ответственности.

В условиях глобальных кризисов XXI века проблема творческого

меньшинства приобретает особую остроту. Традиционные элиты всё чаще воспроизводят устаревшие модели мышления, не соответствующие сложности экологических, технологических и антропологических вызовов.

Футурологически это означает, что будущее цивилизации зависит от формирования нового творческого меньшинства, способного объединить научное знание, этическую ответственность и культурную рефлексию. Такое меньшинство не может быть замкнутой элитой власти, оно должно выступать посредником смыслов и носителем цивилизационного выбора.

#### **14. Ответ на вызовы как принцип цивилизационного выживания**

В цивилизационной перспективе выживание и развитие обществ определяется не столько их материальной мощью или технологической оснащённостью, сколько способностью адекватно отвечать на вызовы исторического времени. Этот тезис, сформулированный Тойнби в рамках принципа «вызова - ответа», сохраняет свою фундаментальную значимость и в условиях глобальных трансформаций XXI–XXII веков.

История демонстрирует, что выживает не сильнейшая цивилизация, а та, которая способна сформировать соразмерный, системный и ценностно осмысленный ответ на совокупность внешних и внутренних вызовов.

Вызовы, с которыми сталкиваются цивилизации, носят комплексный характер. Они включают природные, социальные, технологические и духовные измерения и редко проявляются изолированно. В постнеклассической перспективе вызов не является исключительно угрозой; он представляет собой момент напряжения, в котором выявляется потенциал цивилизации к самоорганизации.

Тойнби подчёркивал: *«Вызовы не разрушают цивилизации автоматически; они лишь ставят вопрос, на который необходимо ответить»* [Toynbee A. Vol. II., 1934. — p. 51].

Современность характеризуется наложением нескольких вызовов одновременно, что придаёт текущему моменту характер глобальной точки бифуркации.

Экологический кризис выявляет пределы техноцентрической модели развития и ставит под сомнение стратегию бесконечного роста. Ответ на этот вызов не может быть исключительно технологическим;

он требует переосмысления ценностей, моделей потребления и отношения человека к природе.

*Технологический* вызов, связанный с искусственным интеллектом и цифровыми системами управления, затрагивает уже не только социальные структуры, но и саму человеческую субъектность. Технологии всё активнее формируют когнитивные процессы и поведенческие паттерны, создавая риск цифрового детерминизма.

Экологические и технологические вызовы неразрывно связаны с этическим измерением цивилизационного развития. И. Пригожин подчёркивал, что будущее открыто и зависит от человеческого выбора: *«Будущее не задано; оно создаётся в точках неустойчивости»* [Prigogine I., 1997. — p. 10].

Э. Морен, в свою очередь, указывает на необходимость новой этики сложности и ответственности: *«Мы должны научиться жить с неопределённостью, не отказываясь от ответственности»* [Morin E., 2011. — p. 38].

Одним из ключевых вызовов современности становится необходимость *гармонизации* человеческого и искусственного разума. Искусственный интеллект должен рассматриваться не как автономный субъект смысла и власти, а как инструмент, расширяющий человеческие возможности при сохранении приоритета человеческой рефлексии и ответственности.

В этом контексте цивилизационный ответ предполагает:

- институциональный контроль цифровых систем,
- этическое регулирование алгоритмов,
- культурное сохранение человеческой автономии.

В постнеклассической логике ответ на вызов не является разовым актом. Он представляет собой длительный процесс рефлексии, корректировки и обучения. Цивилизационная зрелость проявляется не в устранении вызовов, а в способности выстраивать устойчивые ответы нарастающей сложности.

Таким образом, принцип «вызова - ответа» позволяет рассматривать будущее человечества не как предопределённый сценарий, а как пространство цивилизационного выбора. Качество этого выбора зависит от способности творческого меньшинства соединить знание, этику и ответственность. И именно в этом заключается главный шанс цивилизации на устойчивое развитие в цифровую эпоху.

## 15. Лев Гумилёв и антропологическое измерение цивилизационного будущего

Завершая цивилизационно-теоретический анализ, целесообразно обратиться к антропологическому измерению истории, без которого любые структурные, системные и футурологические модели остаются неполными. Именно в этом контексте концепция Л. Гумилёва приобретает значение не альтернативной теории цивилизаций, а антропологического эпилога, позволяющего осмыслить внутренние энергетические и мотивационные основания исторического действия.

Если у Данилевского цивилизация предстает как носитель исторической миссии, у Шпенглера - как форма исчерпания культурного импульса, а у Тойнби - как система ответов на вызовы, то у Гумилёва в центре внимания оказывается человек как носитель исторической энергии, без которого невозможны ни миссия, ни ответ, ни трансформация.

Центральным понятием теории Гумилёва, как уже отмечалось, является *пассионарность* - особое состояние коллективной энергии, побуждающее людей к сверхнормативной активности, выходящей за пределы адаптации и самосохранения. Пассионарность проявляется в способности к жертве, риску, самоотдаче и преобразованию мира ради идеи или смысла.

Напомним, Гумилёв определял её следующим образом: «*Пассионарность есть способность и стремление к изменению окружающей среды, часто ценой собственной жизни*» [Гумилёв Л. Н., 1989. — с. 254].

В антропологическом плане пассионарность можно рассматривать как форму исторической мотивации, благодаря которой человек и общество выходят за рамки инерции и воспроизводства существующего порядка. Именно она делает возможным появление творческого меньшинства, формирование ответов на вызовы и запуск цивилизационных трансформаций.

В теории Гумилёва этносы и суперэтносы проходят закономерные фазы развития - подъём, акматическую фазу, надлом, инерцию и обскуацию. Эти стадии задают ритмическую структуру истории, в которой развитие носит *волнообразный*, а не линейный характер.

Однако важно подчеркнуть, что даже в рамках этой ритмики Гумилёв не сводит историю к механическому фатализму. Он указывал на роль адаптации, культуры и исторического выбора: «*История этноса зависит не только от пассионарного толчка, но и от*

*способности людей использовать возникшую энергию»* [Гумилёв Л. Н., 2007. — с. 198].

В постнеклассическом прочтении это позволяет интерпретировать фазы этногенеза не как жёстко заданные этапы, а как *антропологические состояния*, связанные с уровнем мотивации, солидарности и готовности к историческому действию.

Концепция Гумилёва органично дополняет теорию Тойнби. Если принцип «вызова - ответа» описывает структурную логику цивилизационного развития, то пассионарность указывает на внутренний источник способности к ответу. Без антропологической энергии ответ либо не формируется, либо сводится к имитации и технократическому управлению.

В этом смысле пассионарность может быть понята как *антропологическое условие* системной самоорганизации, аналогичное тем процессам, которые постнеклассическая наука описывает в терминах нелинейной динамики и бифуркаций. Кризис становится моментом, когда либо возникает новая форма мотивации и ответственности, либо система погружается в инерцию.

Повторим, теория Гумилёва нередко подвергалась критике за элементы биологизма и натурализма, прежде всего за гипотезу о природных источниках пассионарных толчков. Однако в контексте современной философии истории эти элементы могут быть переосмыслены метафорически и социокультурно.

В постнеклассической перспективе пассионарность целесообразно трактовать не как биофизическое отклонение, а как совокупность ценностных, смысловых и мотивационных факторов, формирующих готовность общества к историческому усилию. В таком виде концепция Гумилёва не противоречит, а дополняет системные и культурные модели цивилизационного анализа.

Современная цивилизация сталкивается не только с экологическими, технологическими и этическими вызовами, но и с кризисом *мотивации*. Рост материального благополучия и технологического контроля не сопровождается эквивалентным ростом смыслов, солидарности и ответственности. Это может быть интерпретировано как форма пассионарного истощения.

В этом контексте будущее человечества зависит не только от эффективности институтов или мощности технологий, но и от способности формировать новые формы пассионарности - не агрессивные и экспансионистские, а созидательные, ориентированные на

устойчивость, межкультурный диалог и сохранение человеческого измерения истории.

Таким образом, концепция Гумилёва завершает цивилизационный анализ, переводя его из плоскости структур и систем в плоскость человеческой ответственности. Цивилизации не существуют сами по себе: они живут постольку, поскольку люди готовы наполнять их смыслами, жертвовать ради будущего и выходить за пределы инерции.

В эпистемологическом и футурологическом смысле идеи Гумилёва напоминают о том, что никакая цивилизационная модель - ни прогрессистская, ни технократическая, ни системная - не работает без *антропологического основания*. Будущее цивилизаций определяется не только тем, какие ответы возможны, но и тем, есть ли кому и зачем их давать.

Именно в этом заключается антропологический смысл цивилизационного будущего — и финальный вывод всей работы.

## **16. Панисламизм, пантуранизм и панарабизм как цивилизационные проекты мусульманского мира**

Панисламизм, пантуранизм и панарабизм представляют собой различные формы цивилизационного самоутверждения мусульманского и постосманского мира, возникшие в условиях кризиса традиционных имперских структур, колониального давления и культурной экспансии Запада. Несмотря на различия в идеологических основаниях, все три движения объединяет стремление преодолеть фрагментацию, восстановить утраченные формы единства и выработать альтернативную модель модернизации, опирающуюся на собственное духовное и культурное наследие.

В цивилизационном контексте данные движения следует рассматривать не только как политические идеологии XIX–XX веков, но и как долгосрочные *проекты поиска идентичности*, продолжающие трансформироваться в XXI–XXII веках.

Возникновение панисламизма, пантуранизма и панарабизма связано с распадом Османской империи и включением мусульманских обществ в асимметричную глобальную систему, где западная цивилизация выступала в роли нормативного центра. В этих условиях данные движения стали реакцией на двойной вызов: утрату политического суверенитета и цивилизационную маргинализацию.

Панисламизм апеллировал к идее уммы - наднационального

сообщества верующих, объединённых религиозной идентичностью. Панарабизм делал акцент на языковом, культурном и историческом единстве арабского мира (Египет, Сирия, Ирак). Пантуранизм исходил из этнокультурной общности тюркских народов, стремясь восстановить разорванные исторические связи между Анатолией, Кавказом и Центральной Азией (Турция, Азербайджан, Казахстан, Узбекистан).

Маршалл Ходжсон подчёркивал, что исламский мир формировался как особая цивилизационная зона, не сводимая ни к религии, ни к этничности: *«Исламская цивилизация была прежде всего морально-интеллектуальным проектом, а не только религиозной системой»* [Hodgson M., 1974. — p. 58].

Первоначально панцивилизационные движения носили преимущественно *политический* характер, будучи ориентированы на мобилизацию масс и борьбу за независимость. Однако опыт XX века показал ограниченность чисто идеологического подхода: политическое объединение без культурно-ценностного основания оказывалось нестабильным и конфликтогенным.

В XXI веке данные движения всё чаще интерпретируются как *цивилизационные проекты*, направленные на поиск собственной версии модерности. Речь идёт о попытке соединить исламскую духовную традицию с современными формами образования, науки, экономики и технологий.

Анвар Абдель-Малек подчёркивал, что ключевая задача постколониального мира - не имитация Запада, а выработка собственной рациональности: *«Проблема заключается не в отставании, а в навязывании чужой модели развития»* [Abdel-Malek A., 1972. — p. 214].

Ключевым вызовом для панисламизма, пантуранизма и панарабизма остаётся соотношение традиции и модернизации. Исторически эти движения колебались между радикальным традиционализмом и поверхностной вестернизацией. Оба пути оказывались тупиковыми.

Мухаммад Аркун подчёркивал необходимость критического переосмысления исламского наследия: *«Без интеллектуальной деконструкции традиции невозможна её подлинная актуализация»* [Arkoun M., 1994. — p. 102].

В футурологической перспективе будущее этих проектов зависит от способности перейти от догматической идеологии к рефлексивному цивилизационному самосознанию.

Цивилизационный потенциал панпроектов исламского мира раскрывается прежде всего в сфере культуры, образования и

интеллектуальной традиции. Исторический опыт исламской цивилизации демонстрирует способность к синтезу веры и разума, религии и науки.

Современные примеры:

Турция - поиск баланса между исламской идентичностью и технологической модернизацией;

Иран - религиозно-идеологическая модель с элементами научной автономии;

арабский мир - от нефтяной ренты к образовательным и цифровым стратегиям;

Центральная Азия - формирование постсоветской тюркской идентичности.

Сравнительно-цивилизационный анализ показывает, что панисламизм, пантуранизм и панарабизм функционально сопоставимы с:

панславизмом (Данилевский),

западным универсализмом,

китайским цивилизационным ренессансом.

С. Хантингтон подчёркивал: *«Исламская цивилизация обладает сильным чувством культурной самобытности и сопротивления универсализму»* [Huntington S., 1996. — p. 117].

В постнеклассической перспективе эти движения следует рассматривать как элементы формирующегося *многополярного цивилизационного мира*, где устойчивость достигается через диалог, а не унификацию.

В XXI–XXII веках особую роль играет феномен *цифрового ислама*: онлайн-образование, исламские финансы, сетевые формы уммы, этика ИИ с религиозным компонентом. Это открывает новые возможности для трансформации панисламизма из политической идеологии в культурно-сетевой цивилизационный проект.

Будущее панцивилизационных движений зависит от того, смогут ли они:

интегрировать цифровые технологии без утраты антропологического ядра;

сформировать гуманистическую исламскую футурологию;

избежать радикализации и изоляционизма.

Сравнительная таблица панцивилизационных проектов:

| <b>Проект</b>         | <b>Основание единства</b> | <b>Ключевой риск</b>      | <b>Футурологический потенциал</b> |
|-----------------------|---------------------------|---------------------------|-----------------------------------|
| Панисламизм           | Религиозное (умма)        | Догматизм                 | Цифровая умма, этика ИИ           |
| Панарабизм            | Язык и культура           | Политическая фрагментация | Культурное возрождение            |
| Пантуранизм           | Этнокультурное            | Эссенциализм              | Региональная синергия             |
| Панславизм            | Цивилизационная миссия    | Изоляционизм              | Культурный суверенитет            |
| Западный универсализм | Рациональность            | Гегемония                 | Глобальные институты              |

Таким образом, панисламизм, пантуранизм и панарабизм могут либо остаться реактивными идеологиями, застывшими в логике прошлого, либо трансформироваться в открытые цивилизационные проекты, способные соединить духовное наследие и модернизацию. Выбор между этими сценариями является одним из ключевых цивилизационных вызовов XXI–XXII веков и важным элементом глобальной исторической динамики.

## **17. Структурированность цивилизации и управление**

Структурированность цивилизации выступает одним из ключевых условий её устойчивости, способности к самоуправлению и долгосрочному развитию. Под структурированностью в данном контексте понимается не жёсткая иерархия или административный контроль, а степень внутренней согласованности культурных, институциональных, экономических и символических элементов цивилизационного целого. Именно уровень этой согласованности определяет, способна ли цивилизация быть активным субъектом истории или превращается в объект внешнего управления.

В цивилизационной перспективе управление следует рассматривать не только как функцию государства или элит, но как способ организации коллективного времени, смысла и действия.

Цивилизация представляет собой сложную многоуровневую систему, включающую ценности, нормы, формы знания, социальные институты, технологии и механизмы принятия решений. Высокий уровень структурированности означает наличие устойчивых связей между этими уровнями, обеспечивающих целостность и воспроизвод-

ство цивилизационного порядка.

В таких условиях политическая и экономическая системы приобретают способность к стратегическому планированию, поскольку опираются на разделяемые обществом представления о целях, границах допустимого и образе будущего. Управление перестаёт быть реактивным и ситуативным и превращается в форму цивилизационного проектирования.

В терминах теории сложности это соответствует состоянию *упорядоченной самоорганизации*, при котором система способна поддерживать устойчивость без утраты адаптивности.

Ключевым элементом структурированности цивилизации является *культура как система смыслов и ценностей*. Именно она формирует когнитивные и нормативные рамки, в пределах которых возможны согласованные действия общества, институтов и элит. Когда культурное ядро цивилизации фрагментировано, утрачивает легитимность или замещается эклектичным набором заимствованных кодов, управленческие решения лишаются смысловой опоры.

Фрагментированная культура порождает множественные и конкурирующие интерпретации реальности, что делает невозможным формирование долгосрочных стратегий. В таких условиях управление деградирует до технического администрирования и кризисного реагирования, а цивилизация утрачивает способность к целеполаганию и историческому самоописанию.

Это состояние характерно для обществ, находящихся под сильным внешним культурным и информационным воздействием при слабой собственной символической интеграции.

Структурированность цивилизации тесно связана с её отношением к историческому времени. Цивилизации с высокой степенью внутренней организации способны мыслить в *длинных временных горизонтах*, интегрируя прошлое, настоящее и будущее в единое смысловое поле. Это делает возможным стратегическое планирование, выходящее за рамки электоральных циклов, рыночных колебаний и краткосрочных выгод.

Напротив, при разрушении цивилизационной структуры общество погружается в режим «короткого времени», где доминируют сиюминутные интересы, тактические решения и медийные импульсы. Такое сжатие временной перспективы является одним из ключевых признаков цивилизационного кризиса и утраты субъектности.

Цивилизация с низким уровнем структурированности становится

особенно уязвимой к внешнему управлению. При отсутствии внутренней когерентности она легко принимает навязанные извне модели: политические, экономические, образовательные и культурные. Внешнее управление в этом случае осуществляется не столько через прямое давление, сколько через *дискурсивные, нормативные и цифровые механизмы*.

В постнеклассической перспективе это можно интерпретировать как утрату способности системы к самоорганизации. Цивилизация перестаёт генерировать собственные цели и смыслы и начинает воспроизводить чужие сценарии, часто не соответствующие её культурным основаниям. Формальный государственный суверенитет при этом может сохраняться, но цивилизационная субъектность утрачивается.

Важно подчеркнуть, что высокая структурированность не тождественна жёсткости или закрытости. Устойчивые цивилизации сочетают *структурную целостность с внутренней гибкостью*. Они способны адаптироваться к изменениям, не разрушая своего культурного ядра и не утрачивая стратегического вектора.

В терминах теории сложности это соответствует состоянию динамического порядка, находящегося между хаосом и застойной стабильностью. Чрезмерная фрагментация ведёт к дезинтеграции и управленному хаосу, тогда как избыточная жёсткость - к стагнации и потере инновационного потенциала.

Современный мир демонстрирует различные уровни цивилизационной структурированности:

*Западная цивилизация* сталкивается с ростом культурной фрагментации и кризисом долгосрочного целеполагания при сохранении институциональной эффективности.

*Китай* демонстрирует высокую степень структурированности, сочетая цивилизационную традицию, государственное планирование и технологическое развитие.

*Исламский мир* находится в поиске баланса между духовным ядром и модернизацией, что отражается в колебаниях между интеграцией и фрагментацией.

*Постсоветское пространство* характеризуется неравномерной структурированностью, где утрата единого культурного кода осложняет стратегическое управление.

Эти различия напрямую влияют на способность цивилизаций формировать собственные сценарии будущего.

Таким образом, структурированность цивилизации является не

только внутренней характеристикой, но и фундаментальным условием её цивилизационного суверенитета. Способность к самоуправлению, стратегическому мышлению и защите собственных ценностей напрямую зависит от степени интеграции культурных, институциональных и символических элементов.

Цивилизация с высокой внутренней организацией способна выступать субъектом глобальной истории, формировать собственные модели развития и участвовать в междивилизационном диалоге на равных. Напротив, цивилизация с фрагментированной культурой и разорванными структурами неизбежно утрачивает стратегическую автономию и становится объектом внешнего управления, даже при формальном сохранении политического суверенитета.

В этом смысле проблема структурированности выходит за рамки управления в узком смысле и становится центральным вопросом цивилизационного выживания и развития в XXI–XXII веках.

## **18. Цивилизации и новый мировой порядок: от универсализма к полицивилизационной коэволюции**

Формирование нового мирового порядка в XXI веке сопровождается глубокими структурными изменениями, затрагивающими основы международных отношений, глобального управления и культурного взаимодействия. В отличие от предшествующих эпох, когда мировая система выстраивалась вокруг доминирования одной цивилизационной модели или универсалистской идеологии, современный мир всё более отчётливо приобретает характер *полицивилизационной системы*, в которой сосуществуют и взаимодействуют различные культурно-исторические ареалы.

Данный сдвиг означает не просто перераспределение сил, но изменение самой логики мирового порядка: от иерархической к плюралистической, от унификации к координации, от доминирования к поиску форм сосуществования.

Мировой порядок второй половины XX века опирался на универсалистскую модель, сочетающую экономическую глобализацию, либерально-демократические институты и идею универсальных ценностей. Однако в начале XXI века эта модель столкнулась с системным кризисом. Рост социального и регионального неравенства, ослабление международных институтов, культурные конфликты и утрата доверия к глобальным нормам выявили ограниченность универсалистского подхода.

С цивилизационной точки зрения данный кризис обусловлен несоответствием между культурным многообразием мира и попытками навязать единый нормативный порядок. Экономическая и правовая рациональность, лишённая культурного и этического контекста, оказалась неспособной обеспечить устойчивость глобальной системы.

Новый мировой порядок всё в большей степени формируется как *полицивилизационная конфигурация*, в которой ключевыми акторами выступают не только государства и экономические блоки, но и цивилизационные общности с различными ценностными основаниями. В этой системе баланс интересов определяется не только материальными ресурсами и технологическим потенциалом, но и культурными кодами, исторической памятью и символическими структурами идентичности.

Полицивилизационный мир предполагает признание того, что различные цивилизации обладают собственными представлениями о справедливости, развитии, суверенитете, свободе и человеческом достоинстве. Попытки игнорировать эти различия или подчинить их единому стандарту неизбежно ведут к дестабилизации и конфликтам.

В условиях нового мирового порядка культура перестаёт быть вторичным или «мягким» фактором международных отношений и становится одним из ключевых измерений мировой политики. Цивилизационные ценности определяют:

- модели государственного устройства,
- стратегии безопасности,
- отношение к технологиям и цифровому контролю,
- интерпретации прав человека и социальной справедливости.

Так, различия между западной, китайской, исламской, индийской и православно-славянской цивилизациями проявляются не только в политике, но и в понимании допустимых форм власти, роли государства и границ индивидуальной автономии. Это делает невозможным устойчивый мировой порядок, основанный исключительно на унификации норм.

Будущее полицивилизационного мира зависит от способности цивилизаций выработать общие этические принципы сосуществования, не отменяющие культурного многообразия. Речь идёт не о создании универсальной идеологии, а о формировании *минимального этического консенсуса*, включающего:

- признание ценности человеческой жизни,
- ответственность за будущее планеты,

- недопустимость цивилизационного уничтожения,
- уважение к культурной автономии других обществ.

В постнеклассической перспективе этика становится не надстройкой над политикой, а её структурным элементом. Без этического измерения мировой порядок превращается в поле конкурирующих сил, лишённых общего горизонта смысла и ответственности.

Полицивилизационный мировой порядок требует принципиально новых форм глобального управления, основанных не на доминировании одного центра, а на *диалоге цивилизаций*. Такой диалог предполагает участие различных культурных и цивилизационных акторов в выработке решений по ключевым глобальным вопросам: экологии, безопасности, цифровизации, биотехнологий.

Диалог цивилизаций в данном контексте выступает не как гуманитарная декларация, а как практическая необходимость выживания человечества. Он требует развития институтов культурной медиации, междивилизационной экспертизы и механизмов согласования ценностных различий.

Сравнение полицивилизационной модели с теорией «столкновения цивилизаций» С. Хантингтона выявляет принципиальное различие подходов. Хантингтон справедливо указал на возрастающую роль цивилизационной идентичности в мировой политике, однако его модель носит преимущественно конфликтно-детерминистский характер.

Полицивилизационный подход, напротив, исходит из того, что цивилизационные различия не обязательно ведут к конфликту. Они могут стать основой *коэволюции*, если будут институционально и этически осмыслены. Конфликт в этом случае рассматривается не как неизбежность, а как результат неспособности к диалогу и управлению сложностью.

Актуальные мировые процессы демонстрируют элементы формирующегося полицивилизационного порядка:

США и ЕС - кризис универсалистского лидерства и поиск новой роли;

Китай - цивилизационная модель модернизации с опорой на традицию и стратегическое планирование;

Исламский мир - поиск баланса между духовной идентичностью и глобальной интеграцией;

Россия и евразийское пространство - попытка восстановления цивилизационной субъектности;

Глобальный Юг - рост культурной и политической автономии.

Эти процессы указывают на переход от однополярной к многослойной и полицивилизационной структуре мира.

Футурологически возможны два базовых сценария развития мирового порядка. Первый - конфликтно-фрагментационный, при котором цивилизационные различия становятся источником эскалации и глобальной нестабильности. Второй - коэволюционный, предполагающий признание многообразия и выработку форм сотрудничества на основе взаимного уважения и этической ответственности.

Исход этого выбора зависит от уровня цивилизационной рефлексии, способности элит и обществ мыслить в категориях долгосрочной ответственности и управлять сложностью глобального мира.

Таким образом, мировой порядок XXI–XXII веков формируется как сложная полицивилизационная система, в которой устойчивость определяется не доминированием и унификацией, а балансом, диалогом и этической координацией. Будущее человечества зависит от способности цивилизаций не только защищать свои интересы, но и вырабатывать общие основания сосуществования в условиях глобальной взаимозависимости.

Именно на этом уровне цивилизационный подход приобретает не только аналитическое, но и практическое значение - как методология проектирования устойчивого мирового порядка.

## **19. Геополитический реализм и судьба цивилизаций: сила, пространство и смысл**

*Геополитический реализм* на протяжении более чем столетия остаётся одной из доминирующих парадигм анализа международных отношений. Он исходит из представления о мире как о пространстве неизбежной конкуренции за ресурсы, влияние и безопасность, где основными субъектами выступают государства и блоки, а ключевыми категориями: сила, территория и интерес. Обладая значительной объяснительной мощностью, геополитический реализм вместе с тем демонстрирует существенные ограничения, прежде всего связанные с редукцией истории к пространственно-силовым параметрам и игнорированием духовно-культурного измерения цивилизационного бытия.

Классические школы геополитического мышления - от Х. Маккиндера и А. Мэхэна до К. Хаусхофера - заложили фундамент понимания мировой политики как борьбы за контроль над пространством. Маккиндер рассматривал геополитику через призму континентального «Хартленда», Мэхэн - через морскую мощь и коммуникации,

Хаусхофер - через органическое взаимодействие государства и пространства.

Эти подходы позволили выявить устойчивые закономерности стратегического соперничества и объяснить многие конфликты XX века. Геополитический реализм по-прежнему остаётся необходимым инструментом трезвого анализа международных процессов, особенно в условиях обострения конкуренции между крупными центрами силы.

Однако редукция истории к пространству и силе неизбежно обедняет картину мира. Реализм склонен рассматривать цивилизации, культуры и ценности лишь как производные от материальных факторов, не признавая за ними самостоятельной исторической и онтологической значимости. В результате он оказывается неспособным объяснить долгосрочную устойчивость обществ, их способность к самопожертвованию, мобилизации и сохранению идентичности в условиях давления.

С цивилизационной точки зрения пространство и сила не являются самодостаточными категориями. Географическое пространство становится историческим только тогда, когда оно наполнено культурным, символическим и духовным содержанием. Сила же обретает устойчивость лишь в том случае, если она укоренена в системе ценностей и целей.

О. Шпенглер подчёркивал, что техническая и военная мощь без духовного ядра неизбежно ведёт к внутреннему опустошению: *«Цивилизация — это судьба культуры, лишённой души»*.

В терминах теории сложных систем власть, оторванная от смысла, порождает рост энтропии. Общество может временно расширять своё влияние, однако утрата внутренней когерентности делает такое расширение неустойчивым. История демонстрирует множество примеров, когда геополитически могущественные образования распадались не под внешним ударом, а вследствие внутренней деградации и утраты смыслового горизонта.

Цивилизационный подход дополняет геополитический реализм, вводя в анализ категорию смысла, исторического предназначения и духовной идентичности. Он рассматривает цивилизации не только как носителей силы, но и как исторические субъекты, формирующие собственные образы будущего.

В этом контексте геополитика перестаёт быть исключительно борьбой за контроль над пространством и превращается в конкуренцию цивилизационных проектов. А. Тойнби подчёркивал, что

устойчивость цивилизаций определяется не масштабом их завоеваний, а качеством ответов на исторические вызовы. Пространство может быть завоёвано, но без смыслового наполнения оно не удерживается.

Такой синтез позволяет объяснить, почему одни цивилизации сохраняют притягательность и способность к воспроизводству даже в условиях ограниченных ресурсов, тогда как другие, обладая значительной мощностью, быстро утрачивают влияние.

В цивилизационном анализе сила включает не только военный, экономический и технологический потенциал, но и культурную, символическую и духовную составляющую. Именно эти формы силы обеспечивают легитимность, способность к мобилизации и устойчивость перед кризисами.

Геополитический реализм, игнорирующий духовное измерение, оказывается неспособным предсказать моменты цивилизационных переломов: распадов, утрат влияния, внезапных трансформаций. Исторический опыт показывает, что утрата духовного ядра делает цивилизацию уязвимой даже при сохранении внешнего контроля над пространством.

С. Хантингтон, несмотря на конфликтную направленность своей теории, признавал фундаментальную роль культуры: *«Культурная идентичность является центральной осью мировых конфликтов»*.

В условиях формирования полицивилизационного мирового порядка конкуренция приобретает качественно новые формы. Речь идёт не только о борьбе за ресурсы и территории, но и о соперничестве моделей смысла, идентичности и будущего. Геополитическое пространство всё чаще становится ареной символических, информационных и технологических конфликтов.

Футурологически возможны несколько сценариев геочивилизационной динамики:

1. *Сценарий редукционистского реализма* - усиление конкуренции за пространство при игнорировании культурных различий, что ведёт к росту конфликтов и энтропии.
2. *Сценарий цивилизационного доминирования* - попытка одной цивилизации навязать собственный смысловой порядок другим, что порождает сопротивление и нестабильность.
3. *Сценарий геочивилизационной коэволюции* - признание различий и сочетание геополитического реализма с цивилизационной рефлексией и этической ответственностью.

Таким образом, геополитический реализм и цивилизационный подход не исключают, а взаимно дополняют друг друга. Реализм обеспечивает трезвое понимание конфликтов, интересов и пространственной логики мировой политики. Цивилизационный анализ раскрывает глубинные основания исторической устойчивости, показывая, что пространство и сила без смысла действительно превращаются в энтропию.

Судьба цивилизаций в XXI–XXII веках определяется не только контролем над территориями и ресурсами, но и способностью наполнять силу культурным и духовным содержанием. Именно в этом синтезе силы и смысла, геополитики и метафизики, заключается ключ к пониманию будущего мирового порядка и цивилизационного выживания.

## **20. Этно-религиозные и географические факторы как онтологический ритм цивилизации**

Этнические, религиозные и географические факторы образуют глубинный, онтологический уровень цивилизационной реальности. В отличие от политических, экономических и технологических переменных, они действуют на длительных временных горизонтах, формируя устойчивые типы мышления, поведения и коллективной идентичности. Именно их взаимодействие задаёт то, что можно определить как *онтологический ритм цивилизации* - характерный темп исторического движения, способы реагирования на вызовы и формы отношения к миру.

Даже в условиях техногенной и цифровой эпохи данные факторы не утрачивают своего значения, а лишь принимают новые, часто опосредованные формы.

Этнос выступает не просто как биологическая или социальная общность, а как носитель исторической памяти, символических структур и архетипов коллективного опыта. Через язык, миф, обряд, фольклор и традицию этнос формирует базовые модели восприятия реальности и способы реагирования на кризисы.

Лев Гумилёв подчёркивал, что этнос обладает собственной инерцией исторического существования: *«Этнос - это форма коллективного существования людей, объединённых стереотипом поведения»* [Гумилёв Л. Н., 1989. — с. 47].

Этнический фактор формирует «долгую память» цивилизации, которая сохраняется даже при смене государств, идеологий и

экономических укладов. В условиях глобализации этнические архетипы не исчезают, а трансформируются, продолжая влиять на самоидентификацию народов и их отношение к власти, пространству и Другому.

Религия выполняет функцию *метафизического ядра цивилизации*, задавая предельные основания смысла, времени и исторической цели. Она формирует ответы на фундаментальные вопросы о происхождении мира, назначении человека и границах допустимого действия. В этом смысле религия определяет не только духовную, но и социальную архитектуру цивилизации.

А. Тойнби подчёркивал: *«Религия является сердцем цивилизации, её источником жизненной силы»* [Toynbee A. Vol. I., 1934. — p. 87].

Различные религиозные традиции формируют различные типы цивилизационного ритма:

- линейное или циклическое восприятие времени,
- активное преобразование мира или созерцательную ориентацию,
- приоритет индивидуального спасения или коллективной гармонии.

Даже в секулярных обществах религиозные структуры продолжают действовать в «снятом виде», влияя на право, мораль, политическую культуру и представления о будущем.

Географическое пространство выступает не как нейтральный фон истории, а как активный фактор формирования цивилизационного характера. Фернан Бродель подчёркивал, что география задаёт «долгое время» истории: медленный, но устойчивый уровень, на котором формируются цивилизационные структуры: *«География - это тюрьма, из которой человечество редко может вырваться»* [Braudel F., 1949].

Природные ландшафты формируют устойчивые архетипы поведения и мышления:

*Горы* создают тип стойкости, замкнутости и ориентации на традицию. Горные цивилизации склонны к автономности, коллективной дисциплине и сопротивлению внешнему давлению.

*Степь* порождает архетип свободы, мобильности и открытого горизонта. Кочевые цивилизации формируют динамичные формы социальной организации и особое отношение к власти.

*Море* формирует архетип открытости, торговли и культурного обмена. Морские цивилизации ориентированы на коммуникацию, инновации и экспансию.

*Пустыня* способствует развитию архетипа мистической

концентрации, аскетизма и монотеистического мировосприятия. Экстремальные условия усиливают религиозное измерение культуры и внутреннюю дисциплину.

Хэлфорд Маккиндер указывал, что контроль над пространством всегда сопряжён с типом цивилизационного мышления, формируемого географией.

Совокупность этнических, религиозных и географических факторов формирует уникальный *онтологический ритм каждой цивилизации* - её собственный темп истории, способы переживания кризисов и формы взаимодействия с окружающим миром. Этот ритм проявляется в:

- политической культуре,
- типах рациональности,
- моделях управления,
- способах интеграции инноваций.

Важно подчеркнуть, что онтологический ритм не является жёстким детерминизмом. Он задаёт рамки возможного, внутри которых цивилизация осуществляет выбор. Даже в условиях глобальной цифровизации эти глубинные структуры продолжают действовать, часто проявляясь в скрытых или символических формах.

Современная техногенная цивилизация создаёт иллюзию преодоления географии, этничности и религии. Однако миграционные кризисы, культурные конфликты и рост идентичностных движений демонстрируют, что данные факторы остаются мощными источниками как устойчивости, так и нестабильности.

Игнорирование онтологического ритма цивилизаций приводит к стратегическим ошибкам, управленческим кризисам и неадекватному прогнозированию будущего. Цивилизационный подход, учитывающий этно-религиозные и географические основания, позволяет выйти за рамки поверхностных моделей и приблизиться к более глубокому пониманию исторической динамики человечества.

Таким образом, этнос, религия и география формируют глубинную онтологическую структуру цивилизаций, определяющую их ритм, устойчивость и формы исторического действия. Даже в эпоху технологий и глобальных сетей именно эти факторы продолжают задавать предельные рамки цивилизационного выбора.

Этот вывод подводит исследование к финальному философскому обобщению, в котором цивилизационное будущее человечества предстает как результат взаимодействия структуры, смысла и

ответственности.

## **21. Идеино-философские и технологические детерминанты цивилизационного развития**

Цивилизационное развитие на глубинном уровне определяется не только материальными условиями, политическими структурами или геополитическими конфигурациями, но прежде всего идейно-философскими и технологическими детерминантами, находящимися в сложном диалектическом взаимодействии. История человечества свидетельствует, что именно идеи задают направление развития, формируя представления о цели, смысле и допустимых формах социального устройства, тогда как технологии выступают средствами их воплощения, переводя абстрактные принципы в материальную, институциональную и повседневную реальность.

В философско-исторической перспективе *идеи* истины, справедливости, свободы и достоинства человека выступают первичными смысловыми ориентирами цивилизационного развития. Они определяют типы рациональности, формы социального порядка и критерии легитимности власти. Каждая цивилизация интерпретирует эти идеи по-своему, однако именно они задают вектор исторического движения и служат мерой оценки институтов и технологий.

Идейно-философские основания цивилизаций проявляются в религиозных учениях, философских системах, правовых традициях и культурных нарративах. Без такого смыслового ядра цивилизационное развитие утрачивает направленность и превращается в совокупность разрозненных технологических и экономических процессов, лишённых общего горизонта цели.

Технологии не являются нейтральными или автономными силами. Они всегда воплощают определённое понимание мира, человека и природы. Каждая технологическая эпоха несёт в себе скрытую философию - представление о том, что считать эффективным, допустимым и желательным.

Мартин Хайдеггер подчёркивал, что техника является не просто инструментом, а способом раскрытия бытия: «Сущность техники вовсе не есть нечто техническое» [Heidegger M., 1954. — s. 5].

Технологическая революция всегда сопровождается изменением восприятия времени, пространства, тела и социального взаимодействия. Однако в условиях ускоренного научно-технического

прогресса возникает риск разрыва между идеями и технологиями, когда последние начинают развиваться быстрее, чем философское и этическое осмысление их последствий.

Современная цивилизация всё чаще сталкивается с феноменом технологического детерминизма, при котором техническая рациональность подменяет собой ценностное мышление. Искусственный интеллект, биотехнологии, цифровые платформы и системы алгоритмического управления радикально расширяют возможности контроля и прогнозирования, но одновременно ставят под вопрос автономию субъекта, свободу воли и ответственность.

Юрген Хабермас указывал, что технический прогресс, не встроенный в этическую и коммуникативную рациональность, ведёт к *колонизации* жизненного мира:

«Системная рациональность вытесняет коммуникативное понимание» [Habermas J., 1981. — Bd. 2, s. 196].

Разрыв между идеями и технологиями порождает цивилизационный кризис, в котором рост мощности не сопровождается ростом ответственности, а прогресс утрачивает гуманистическое измерение.

В постнеклассической перспективе выход из данного кризиса возможен лишь через *синтез науки и этики*, в рамках которого научное знание не противопоставляется ценностям, а интегрируется с ними. Рациональность перестаёт быть исключительно инструментальной и обретает нравственную форму.

Эдгар Морен подчёркивал необходимость мышления сложности: «Мы нуждаемся в рациональности, которая знает свои пределы» [Morin E., 1977. — Vol. 1, p. 23].

Такой синтез предполагает признание того, что:

- технологии должны быть соразмерны человеческой природе,
- прогресс нуждается в смысловом горизонте,
- эффективность не может быть высшим критерием развития.

Понятие *посттехнологической цивилизации* обозначает возможный следующий этап развития человечества, в котором технологии перестают быть самоцелью и подчиняются философским и этическим основаниям. Речь идёт не об отказе от науки и техники, а о переходе к более зрелой форме цивилизационного развития, где технологическая мощь соотносится с ответственностью за человека и природу.

Донна Харауэй подчёркивает, что будущее технологий требует новой формы ответственности и симбиоза, а не господства: [Haraway D., 2016].

В посттехнологической цивилизации центральным становится вопрос не о том, что возможно технически, а о том, что допустимо и необходимо с точки зрения человеческого достоинства, экологической устойчивости и долгосрочного будущего.

Ключевые характеристики посттехнологической цивилизации:

| Измерение         | Содержание                                       |
|-------------------|--------------------------------------------------|
| Идейное           | Приоритет смысла, истины и ответственности       |
| Технологическое   | Технологии как инструменты, а не автономная сила |
| Этическое         | Встроенная этика науки и ИИ                      |
| Антропологическое | Сохранение автономии и достоинства человека      |
| Цивилизационное   | Диалог культур вместо унификации                 |

Будущее цивилизации во многом зависит от того, удастся ли человечеству преодолеть разрыв между идеями и технологиями. Исторический опыт показывает, что цивилизации, не сумевшие соотнести технический прогресс с философским осмыслением, сталкивались с кризисами и распадом. Напротив, устойчивые цивилизационные проекты возникали там, где идеи служили ориентиром для технологического развития.

Таким образом, идейно-философские и технологические детерминанты следует рассматривать не как конкурирующие, а как взаимодополняющие силы цивилизационного развития. Их гармоничный синтез формирует горизонт посттехнологической цивилизации, в которой разум обретает нравственную форму, а прогресс измеряется не только уровнем технических достижений, но и глубиной смыслового и этического измерения человеческого бытия.

## **22. «Столкновение цивилизаций»: концепция С. Хантингтона и её пределы**

Концепция «столкновения цивилизаций», предложенная Хантингтоном в середине 1990-х годов, стала одной из наиболее влиятельных интерпретаций постбиполярного мира. Хантингтон исходил из тезиса о том, что в условиях ослабления идеологических конфликтов и кризиса универсалистских проектов главными источниками глобальных напряжений становятся культурно-цивилизационные различия. В этом смысле он одним из первых последовательно ввёл

цивилизационную идентичность в центр анализа мировой политики.

Хантингтон убедительно показал, что цивилизационная идентичность обладает большей устойчивостью, чем политические режимы, экономические союзы или идеологии. Он подчёркивал, что именно религия, историческая память и культурные коды формируют глубинные основания коллективной солидарности и внешнеполитического поведения обществ.

Хантингтон писал: *«Люди определяют себя в терминах происхождения, религии, языка, истории, ценностей, обычаев и институтов»* [Huntington S., 1996. — p. 21].

Особое значение имеет его идея «линий разлома», проходящих не только между государствами, но и внутри обществ. Этот тезис сохраняет актуальность в условиях массовой миграции, культурной фрагментации и кризиса национальных идентичностей, когда цивилизационные различия становятся внутренним фактором социальной напряжённости.

При всей диагностической точности ключевым ограничением концепции Хантингтона является её *конфликтный детерминизм*. Признавая культурную фрагментированность мира, он фактически трактует цивилизационные различия как неизбежный источник конфликта. Цивилизации у него предстают как относительно замкнутые и статичные образования, обречённые на столкновение по мере сближения в глобальном пространстве.

С точки зрения цивилизационного и постнеклассического подхода такое понимание истории является чрезмерно жёстким. Различие само по себе не тождественно конфликту. Напротив, различие может стать источником развития и инновации, если существуют механизмы взаимного перевода смыслов и рефлексивного взаимодействия.

В этом пункте особенно показательно сопоставление Хантингтона с Тойнби. Если Хантингтон фиксирует цивилизационные границы и линии напряжения, то Тойнби рассматривает цивилизации как динамические системы, способные отвечать на вызовы различными способами. Для Тойнби конфликт - не судьба, а лишь один из возможных ответов, и далеко не самый продуктивный.

Тойнби подчёркивал, что цивилизации гибнут не из-за внешних столкновений, а из-за утраты способности к творческому ответу. В этом смысле хантингтоновская модель недооценивает внутреннюю трансформационную способность цивилизаций.

Современный мир демонстрирует процессы, которые трудно

описать в рамках бинарной логики «мы - они». Глобальные коммуникации, цифровые среды, миграционные потоки и транснациональные сети способствуют *взаимопроникновению и гибридизации культур*. Цивилизационные границы всё чаще выступают не как фронтиры конфликта, а как зоны контакта, обмена и переосмысления.

Гибридные идентичности - религиозные, культурные, профессиональные - подрывают представление о цивилизациях как монолитных блоках. Это не означает исчезновения различий, но указывает на переход к более сложному состоянию, где принадлежность становится множественной и контекстуальной.

В постнеклассической перспективе современное состояние мировой системы можно охарактеризовать как *постконфликтную многомерность*. В этом состоянии конфликты сохраняются, но перестают быть единственным и определяющим способом взаимодействия цивилизаций. Границы не исчезают, однако становятся проницаемыми — культурно, символически, технологически.

Эта логика созвучна идеям Э. Морена, подчёркивающего необходимость мышления сложности, и З. Баумана, описывающего современность как «жидкую», многослойную и нестабильную. Мир больше не укладывается в жёсткие цивилизационные контейнеры, но и не растворяется в универсализме.

Преодоление конфликтного детерминизма возможно лишь при наличии этики диалога, основанной на признании равной ценности различных культурных миров. Цивилизационный подход подчёркивает, что устойчивость глобального порядка зависит не от устранения различий, а от способности работать с ними на уровне смыслов, ценностей и ответственности.

В этом контексте концепцию Хантингтона целесообразно интерпретировать не как пророчество, а как предупреждение. Она указывает на опасность игнорирования культурных различий, но не должна превращаться в самоисполняющийся сценарий глобальной конфронтации.

С футурологической точки зрения возможны три базовых сценария:

1. *Конфликтно-детерминистский* - реализация логики Хантингтона в форме нарастающей цивилизационной поляризации.
2. *Универалистский* - попытка сгладить различия через навязывание единых норм, ведущая к латентным конфликтам.
3. *Постконфликтно-многомерный* - признание различий при

одновременном развитии механизмов диалога, гибридизации и коэволюции цивилизаций.

Хантингтон прав в диагностике культурной фрагментированности мира и в указании на глубину цивилизационных различий. Однако он ошибается, рассматривая столкновение как их неизбежный итог. Современные процессы взаимопроникновения, гибридизации и множественной идентичности свидетельствуют о формировании нового состояния мировой системы - постконфликтной многомерности, где границы сохраняются, но утрачивают абсолютный характер.

Именно в этом пространстве открываются возможности для нового типа цивилизационного сосуществования, не основанного на иллюзии универсализма и не сведённого к логике конфликта, а опирающегося на диалог, сложность и совместную ответственность за будущее человечества.

### **23. Рост энтропийности и турбулентности**

Одной из ключевых характеристик современного этапа цивилизационного развития является рост внутренней энтропийности и системной турбулентности. Этот процесс проявляется в утрате устойчивых смыслов, фрагментации идентичностей, размывании нормативных оснований и избыточности информации. Современные цивилизации всё чаще оказываются в состоянии, когда прежние формы порядка перестают выполнять интегративную функцию, а социальные и культурные структуры утрачивают предсказуемость и направленность.

В классическом термодинамическом смысле *энтропия* обозначает меру неупорядоченности системы. Однако в социально-философском и цивилизационном контексте она приобретает иное, более сложное значение, связанное прежде всего с распадом *смысловых, нормативных и ценностных связей*. Речь идёт не о хаосе как таковом, а о размывании общих ориентиров, утрате согласованных интерпретаций реальности и снижении способности общества к целеполаганию.

Как отмечал З. Бауман, современность характеризуется состоянием текучести и неопределённости, в котором устойчивые формы социальной жизни растворяются:

*«Жидкая современность - это мир, в котором формы больше не сохраняются достаточно долго, чтобы стать ориентирами для человеческих действий»* [Bauman Z., 2000. — р. 8].

Информационная революция радикально усилила энтропийные процессы. Поток данных, мнений и интерпретаций превратился в

постоянный информационный шум, в котором исчезает иерархия значимости. В результате общество сталкивается не с дефицитом информации, а с дефицитом смысла и интерпретационной рамки.

*Турбулентность* характеризует современную цивилизационную динамику как нелинейную, ускоренную и трудно прогнозируемую. Малые события способны вызывать каскадные последствия, а локальные кризисы - перерастать в глобальные. Экономические, технологические, культурные и политические процессы переплетаются, образуя сложные контуры нестабильности.

В условиях турбулентности традиционные модели управления и прогнозирования оказываются недостаточными. Цивилизации вынуждены существовать в режиме постоянной адаптации, что усиливает ощущение неопределённости и экзистенциальной нестабильности. Однако турбулентность не тождественна разрушению — она указывает на переход системы в неравновесное состояние.

В постнеклассической и синергетической логике энтропия не сводится к деструкции. Работы Ильи Пригожина показали, что в открытых, неравновесных системах именно флуктуации и нарушения порядка могут становиться источниками самоорганизации и появления новых структур.

Пригожин подчёркивал: *«Неравновесие - это источник порядка»* [Prigogine I., , 1984. — p. 12].

Применительно к цивилизационному анализу это означает, что периоды кризиса и энтропийного роста могут открывать возможность качественного скачка — перехода к более сложному уровню организации. Однако такой переход не является автоматическим и требует определённых условий.

Идеи Э. Морена дополняют синергетический подход, вводя понятие сложности как принципа мышления и организации. Морен подчёркивал, что сложные системы не могут быть сведены к простым схемам управления и требуют интеграции разнородных уровней — рационального, культурного, этического.

Он писал: *«Сложность требует мышления, способного соединять, а не разъединять»* [Morin E., 1977. — p. 10].

Без такого мышления рост энтропии ведёт к распаду; при его наличии — к самоорганизации и обновлению.

Ключевым фактором, определяющим исход энтропийных процессов, является духовное и ценностное состояние цивилизации. Энтропия становится разрушительной тогда, когда общество утрачивает

смысловое ядро и способность к рефлексии. Однако при наличии ценностного основания турбулентность может стать стимулом для переосмысления целей и форм жизни.

Духовное обновление в данном контексте не означает возврат к архаике. Речь идёт о создании новых синтетических смыслов, способных интегрировать традицию и инновацию, технологический прогресс и этическую ответственность. Именно здесь возникает связь между энтропией и возможностью цивилизационного обновления.

*Инновация* в цивилизационном смысле выходит далеко за пределы технологических новшеств. Она включает обновление социальных институтов, образовательных моделей, форм солидарности и культурного творчества. Инновации, лишённые смыслового и этического основания, лишь усиливают энтропию, ускоряя процессы фрагментации.

В постнеклассической перспективе подлинная инновация направлена на структурирование хаоса - создание новых форм порядка, адекватных возросшей сложности мира. Это требует способности мыслить в категориях неопределённости, нелинейности и множественности сценариев будущего.

Рост энтропийности и турбулентности является одним из ключевых цивилизационных вызовов XXI века. Он обнажает пределы старых моделей управления, знания и идентичности. Однако одновременно он открывает пространство для цивилизационного выбора: либо углубление хаоса и утрата субъектности, либо переход к новому уровню организации, основанному на синтезе науки, культуры и этики.

Таким образом, энтропия в цивилизационном развитии выступает не только как угроза, но и как потенциальный ресурс. Её конструктивная роль возможна лишь при условии наличия инновационного и духовного обновления, способного превратить турбулентность из признака распада в источник нового цивилизационного порядка.

## **24. Восток и Запад**

Дихотомия «Восток - Запад» является одной из наиболее устойчивых тем в философии истории и цивилизационном анализе. Однако в её глубинном измерении речь идёт не столько о географическом или культурном противопоставлении, сколько о различии эпистемологических и онтологических способов постижения мира. Восток и Запад различаются не в конечной цели — поиске истины, смысла и

гармонии, — а в путях, которыми они к этой цели приходят.

Западная цивилизационная традиция исторически ориентирована на аналитический тип мышления. Её когнитивная логика строится на движении от эмпирического явления к абстрактному закону, от наблюдаемого факта - к универсальному объяснению. Именно этот тип рациональности лежит в основе классической науки, технического прогресса и институционализации знания.

Как подчёркивал Мартин Хайдеггер, западная метафизика с античности развивалась как мышление представления и расчёта: *«Новое время превращает сущее в предмет представления и расчёта»* [Heidegger M., 1954. — s. 19].

Этот путь обеспечил Западу беспрецедентную способность к контролю, прогнозированию и преобразованию мира. Однако его оборотной стороной стало отчуждение субъекта от целостного переживания бытия, редукция смысла к функциональной эффективности и превращение истины в инструмент.

Восточные цивилизационные традиции формируют иной тип постижения, основанный на *созерцании, интуиции и символическом мышлении*. Здесь движение направлено не от явления к закону, а *от сущности к символу*, от внутреннего переживания — к образу и ритуалу.

Дайсэцу Судзуки подчёркивал, что восточное мышление стремится не объяснить реальность, а *пребывать* в ней: *«Восток ищет не познания о реальности, а непосредственного переживания самой реальности»* [Suzuki D. T., 1956. — p. 34].

Истина здесь не формулируется в виде абстрактного закона, а раскрывается через символ, парадокс, медитативный опыт. Человек мыслится не как внешний наблюдатель, а как соучастник космического порядка.

На глубинно-психологическом уровне различие Востока и Запада можно интерпретировать через категорию архетипов. Карл Густав Юнг указывал, что западное сознание склонно к дифференциации и расчленению, тогда как восточное - к синтетическому и целостному восприятию: *«Запад стремится к ясности через разделение, Восток - к целостности через соединение»* [Jung C. G., 1978. — p. 57].

С этой точки зрения Восток и Запад представляют собой комплементарные модусы человеческого сознания, а не взаимоисключающие цивилизационные типы. Их противопоставление становится проблематичным именно в момент, когда один из этих модусов абсолюти-

зируется.

Исторический опыт показывает, что абсолютизация аналитической рациональности ведёт к технократическому редукционизму и утрате экзистенциального измерения, тогда как замыкание в чисто созерцательной традиции может приводить к догматическому традиционализму и отказу от преобразовательного действия.

Современный этап цивилизационного развития выявляет пределы обоих путей. Глобальные кризисы - экологический, антропологический, ценностный - не могут быть решены исключительно средствами аналитического расчёта, но и не поддаются одному лишь духовному созерцанию. Это делает необходимым новый тип цивилизационного синтеза.

В условиях глобальной взаимозависимости формируется предпосылка *диалогической цивилизации*, в которой Восток и Запад перестают быть замкнутыми полюсами и вступают в продуктивный диалог. Речь идёт не о слиянии и не о взаимном поглощении, а о взаимном признании различий и их осмысленном сопряжении.

Рабиндранат Тагор писал: *«Истинная встреча культур происходит не в подражании, а во взаимном раскрытии смысла»* [Tagore R., 1917. — р. 74].

Диалогическая цивилизация соединяет аналитический и созерцательный типы сознания, научное знание и духовный опыт, рациональность и символ. Она ориентирована не на доминирование, а на соразмерность, не на контроль, а на понимание.

С *эпистемологической* точки зрения такой диалог сближает цивилизационное мышление с постнеклассической наукой, признающей роль наблюдателя, контекстуальность знания и множественность описаний реальности. В этом смысле диалог Востока и Запада оказывается созвучным квантовой эпистемологии, где исчезает жёсткое разделение субъекта и объекта.

В *футурологической* перспективе диалогическая цивилизация открывает возможность преодоления цивилизационных тупиков: от экологической катастрофы до цифровой дегуманизации. Гармонизация аналитического и созерцательного начал может стать основанием нового типа развития, в котором технологический прогресс не уничтожает, а углубляет человеческое измерение бытия.

Итак, Восток и Запад представляют собой не антагонистические цивилизации, а различные способы постижения бытия. Современность ставит перед человечеством задачу выйти за рамки дуалисти-

ческого мышления и перейти к *диалогической модели цивилизационного взаимодействия*. Именно в этом синтезе аналитического и созерцательного типов сознания формируется контур будущей цивилизации — цивилизации, способной объединить знание, мудрость и ответственность.

## 25. Глобализация и утрата границ

Глобализация является одним из наиболее масштабных и противоречивых процессов современного цивилизационного развития. Она радикально трансформирует экономику, культуру, политику и когнитивные структуры, создавая условия для беспрецедентной взаимосвязанности мира. Однако парадокс глобализации заключается в том, что, стирая внешние границы между обществами, она одновременно обостряет внутренние различия, переводя цивилизационные конфликты с уровня пространства на уровень смысла и идентичности.

Глобализация ведёт к унификации *внешних* форм жизни: стандартов производства, коммуникации, образования, потребления и управления. Экономические и технологические системы становятся транснациональными, а информационные потоки преодолевают географические и политические границы. Мир всё чаще воспринимается как единое функциональное пространство, подчинённое логикам скорости, эффективности и масштабируемости.

Однако именно эта внешняя унификация усиливает внутреннюю дифференциацию. Локальные культуры, оказавшиеся под давлением глобальных стандартов, начинают осознавать угрозу утраты идентичности и реагируют ростом культурной напряжённости и символического сопротивления. Как отмечал Ульрих Бек, глобализация не устраняет различия, а радикально их переоформляет: *«Глобализация не уничтожает различия, она делает их внутренними»* [Beck U., 2000. — p. 20].

Ключевым медиатором глобализации становится цифровая среда. М. Кастельс описывал современное общество как «сетевое», в котором социальная реальность формируется потоками информации, а не территориальной близостью.

Он подчёркивал: *«Потоки имеют приоритет над местами»* [Castells M., 1996. — p. 442].

Цифровые технологии формируют глобальное сознание — пространство мгновенного обмена образами, символами и нарративами. Человек оказывается включённым в мировые дискурсы в реальном

времени, независимо от культурной и географической локализации. Однако это глобальное сознание часто носит поверхностный и фрагментарный характер, не укоренённый в историческом опыте и коллективной памяти.

Одним из наиболее серьёзных рисков глобализации становится *утрата локальных смыслов*. Культура, оторванная от конкретного исторического и пространственного контекста, теряет способность выполнять интегративную функцию. Символы, традиции и идентичности превращаются в элементы культурного потребления и брендинга, лишённые экзистенциальной глубины.

З. Бауман указывал, что глобальный мир производит «плавающие идентичности», лишённые устойчивых опор: *«Глобализация раскрепощает одних и лишает корней других»* [Bauman Z., 1998. — р. 2].

С цивилизационной точки зрения локальные смыслы выполняют роль культурных «якорей», связывающих индивида с историей, общиной и территорией. Их разрушение ведёт к росту энтропийности, утрате доверия и повышенной уязвимости обществ перед внешним управлением и манипуляцией.

Выживание цивилизаций в условиях глобализации требует поиска *баланса* между глобальностью технологий и локальностью культур. Технологии по своей природе универсальны и тиражируемы, тогда как культура укоренена в конкретных формах жизни, языке и историческом опыте. Попытки глобализировать культуру приводят либо к поверхностной унификации, либо к ответной радикализации идентичностей.

Цивилизационно продуктивная стратегия предполагает использование глобальных технологий для поддержки локальных культур. Цифровые инструменты могут служить не только механизмами стандартизации, но и средствами сохранения языков, исторической памяти, образовательных традиций и форм коллективной идентичности. В этом контексте всё большую роль приобретает понятие культурного и цифрового суверенитета.

В постнеклассической перспективе *глобализация* предстает не как фатальная необходимость, а как *пространство цивилизационного выбора*. Один сценарий ведёт к культурной гомогенизации и утрате смысловой глубины. Другой - к конфликтной фрагментации и замыканию идентичностей. Альтернативный путь предполагает формирование многослойной идентичности, в которой глобальное и локальное не исключают, а взаимно дополняют друг друга.

Этот сценарий логически продолжает идею диалогической цивилизации, в которой глобальные технологические структуры сосуществуют с локальными культурными мирами, не разрушая их, а обеспечивая условия для их развития.

Таким образом, глобализация не уничтожает границы, а трансформирует их характер. Внешние границы становятся проницаемыми, тогда как внутренние - культурные, символические и ценностные - приобретают решающее значение. Цивилизационное выживание в цифровую эпоху требует осознанного баланса: глобальности технологий, обеспечивающих связанность мира, и локальности культур, сохраняющих смысл, идентичность и духовную глубину человеческого существования.

## **26. Позитивный и негативный синергизм**

*Синергизм* является одной из ключевых категорий цивилизационного анализа, позволяющей описать формы взаимодействия культур, обществ и цивилизаций в условиях глобальной взаимозависимости. Под синергизмом понимается такой тип взаимодействия, при котором совместное действие различных элементов порождает результат, превышающий сумму их отдельных вкладов. Однако синергизм не является однозначно положительным феноменом: в зависимости от ценностных, этических и структурных оснований он может принимать как созидательные, так и деструктивные формы.

*Позитивный* синергизм возникает в условиях культурного сотрудничества, взаимного признания и диалога. Он предполагает открытость к обмену знаниями, смыслами и практиками при сохранении идентичности взаимодействующих сторон. В таком взаимодействии заимствование не превращается в подражание, а становится творческой переработкой, ведущей к появлению новых форм жизни, институтов и культурных стилей.

Исторически позитивный синергизм проявлялся в периоды интенсивного междоцивилизационного взаимодействия: эллинистический мир, исламский «золотой век», европейское Возрождение. Эти эпохи характеризовались не доминированием одной цивилизации, а сложной конфигурацией культурного обмена и интеллектуальной кооперации.

А. Тойнби подчёркивал, что цивилизационное развитие связано со способностью творчески усваивать внешние импульсы: *«Цивилизации развиваются не благодаря изоляции, а благодаря способности к*

*творческому заимствованию*»[Тоунбее А. J. Vol. I., 1934. — p. 53].

Позитивный синергизм основан на принципе коэволюции, при котором цивилизации развиваются во взаимном влиянии, не утрачивая автономии. Он предполагает относительную симметрию отношений и признание ценности различий. В таком взаимодействии каждая сторона не только получает, но и вносит вклад в общее пространство смыслов.

С точки зрения теории сложности позитивный синергизм снижает энтропийность системы, поскольку превращает многообразие в ресурс самоорганизации. Э. Морен отмечал: «*Сложность не устраняет различия, она организует их*» [Morin E., 1990. — p. 98].

*Негативный синергизм* представляет собой форму взаимодействия, при которой одна цивилизация, социальная группа или центр силы использует ресурсы другой без эквивалентного обмена. Это может проявляться в экономической эксплуатации, культурной апроприации, интеллектуальном заимствовании без признания источников или навязывании чуждых ценностных моделей под видом универсальных.

Такой синергизм носит симбиозный паразитический характер. Он разрушает доверие, порождает асимметрии и усиливает конфликтный потенциал глобальной системы. В краткосрочной перспективе негативный синергизм может приносить выгоды доминирующей стороне, однако в долгосрочной - подрывает устойчивость всей цивилизационной конфигурации.

Негативный синергизм способствует росту энтропийности глобальной системы. Он усиливает фрагментацию, провоцирует сопротивление и радикализацию идентичностей, разрушает символические основания сотрудничества. Эксплуатация ресурсов — материальных, человеческих и культурных — ведёт к их истощению и утрате воспроизводимости.

С точки зрения синергетики такая форма взаимодействия блокирует процессы самоорганизации. Илья Пригожин подчёркивал, что устойчивые структуры возникают только при наличии обмена и открытости: «*Системы, лишённые подлинного обмена, деградируют*» [Prigogine I., Stengers I., 1984. — p. 169].

#### *Типология форм цивилизационного синергизма*

В обобщённом виде можно выделить три формы синергизма:

1. *Созидательный (позитивный)* - диалог, коэволюция, совместное порождение новых форм.

2. *Нейтральный (технический)* - функциональное взаимодействие без глубинного культурного обмена.

3. *Деструктивный (негативный)* - эксплуатация, асимметрия, культурное и символическое истощение.

От того, какая из этих форм становится доминирующей, зависит траектория цивилизационного развития.

Будущее мира в XXI–XXII веках во многом определяется тем, какой тип синергии утвердится в глобальных отношениях. Позитивный синергизм открывает путь к формированию устойчивой полицивилизационной системы, основанной на диалоге, кооперации и совместной ответственности за будущее человечества. Негативный синергизм, напротив, ведёт к росту конфликтов, ускорению энтропийных процессов и риску цивилизационного распада.

В условиях экологических, технологических и антропологических вызовов этот выбор приобретает экзистенциальный характер. Он требует не только институциональных реформ, но и глубинной трансформации ценностных оснований цивилизационного взаимодействия.

Таким образом, синергизм выступает не просто аналитической категорией, но и нормативным ориентиром цивилизационного будущего. Позитивный синергизм предполагает признание взаимозависимости цивилизаций и готовность к совместному созиданию новых форм жизни и смысла. Именно от того, какая форма синергии станет доминирующей, зависит, станет ли XXI–XXII век эпохой нового цивилизационного подъёма или периодом нарастающей энтропии и распада.

## **27. Футурология и системное мышление в контексте цивилизационного развития: от кибернетики к постгуманистической и межпоколенческой этике**

Проблематика цивилизационного развития в XXI веке все отчетливее выходит за рамки классических историко-философских моделей. Ускорение технологических изменений, рост сложности социальных систем, экологический кризис и трансформация человеческой идентичности требуют обращения к системному и футурологическому мышлению. В этом контексте особую значимость приобретают идеи Норберта Винера, Донны Харауэй и Яны Халперн, представляющих разные этапы и векторы осмысления будущего: от кибернетики и теории обратной связи - к постгуманизму и межпоколенческой этике ответственности.

Каким образом идеи этих мыслителей дополняют и углубляют цивилизационный подход, раскрывая будущее как пространство нелинейных системных трансформаций и морального выбора.

Формирование системного мышления в XX веке неразрывно связано с именем Норберта Винера - основателя кибернетики как науки об управлении и коммуникации в сложных системах. Винер рассматривал живые организмы, машины и социальные структуры как системы, основанные на циркуляции информации и механизмах обратной связи.

В фундаментальной работе *Cybernetics: or Control and Communication in the Animal and the Machine* (1948) Винер писал: «Функционирование живых организмов и работа некоторых из новейших коммуникационных машин находятся в точном параллелизме в своих аналогичных попытках контролировать энтропию посредством обратной связи» [Wiener, N., 1961, p. 18].

Здесь цивилизация предстает не как линейная траектория прогресса, а как *динамическая система*, постоянно балансирующая между порядком и энтропией. Эта идея напрямую соотносится с постнеклассическим пониманием цивилизационного времени как нелинейного и асинхронного, что было обозначено в теоретической части монографии.

Особое значение Винер придавал этическому измерению технологий. В книге *The Human Use of Human Beings* он предупреждал: «Мы настолько радикально изменили нашу среду, что теперь вынуждены изменить самих себя, чтобы существовать в этой новой среде» [Wiener, N., 1961, p. 46].

Тем самым Винер одним из первых поставил вопрос о *дегуманизации цивилизации* в условиях машинного управления и автоматизации - вопрос, который сегодня вновь актуализируется в дискуссиях об искусственном интеллекте и алгоритмическом управлении обществом.

Если Винер закладывал системную и кибернетическую основу анализа цивилизации, то Донна Харауэй радикально переосмыслила саму фигуру субъекта цивилизационного развития. В ее знаменитом эссе *A Cyborg Manifesto* (1985) киборг выступает как метафора новой онтологии, разрушающей традиционные бинарные оппозиции.

Харауэй утверждает: «Киборг - это сгущённый образ одновременно воображения и материальной реальности, двух соединённых центров, которые структурируют всякую возможность исторической

трансформации» [Haraway, D., 1991, p. 150].

В контексте цивилизационного анализа киборг символизирует *гибридную идентичность современного человека*, формирующуюся на пересечении биологии, технологий, культуры и власти. Это напрямую соотносится с образом *Homo technologicus*, описанным в публикациях о современности и глобальных вызовах.

Не менее важным вкладом Харауэй является концепция *ситуированного знания*: «Не существует „взгляда ниоткуда“. Всякое знание ситуировано». [Haraway, D. 1988, p. 581].

Эта позиция усиливает постнеклассический тезис о включенности субъекта в исследуемую реальность и подрывает универалистские и технократические проекты будущего, критикуемые в современной философии цивилизации.

В отличие от Винера и Харауэй, чьи идеи сформировались в академическом дискурсе XX века, Яны Халперн представляет современную волну прикладной футурологии и системной трансформации, ориентированной на образование и устойчивое развитие. Ее концепция *future consciousness* (сознания будущего) акцентирует внимание не столько на прогнозировании, сколько на *этической способности субъекта учитывать последствия своих действий для будущих поколений*.

В одном из программных текстов Халперн отмечает: «Будущее - это не пункт назначения, к которому мы движемся, а способность, которую мы в себе развиваем, - способность заботиться сквозь время» [Halpern, Y., 2019, p. 7].

Эта позиция органично вписывается в представление о будущем как пространстве морального выбора, сформулированное в футурологическом разделе статьи. Халперн настаивает на необходимости перехода от линейного мышления к целостному, учитывающему сложные взаимосвязи между экологией, технологиями, культурой и экономикой.

Образование, по Халперн, становится ключевым инструментом цивилизационной трансформации: «Образование должно сместиться от передачи знаний к возвращению ответственности за будущие миры, в которых нам никогда не предстоит жить лично» [Halpern, Y. *ibid.*, p. 12].

Сопоставление идей Винера, Харауэй и Халперн позволяет выявить сквозные темы, значимые для анализа цивилизационного развития:

- *Системность* – от кибернетических моделей обратной связи (Винер) к сетевым и гибридным онтологиям (Харауэй) и практикам системной трансформации (Халперн).

- *Человек и технология* - от угрозы дехуманизации к возможности симбиоза и ответственного со-творчества.

- *Этика будущего* - от вопроса о моральности машин к межпоколенческой ответственности и заботе о долгосрочных последствиях.

- *Субъектность* - от человека как информационной системы к ситуированному и сетевому субъекту, включенному в цивилизационные процессы.

В этом смысле футурология перестает быть лишь инструментом прогнозирования и становится формой философской рефлексии и цивилизационного самопонимания.

Цивилизационное развитие в постнеклассической перспективе предстает как открытая, саморазвивающаяся система, в которой прошлое, настоящее и будущее взаимно переплетены. Идеи Норберта Винера, Донны Харауэй и Яны Халперн демонстрируют эволюцию системного мышления: от кибернетики и контроля к гибридности, ответственности и заботе о будущих поколениях.

Будущее цивилизации, таким образом, не является предопределенным сценарием. Оно формируется в пространстве неопределенности, где технологии, культура и человеческий выбор образуют сложную сеть взаимных влияний. Именно поэтому философско-футурологический анализ становится не только академической задачей, но и формой этического участия в конструировании устойчивого и гуманистически ориентированного будущего.

## **28. Цивилизационный выбор человечества: между распадом и коэволюцией**

Современный этап исторического развития ставит человечество перед фундаментальным цивилизационным выбором. Этот выбор не сводится к отдельным политическим решениям или технологическим стратегиям; он затрагивает саму логику исторического бытия и определяет, станет ли XXI–XXII век эпохой цивилизационного распада или временем коэволюционного обновления. В условиях нарастающей энтропийности, глобальной турбулентности и взаимозависимости цивилизаций будущее перестаёт быть продолжением прошлого и превращается в пространство ответственности.

Сценарий цивилизационного распада формируется как результат

совмещения нескольких негативных тенденций: утраты смыслового ядра, доминирования негативного синергизма, фрагментации идентичностей и технократического редукционизма. В этом сценарии глобальная взаимосвязанность не приводит к сотрудничеству, а усиливает конфликты, асимметрии и конкуренцию за ресурсы — материальные, символические и человеческие.

Распад не обязательно принимает форму одномоментной катастрофы. Чаще он проявляется как длительная деградация: рост энтропии, ослабление культурной когерентности, утрата доверия и неспособность к долгосрочному целеполаганию. Именно такой тип распада был диагностирован в ряде исторических цивилизаций, утративших способность к внутреннему обновлению.

В этом контексте показательны выводы А. Тойнби, подчёркивавшего, что цивилизации гибнут не от внешнего давления, а от внутренней утраты творческого импульса.

Распад в этом смысле является не судьбой, а следствием отказа от ответственности за смысл и направление развития.

Альтернативой распаду выступает сценарий коэволюционного развития, предполагающий осознанное взаимодействие цивилизаций на основе позитивного синергизма, диалога и взаимного признания. Коэволюция означает не унификацию и не растворение различий, а совместное развитие автономных цивилизационных миров в условиях взаимозависимости.

В коэволюционном сценарии различие рассматривается не как угроза, а как ресурс. Цивилизации сохраняют собственные ценностные основания и культурные коды, одновременно участвуя в формировании общего пространства ответственности — экологической, технологической и этической.

Такой подход соответствует логике теории сложности и постнеклассического мышления. Э. Морен подчёркивал, что выживание сложных систем возможно лишь при способности соединять различие и целостность:

*«Будущее принадлежит не простоте и не хаосу, а организованной сложности»* [Morin E., 1990. — p. 135].

Ключевым моментом цивилизационного выбора является отношение к энтропии. Энтропийный рост может вести либо к распаду, либо к самоорганизации. В терминах синергетики это соответствует прохождению точки бифуркации, в которой дальнейшая траектория развития не задана заранее.

И. Пригожин показывал, что именно в условиях неравновесия возникают новые структуры порядка: *«Будущее не предопределено; оно конструируется в точках неустойчивости»* [Prigogine I., 1997. — p. 70].

Цивилизационный выбор человечества сегодня разворачивается именно в такой точке неустойчивости, где возможны как сценарии деградации, так и сценарии обновления.

Решающим фактором цивилизационного выбора становится этическое измерение. Ни технологии, ни рынки, ни институциональные механизмы сами по себе не способны гарантировать коэволюционный путь. Он возможен лишь при формировании новой этики ответственности, ориентированной на долгосрочные последствия действий и судьбу будущих поколений.

В этом контексте особая роль принадлежит субъектам истории — государствам, культурным элитам, научным сообществам и тому, что Тойнби называл творческим меньшинством. Именно они формируют сценарии будущего, которые затем либо принимаются, либо отвергаются обществами.

Цивилизационный выбор также предполагает переосмысление логики конфликта. Конфликт как форма взаимодействия не исчезает, однако он перестаёт быть доминирующим принципом. В отличие от логики «столкновения цивилизаций», зафиксированной С. Хантингтоном, коэволюционная модель предполагает переход от конфронтации к диалогической многомерности.

Диалог здесь понимается не как компромисс любой ценой, а как способность сосуществовать с различием, не превращая его в повод для уничтожения. Это требует высокого уровня цивилизационной рефлексии и зрелости.

Итак, человечество стоит перед выбором между двумя базовыми траекториями. Первая - путь распада, характеризующийся ростом энтропии, негативным синергизмом и утратой смыслового горизонта. Вторая - путь коэволюции, основанный на позитивной синергии, диалоге цивилизаций и этике ответственности.

Этот выбор не является одномоментным актом и не может быть делегирован исключительно политическим или технологическим системам. Он реализуется в совокупности решений, ценностных ориентаций и форм взаимодействия, принимаемых на всех уровнях — от индивидуального сознания до глобальных институтов.

В этом смысле цивилизационное будущее человечества остаётся

*открытым*. Оно не предопределено ни прогрессом, ни упадком. Оно зависит от того, сумеет ли человечество превратить взаимозависимость в козволюцию, энтропию — в источник самоорганизации, а различие — в основание совместного созидания.

### **Заключение**

Проведённый анализ позволяет рассматривать цивилизации не как последовательные этапы единого исторического процесса и не как временные формы социальной организации, а как самостоятельные *миры сознания*, каждый из которых формирует уникальный способ постижения бытия, времени, человека и смысла истории. Цивилизационное многообразие в этом контексте предстает не отклонением от нормы и не временной аномалией, а фундаментальным условием существования человечества как целостного, но внутренне дифференцированного субъекта истории.

Классические и современные теории цивилизационного развития - от Н. Данилевского, О. Шпенглера, А. Тойнби и Л. Гумилева до постнеклассических концепций сложности, самоорганизации и нелинейной динамики - показывают, что история не подчиняется линейной логике прогресса. Она разворачивается как открытый, многовекторный и нелинейный процесс, в котором периоды подъёма, кризиса, распада и возрождения образуют сложную конфигурацию цивилизационного становления. Попытки универсализировать один путь развития, абсолютизировать одну модель рациональности или навязать единый нормативный порядок неизбежно приводят к росту энтропии, усилению конфликтов и утрате смыслового ядра исторического процесса.

Исходя из этого, футурология XXI века не может опираться на редукционистские схемы, трактующие будущее как механическое продолжение технологического или экономического роста. Её методологическим основанием становится *синергетическая модель многомерного развития*, в рамках которой человечество мыслится как единый живой организм, состоящий из множества культурных, духовных и исторических «органов». Устойчивость такого организма определяется не унификацией и подавлением различий, а согласованностью их взаимодействия, способностью превращать многообразие цивилизационных форм в источник целостности и самообновления.

Анализ глобальных процессов - роста энтропийности и турбулентности, цифровизации, гибридизации идентичностей, трансформации мирового порядка и форм цивилизационного взаимодействия -

показывает, что человечество вступает в фазу *цивилизационного выбора*. В этой фазе решающим становится не уровень технологического могущества и не способность к доминированию, а качество ответов на вызовы времени: умение соединить научное знание с этической ответственностью, глобальные технологии - с локальными смыслами, силу - с духовным и культурным содержанием.

Будущее цивилизации в этом контексте предстает не как «конец истории» и не как predetermined сценарий, а как переход к новому уровню исторического бытия - *возможной цивилизации человечества*. Такая цивилизация может быть основана не на принуждении и асимметрии силы, а на диалоге, позитивном синергизме и признании ценности каждого цивилизационного опыта. Её единство будет определяться не внешним контролем, а общим смысловым горизонтом, включающим ответственность за человека, культуру, природу и будущее поколений.

Тем самым цивилизационный подход и футурологическая рефлексия перестают быть исключительно академическими инструментами анализа. Они становятся формой интеллектуального и нравственного участия в конструировании будущего, в котором человечество осознаёт себя не совокупностью конкурирующих центров силы, а *сообществом смыслов*, способным превратить различие в условие устойчивого, гуманистически ориентированного и коэволюционного развития.

### Литература:

Abdel-Malek, A. *La dialectique sociale*. — Paris : Éditions du Seuil, 1972. — 480 p.

Адорно, Т. В.; Хоркхаймер, М. *Диалектика просвещения. Философские фрагменты* / пер. с нем. М. Кузнецова. — М.; СПб. : Медиум; Ювента, 1997. — 312 с.

Arkoun, M. *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers* / transl. by R. D. Lee. — Boulder, CO : Westview Press, 1994. — 139 p.

Bauman, Z. *Globalization: The Human Consequences*. — New York : Columbia University Press, 1998. — 136 p.

Bauman, Z. *Liquid Modernity*. — Cambridge : Polity Press, 2000. — 240 p.

Beck, U. *Общество риска: На пути к другому модерну* / пер. с

нем. В. Седельника, Н. Федоровой. — М. : Прогресс-Традиция, 2000. — 383 с.

Beck, U. *What Is Globalization?* / transl. by P. Camiller. — Cambridge : Polity Press, 2000. — 192 p.

Braudel, F. *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II.* — Paris : Armand Colin, 1949. — 1160 p.

Castells, M. *The Rise of the Network Society.* — Oxford : Blackwell Publishers, 1996. — 576 p.

Castells, M. *The Power of Identity.* — 2nd ed., with a new preface. — Malden, MA : Wiley-Blackwell, 2010. — 592 p.

Кондорсе, Ж.-А.-Н. *Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума* / пер. И. А. Шапиро. — М.; Л. : Соцэкгиз, 1936. — 272 с.

Данилевский, Н. Я. *Россия и Европа* / сост. и коммент. А. В. Белов; отв. ред. О. А. Платонов. — 2-е изд. — М. : Институт русской цивилизации; Благословение, 2011. — 816 с.

Foucault, M. *Surveiller et punir: Naissance de la prison.* — Paris : Gallimard, 1975. — 352 p.

Гумилёв, Л. Н. *Этногенез и биосфера Земли.* — Л. : Гидрометеоздат, 1989. — 560 с.

Гумилёв, Л. Н. *Конец и вновь начало: Популярные лекции по народоведению.* — М. : Айрис-пресс, 2007. — 384 с.

Habermas, J. *Theorie des kommunikativen Handelns: Band 2. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft.* — Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1981. — 1216 S.

Halpern, Y. *Future Consciousness and Systems Change*, Future Generations University Working Paper, 2019, p. 7-18.

Haraway, D. *Situated Knowledges*, in: *Feminist Studies*, Vol. 14, No. 3, 1988, p. 572-589.

Haraway, D. *Simians, Cyborgs, and Women*, Routledge, 1991, p. 315.

Haraway, D. J. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene.* — Durham, NC : Duke University Press, 2016. — 304 p.

Heidegger, M. *Die Frage nach der Technik // Vorträge und Aufsätze.* — Pfullingen : Günther Neske, 1954. — S. 13–44.

Хайдеггер, М. *Время и бытие: статьи и выступления* / пер. с нем. В. В. Библихина. — М. : Республика, 1993. — 447 с.

Hodgson, M. G. S. *The Venture of Islam: Volume 1. The Classical Age of Islam.* — Chicago : University of Chicago Press, 1974. — 544 p.

Huntington, S. P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of*

*World Order*. — New York : Simon & Schuster, 1996. — 367 p.

Кант, И. *Сочинения: в 6 т.* / под общ. ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана. — М. : Мысль, 1963–1966. — Т. 6. — 743 с.

Morin, E. *Introduction à la pensée complexe*. — Paris : Éditions du Seuil, 1990. — 158 p.

Morin, E. *La Méthode. Tome 1: La Nature de la nature*. — Paris : Éditions du Seuil, 1977. — 416 p.

Morin, E. *La Méthode. Tome 4: Les Idées — Leur habitat, leur vie, leurs mœurs, leur organisation*. — Paris : Éditions du Seuil, 1991. — 264 p.

Morin, E. *La Voie: pour l'avenir de l'humanité*. — Paris : Fayard, 2011. — 320 p.

Prigogine, I. *The End of Certainty: Time, Chaos, and the New Laws of Nature*. — New York : Free Press, 1997. — 240 p.

Prigogine, I.; Stengers, I. *Order Out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature*. — New York : Bantam Books, 1984. — 349 p.

Шпенглер, О. *Закат Европы: очерки морфологии мировой истории. Т. 1: Геистальт и действительность* / пер. с нем., вступ. ст. и примеч. К. А. Свасьяна. — М. : Мысль, 1993. — 663 с.

Suzuki, D. T. *Zen Buddhism: Selected Writings of D. T. Suzuki*. — New York : Doubleday, 1956. — 294 p.

Tagore, R. *Nationalism*. — London : Macmillan, 1917. — 159 p.

Toynbee, A. J. *A Study of History: in 12 vols.* — Oxford : Oxford University Press, 1934–1961.

Wiener, N. *Cybernetics*, 2nd ed., MIT Press, 1961, 231 p.

Wiener, N. *The Human Use of Human Beings*, Da Capo Press, 1988, 311 p.

## References:

Abdel-Malek, A. *La dialectique sociale*. Paris: Éditions du Seuil, 1972. 480 p.

Adorno, T. W., Horkheimer, M. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (Russ. ed., trans. by M. Kuznetsov). Moscow; St. Petersburg: Medium; Yuventa, 1997. 312 p.

Arkoun, M. *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*. Trans. by R. D. Lee. Boulder, CO: Westview Press, 1994. 139 p.

Bauman, Z. *Globalization: The Human Consequences*. New York: Columbia University Press, 1998. 136 p.

- Bauman, Z. *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press, 2000. 240 p.
- Beck, U. *Obshchestvo riska: Na puti k drugomu modernu* [Risk Society: Towards a New Modernity]. Trans. by V. Sedelnik, N. Fedorova. Moscow: Progress-Traditsiia, 2000. 383 p.
- Beck, U. *What Is Globalization?* Trans. by P. Camiller. Cambridge: Polity Press, 2000. 192 p.
- Braudel, F. *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*. Paris: Armand Colin, 1949. 1160 p.
- Castells, M. *The Rise of the Network Society*. Oxford: Blackwell Publishers, 1996. 576 p.
- Castells, M. *The Power of Identity*. 2nd ed. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2010. 592 p.
- Condorcet, J.-A.-N. *Eskiz istoricheskoi kartiny progressa chelovecheskogo razuma* [Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind]. Trans. by I. A. Shapiro. Moscow; Leningrad: Sotsekgiz, 1936. 272 p.
- Danilevskii, N. Ya. *Rossiia i Evropa* [Russia and Europe]. 2nd ed. Moscow: Institut russkoi tsivilizatsii; Blagoslovenie, 2011. 816 p.
- Foucault, M. *Surveiller et punir: Naissance de la prison*. Paris: Gallimard, 1975. 352 p.
- Gumilev, L. N. *Etnogenez i biosfera Zemli* [Ethnogenesis and the Biosphere of the Earth]. Leningrad: Gidrometeoizdat, 1989. 560 p.
- Gumilev, L. N. *Konets i vnov' nachalo: Populiarnye lektsii po narodovedeniiu* [The End and the Beginning Again]. Moscow: Airis-Press, 2007. 384 p.
- Habermas, J. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Vol. 2: *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981. 1216 p.
- Halpern, Y. *Future Consciousness and Systems Change*. Future Generations University Working Paper, 2019, pp. 7–18.
- Haraway, D. *Situated Knowledges*. *Feminist Studies*, Vol. 14, No. 3, 1988, pp. 572–589.
- Haraway, D. *Simians, Cyborgs, and Women*. London: Routledge, 1991. 315 p.
- Haraway, D. J. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham, NC: Duke University Press, 2016. 304 p.
- Heidegger, M. *Die Frage nach der Technik*. In: *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Günther Neske, 1954, pp. 13–44.
- Heidegger, M. *Vremia i bytie: stat'i i vystupleniia* [Time and Being].

Trans. by V. V. Bibikhin. Moscow: Respublika, 1993. 447 p.

Hodgson, M. G. S. *The Venture of Islam*. Vol. 1: *The Classical Age of Islam*. Chicago: University of Chicago Press, 1974. 544 p.

Huntington, S. P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster, 1996. 367 p.

Kant, I. *Sochineniia v 6 tomakh* [Collected Works in 6 vols.]. Ed. by V. F. Asmus et al. Moscow: Mysl', 1963–1966. Vol. 6. 743 p.

Morin, E. *Introduction à la pensée complexe*. Paris: Éditions du Seuil, 1990. 158 p.

Morin, E. *La Méthode*. Vol. 1: *La Nature de la nature*. Paris: Éditions du Seuil, 1977. 416 p.

Morin, E. *La Méthode*. Vol. 4: *Les Idées*. Paris: Éditions du Seuil, 1991. 264 p.

Morin, E. *La Voie: pour l'avenir de l'humanité*. Paris: Fayard, 2011. 320 p.

Prigogine, I. *The End of Certainty: Time, Chaos, and the New Laws of Nature*. New York: Free Press, 1997. 240 p.

Prigogine, I., Stengers, I. *Order Out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature*. New York: Bantam Books, 1984. 349 p.

Spengler, O. *Zakat Evropy: ocherki morfologii mirovoi istorii* [The Decline of the West]. Vol. 1. Trans. by K. A. Svas'ian. Moscow: Mysl', 1993. 663 p.

Suzuki, D. T. *Zen Buddhism: Selected Writings*. New York: Doubleday, 1956. 294 p.

Tagore, R. *Nationalism*. London: Macmillan, 1917. 159 p.

Toynbee, A. J. *A Study of History*. 12 vols. Oxford: Oxford University Press, 1934–1961.

Wiener, N. *Cybernetics*. 2nd ed. Cambridge, MA: MIT Press, 1961. 231 p.

Wiener, N. *The Human Use of Human Beings*. New York: Da Capo Press, 1988. 311 p.

**Tadeuş İvanoviç Adulo**

Fəlsəfə elmləri doktoru, professor, şöbə müdiri  
Belarus Milli Elmlər Akademiyasının Fəlsəfə İnstitutunun  
sosial-fəlsəfi və antropoloji tədqiqatlar şöbəsi  
Belarus Respublikası, 220004, Minsk şəhəri, Zaslavskaya küç., 37,  
mən. 41

Tel: +375173542297

E-mail: t.adulo@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-7943-8368>

**V.İ. VERNADSKİNİN FUTUROLOJİ İDEYALARI VƏ  
İŞLƏMƏLƏRİ**

**Xülasə**

*Məqalənin məqsədi* V.İ.Vernadskinin işləyib hazırladığı futuroloji yanaşmaların humanist potensialını üzə çıxarmq və günümüzdə onların öz aktuallığını qoruduğunu göstərməkdir.

*Tədqiqatın vəzifələrinə daxildir:* V.İ.Vernadskinin işləyib hazırladığı sosial-fəlsəfi yanaşmaların ümumi səciyyəsinə vermək, rus alimin canlı maddə və noosfer proyektinin məğzini açmaq, Vernadskinin bəşəriyyətin yaxın və uzaq gələcəyi haqda verdiyi proqnozları qiymətləndirmək.

*Tədqiqatın metod və metodologiyası.* Mövzu üzərində iş prosesində dialektik metoddan, analiz və sintez, müqayisəli təhlil, tarixi və məntiqi metodlardan istifadə edilmişdir.

*Mövzunun işlənmə dərəcəsi.* V.İ.Vernadskinin elmi irsinin öyrənməsi həmişə diqqət mərkəzində olub. Bununla belə, hər yeni yanaşmada böyük düşünürün fundamental ideyalarının yeni üzləri aşkar olur, ətraf aləm və gündəlik həyatımıza fərqli perspektivdən baxıb qiymətləndirmək imkanı açılır.

*Elmi yenilik.* V.İ.Vernadskinin cürbəcür futuroloji ideyaları və işləyib hazırladığı yanaşmaların müasirliyin aktual, bəzən dramatik məsələləri ilə korrelyasiyası üzə çıxarılır.

**Çıxarışlar**

XX əsrin görkəmli rus mütəfəkkiri V.İ.Vernadskinin nəzəri irsi öz miqyası və çoxşaxəliliyi ilə heyrət doğurur. Alim sırf təbii-elmi mövzularla yetinməmiş, onun nəzəri, bütün yaradıcılığı boyu ictimai sfera və tarixi prosesin başlıca subyekti olan insana tuşlanmışdır. Sosial-humanitar planda hazırlanmış yanaşmalar içində öz aralarında üzvi şəkildə bağlı olan canlı

maddə nəzəriyyəsi və noosfer proyektı xüsusi yer tutur. Vernadski canlı maddə nəzəriyyəsini işləyib hazırlayarkən, sözsüz, təbii-elmi bilik sahəsinin nümayəndəsi kimi çıxış edir. Noosfer proyektı üzərində çalışarkən alim, bəlkə də heç bunun fərqiə varmadan və ya bilərəkdən öz fəlsəfi (metafizik) arzularına sadıq qalaraq filosof qismində çıxış edir, Hər bir halda Vernadskinin noosfer haqda təlimi tamamlanmamış və eksperimental olaraq təsdiqlənməmiş- tədqiqatçı hər zaman buna cəhd etmişdir- olaraq qalır. Bununla belə bu təlim nəzəri təfəkkürə böyük təkan vermiş və hətta günümüzdə insanyönlü sosial proyektlər arayışına xidmət edir. Beləliklə, Vernadskinin fərdi zəkası öz tarixi dövrünü bütün rəngarəngliyi və hətta ziddəyyətləri ilə yenidən yaradır, həm də onilliklər sonranın perspektivini verir. Bu zəka böyük intellektual irs yaratmaqla onilliklər sonraya yön vermiş, gələcək nəsillərin düşüncə məkanını genişlətməmişdir.

V.İ.Vernadski öz təbiəti etibarı ilə gələcəyin adamıdır. O hətta ən yaşlı vaxtlarında belə keçmiş haqda deyil, insanlığın gələcəyi haqda düşünürdü. Ömrünün sonlarına yaxın elm və sivilisasiyanın inkişaf perspektivləri haqda hazırladığı sənədlər bunun əyani sübutudur. Alim nəhəng ümumdünya elminə, ideal, Əqlə əsaslanan cəmiyyət quruculuğuna inanırdı və bunu noosfer adlandırırdı.

**Açar sözlər:** V.İ. Vernadski, elm, bəşəriyyət, kollektiv zəka, canlı maddənəzəriyyəsi, noosfera, humanist dünya quruluşu.

**UOT - 59(081)**

**Tadeush Ivanovich Adulo**

Doctor of Philosophical Sciences, Professor,

Head of the Department

of Social-Philosophical and Anthropological Research  
of the Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of

Belarus

Republic of Belarus, 220004, Minsk, Zaslavskaya str., 37, flat 41

Tel.: +375173542297

E-mail: [t.adulo@mail.ru](mailto:t.adulo@mail.ru)

<https://orcid.org/0000-0002-7943-8368>

## FUTURISTIC IDEAS AND DEVELOPMENTS BY V.I. VERNADSKY

### **Abstract**

*The purpose of the article.* The purpose of this article is to reveal the humanistic potential of V.I. Vernadsky's futurological developments and demonstrate their relevance today.

*The objectives of this study* are to: provide a general description of V.I. Vernadsky's socio-philosophical developments; reveal the essence of the Russian scientist's theory of living matter and noospheric project; and evaluate V.I. Vernadsky's forecasts regarding the near and distant future of humanity.

*Research methods and methodology.* In the process of working on the topic, the dialectical method, methods of analysis and synthesis, comparative analysis, historical and logical methods were used.

*The extent of research into the problem.* Much attention is devoted to the study of V.I. Vernadsky's scientific works. Nevertheless, the great thinker's fundamental ideas continually reveal new facets, allowing us to take a fresh look at the world around us and our everyday lives, and to evaluate them objectively.

*Scientific Novelty.* V.I. Vernadsky's diverse futurological ideas and developments correlate with the pressing, sometimes dramatic, problems of the modern era.

### **Conclusions**

The theoretical legacy of the outstanding 20th-century Russian thinker V.I. Vernadsky is striking in its scope and diversity. The scholar did not limit himself to purely natural science issues; throughout his life, his gaze was constantly focused on the social sphere and on humanity – the primary subject of the historical process. Among the various ideas and developments in the social and humanitarian fields, the organically interconnected theory of living matter and the noosphere project have taken place of honor. In developing the theory of living matter, V.I. Vernadsky undoubtedly acted as a representative of natural science, but in working on the noosphere project, he already acted as a philosopher, perhaps without even realizing it, or realizing it, but constantly restraining his philosophical (metaphysical) aspirations. In any case, V.I. Vernadsky's theory of the noosphere remained unfinished and unconfirmed experimentally, something the researcher always strove to achieve. Nevertheless, this theory provided a powerful impetus to theoretical thinking and, even today, continues to serve the active

pursuit of various humane social projects. Thus, the individual mind of V.I. Vernadsky not only reproduced his historical era in all its diversity and contradictions, but also surpassed it by many decades, creating a huge intellectual reserve and operational space for the thought of future generations.

V.I. Vernadsky was by nature a man of the future. Even in his old age, he thought not of the past, but of the humane future ahead, as evidenced by the documents he prepared toward the end of his life concerning the prospects for the development of science and civilization. The scientist believed in great global science, believed in the construction of an ideal community based on Reason, which he called the noosphere.

**Keywords:** V.I. Vernadsky, science, humanity, collective intelligence, theory of living matter, noosphere, humane world order.

**УДК – 59(081)**

**Тадеуш Иванович Адуло**

Доктор философских наук, профессор,  
заведующий Отделом

социально-философских и антропологических исследований

Института философии Национальной академии наук Беларуси

Республика Беларусь, 220004, г. Минск, ул. Заславская, д. 37, кв.  
41

Тел: +375173542297

E-mail: t.adulo@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-7943-8368>

## **ФУТУРОЛОГИЧЕСКИЕ ИДЕИ И РАЗРАБОТКИ В.И. ВЕРНАДСКОГО**

### **Резюме**

*Цель статьи.* Раскрыть гуманистический потенциал футурологических разработок В.И. Вернадского и показать их актуальность в наши дни.

*Задачами исследования* является: дать общую характеристику социально-философских разработок В.И. Вернадского; раскрыть сущность теории живого вещества и ноосферного проекта русского ученого; дать оценку прогноза В.И. Вернадского относительно ближайшего и отдаленного будущего человечества.

*Методы и методология исследования.* В процессе работы над темой использованы диалектический метод, методы анализа и синтеза, сравнительного анализа, исторического и логического.

*Степень исследованности проблемы.* Изучению научных трудов В.И. Вернадского уделяется большое внимание. Тем не менее, фундаментальные идеи великого мыслителя всякий раз высвечиваются новыми гранями, позволяют нам по-новому взглянуть на окружающий мир и нашу повседневность, дать им объективную оценку.

*Научная новизна.* Разнообразные футурологические идеи и разработки В.И. Вернадского коррелируются с актуальными, порой, драматичными проблемами современной эпохи.

### **Выводы**

Теоретическое наследие выдающегося русского мыслителя XX века В.И. Вернадского поражает своей масштабностью и разноплановостью. Ученый не ограничился сугубо естественнонаучной проблематикой, на протяжении всей жизни его взор был постоянно прикован к общественной сфере и к человеку – главному субъекту исторического процесса. Среди различных идей и наработок социально-гуманитарного профиля почетное место заняли органично взаимосвязанные теория живого вещества и проект ноосферы. Разрабатывая теорию живого вещества, В.И. Вернадский, безусловно, выступал как представитель естествознания, работая же над проектом ноосферы, он выступал уже в качестве философа, возможно, даже этого не осознавая, или же осознавая, но постоянно сдерживая свои философские (метафизические) устремления. Во всяком случае, учение В.И. Вернадского о ноосфере осталось незавершенным и не подтвержденным экспериментально, к чему всегда стремился исследователь. Тем не менее, это учение дало мощный толчок теоретическому мышлению и даже в наши дни по-прежнему служит делу активного поиска различных гуманных социальных проектов. Таким образом, индивидуальный разум В.И. Вернадского не только воспроизвел свою историческую эпоху во всем ее многообразии и противоречивости, но и опередил ее на многие десятилетия, создав огромный интеллектуальный задел и оперативный простор для мысли будущих поколений.

В.И. Вернадский по своей природе – человек будущего. Даже в глубокой старости он думал не о прошлом, а о предстоящем гуманном будущем, о чем свидетельствуют подготовленные им в конце жизни документы, касающиеся перспектив развития науки и цивилизации. Ученый верил в великую общемировую науку, верил в построение

идеального, основанного на Разуме сообщества, которое он называл ноосферой.

**Ключевые слова:** В.И. Вернадский, наука, человечество, коллективный разум, теория живого вещества, ноосфера, гуманное мироустройство.

**Введение (постановка проблемы).** Владимир Иванович Вернадский – крупнейший ученый и мыслитель XX века, в научном и интеллектуальном творчестве которого воплотилось множество гениальных идей и открытий мирового уровня, значительно опередивших историческую эпоху, в которую жил и работал исследователь.

Внимание гуманитариев привлекает в первую очередь его учение о ноосфере. Причем, порой, весь комплекс социальных взглядов исследователя и сводится лишь к его ноосферному проекту, хотя это не совсем правильно. Ноосферное учение – важная, но отнюдь не единственная теоретическая разработка мыслителя в области социальной проблематики. В своих многочисленных и весьма разнообразных по проблематике естественнонаучных исследованиях Вернадский постоянно выходил за рамки естествознания в область метафизики, особенно в тех случаях, когда работал над теорией «живого вещества». А над этой теорией ученый трудился всю свою жизнь. Кроме того, Вернадский еще и активный общественный деятель, непосредственно и весьма энергично откликавшийся на происходящие в стране общественно-политические события. Он всесторонне их осмысливал, оценивал и принимал в них личное участие. Представляется поэтому важным рассмотреть отношение Вернадского к гуманитарному знанию вообще и к философии в частности, науке как продукту мирового, коллективного разума и важнейшему социальному институту, различным формам мироустройства, мировым войнам, реальной практике преобразовательных процессов в своей стране.

**Основная часть.** Еще в юности Вернадский счел нужным посвятить свою жизнь науке, общественной и публицистической деятельности с целью *улучшения условий жизни человечества*. В своем дневнике 27 мая 1882 года он сделал такую запись: «Моя цель – познание всего, что возможно человеку в настоящее время сообразно его силам (и специально моим) и времени. Я хочу, однако, увеличить хоть отчасти запас сведений, улучшить хоть немного состояние человека. А улучшение это, к сожалению моему, в мое время зависит не только от научных знаний и приложения их к борьбе с природой, а еще и к

борьбе с людьми, к деятельности политической. Могущественным орудием тут является публицистика научная, неопровержимая, логичная» [Страницы автобиографии В.И. Вернадского, 1981, с. 33]. К тому же юный Вернадский личное знание признавал важнейшим условием *личной власти*, вернее, *личной независимости*. И в своей жизни он этого добился: решения всегда *принимал сам* и редко к кому прислушивался.

Ратуя за изменение общественного строя в России, его гуманизацию, Вернадский раскрыл сущность доминировавших в общественном сознании в ту историческую эпоху политических доктрин, всесторонне проанализировал возможные пути реализации назревших социальных преобразований в стране. В своих взглядах на будущее России он расходился как с идеологами т. н. охранительной доктрины, ориентированной на дальнейшее сохранение существующих порядков, так и с теоретиками социалистической революции, сделавших ставку на радикальную ломку общественных устоев и диктатуру пролетариата. Вернадский был одним из теоретиков и организаторов конституционно-демократической партии. При этом он считал возможным и нужным наличие в политической жизни страны нескольких партий, их скоординированную совместную деятельность, направленную на построение гуманного общества, ибо «только при одновременном существовании и при борьбе различных ответов, даваемых разными политическими программами, выкуется в конце концов правильное решение» [Вернадский В.И. Публицистические статьи, 1995, с. 60].

Как поборник демократических преобразований в стране, Вернадский критически высказывался в адрес тех граждан, которые совершенно безразлично относились к общественной жизни, жили «иностранными в своем отечестве». Кризис, отмечал он, «который выпадает на долю народам и государствам только раз в тысячелетнюю их историю, сам по себе настоятельно требует от нас напряжения всех наших сил, нашего беззаветного участия в общественной жизни в данный момент, ибо мы сами, составляя плоть от плоти, кость от кости русского народа, не можем жить вне и отдельно от русской жизни. Наше участие в жизни мы должны и можем определять, исходя только из соображений нравственного долга, гражданской обязанности. Общее благо должно стоять впереди личных интересов и привычек» [Вернадский В.И. Публицистические статьи, 1995, с. 63–64].

Не являясь сторонником какого-либо насилия над личностью, Вернадский ратовал за амнистию всех участников русской революции

1905 – 1907 гг., решительно выступал за отмену смертной казни. «Человеческая личность, – отмечал он, – представляет самое драгоценное и неотъемлемое, что может быть найдено в мире. Она тесно связана с человеческим сознанием – все лучшее и дорогое сосредоточено в ней. Никто не может и не должен посягать на ее существование. В конце концов, ради ее сохранения и ее развития, идет вся вековая работа человечества. Ужасно и не может быть оправдано никакими практическими соображениями отдельное убийство, не имеет оправдания террор, но еще ужаснее, когда формы государственной жизни легализируют убийство одним человеком другого человека» [Вернадский В.И. Публицистические статьи, 1995, с. 120]. Не приемля диктатуры в любой ее форме, Вернадский, естественно, не мог позитивно воспринять и октябрьскую революцию 1917 года. В апреле 1918 года он отметил в своем дневнике: «Нарушено правосознание, ухудшена культура и ничего не достигнуто в смысле общего улучшения жизни, уменьшения бедности. Жалкие результаты социалистической идеологии» [Вернадский В.И. Дневники. 1917–1921. Октябрь 1917–январь 1920, 1994, с. 70].

Вполне понятно, что осмысление актуальных антропологических проблем, как и вопросов общественного развития, непосредственное участие в общественно-политической деятельности требовало серьезных философских знаний, достаточно высокого уровня философской культуры.

Укажем сразу на то, что систематическим изучением философии Вернадский не занимался, и его отношение к ней неоднозначно, оно постоянно менялось. С одной стороны, ученый признавал философию и ее роль в развитии научной мысли. «Без философской работы, – утверждал он, – научная мысль не может действовать – не может интенсивно и глубоко идти углубление ни научных гипотез и теорий, ни космологических построений» [Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста, 1988, с. 314]. С другой – категорически отвергал способность философии достигнуть «общеобязательности», идти «глубже науки в понимании окружающего» [Вернадский В.И. Дневники. 1926–1934, 2001, с. 194], так же, как и ее способность к эмпирическим обобщениям. «Никогда, – писал он, – ни одно научно изучаемое явление, ни один научный эмпирический факт и ни одно научное эмпирическое обобщение не может быть выражено до конца, без остатка, в словесных образах, в логических построениях – в понятиях – в тех формах, в пределах которых только и идет работа философской мысли, их

синтезирующая, их анализирующая» [Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста, 1988, с. 308].

Несомненно, Вернадский верно подметил то, что философия посредством своих понятий (понятийно-категориального аппарата) действительно не может «выразить до конца» какой-либо эмпирический факт. Но ведь она на это и не претендует, она не может и не желает подменять собой естествознание. У нее другая роль: на основе анализа, систематизации и обобщения эмпирических фактов, полученных другими науками, она должна создать картину мира, выяснить место человека в этом мире, исторические формы взаимосвязи человека и природы. Как убеждает практика, сами естествоиспытатели решить эти задачи не в силах. В целом в этой периодически меняющейся оценке ученым философии явно обнаруживается общая позитивистская установка, характерная для подавляющей части естествоиспытателей.

И все же ощущается влияние философии на мировоззрении Вернадского, хотя он, как отмечалось выше, никогда не изучал философию систематически. Независимо от своего отношения к философии Вернадский, как ученый, работавший в совершенно новых, неизвестных областях науки, вынужден был мыслить *диалектически*. И он так поступал. Поэтому с полным на то основанием можно утверждать о *диалектическом мировидении* Вернадского. Например, он считал нужным создать *системную* картину мира, хотя в свое время довольно критично отзывался о «Диалектике природы» Ф. Энгельса. Ученый сетовал: «Меня уже давно удивляет отсутствие стремления охватить Природу как целое в области эмпирического знания, где мы, однако, можем это сделать. Мы нередко даем простое собрание фактов и наблюдений там, где можем дать целое» [Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста, 1988, с. 411]. Вернадский диалектически трактует и саму науку как форму теоретического сознания. Он рассматривает ее как закономерно развивающийся продукт мирового, коллективного разума. Поэтому для ее продвижения вперед нужны *объединенные* усилия ученых всех стран и наций. Всякие межи, границы, искусственные преграды чрезвычайно чувствительны как для самой научной мысли, так и для науки в целом, они основательно сковывают ее естественный поступательный ход. В этом плане Вернадский интернационалист и по духу, и по своей практической деятельности. Он не только был членом ряда зарубежных академий, но и непосредственным организатором научных сообществ за рубежом,

учредителем и первым президентом Украинской академии наук, ректором Таврического университета в Крыму. Вернадский надеялся, что «эта [вторая – Т. А.] мировая война явится началом новой эры – *в буре и в грозе родится ноосфера*. Подготавливавшееся в течение тысячелетий новое состояние жизни на нашей планете, о котором мечтали утописты, станет реальностью, когда войны – то есть организованные убийства, когда голод и недоедание могут сравнительно быстро исчезнуть с нашей планеты» [Вернадский В.И. Несколько слов о ноосфере, 1995, с. 105]. Свою надежду на будущий всеобщий мир ученый связывал с народными массами как «политической сознательной силой». Но одновременно он понимал, что в условиях международной конфронтации, активного использования научных открытий для военных целей, достижения военного превосходства над своими противниками, а то и над соседями, что ярко продемонстрировали мировые войны, идея «открытости науки» пока не достижима. А ведь именно с этой идеей – идеей задействования коллективного мирового разума во имя гуманного будущего человечества ученым связывалась концепция ноосферного развития.

Еще одна важная особенность *диалектического* мышления Вернадского – это видение событий и фактов в постоянном движении – становлении, развитии, борьбе противоположных тенденций. Так, в частности, он предвидел дальнейшую острую, бескомпромиссную борьбу между государствами. Именно поэтому он призывал всемерно поддерживать и развивать науку. Важно отметить и то, что в своих опубликованных работах, рукописях, письмах и, в особенности, в дневниках, которые регулярно велись на протяжении всей жизни, Вернадский уже не как естествоиспытатель, а как философ детально и глубоко рефлексировал различные исторические этапы Российского государства, жизнь ее различных социальных слоев и прежде всего интеллигенции.

Не может не поразить читателя спектр научных интересов Вернадского в области гуманитарного познания. Он чрезмерно широк и фундаментален, начиная от проблем морали, любви, брака, семьи, искусства и заканчивая проблемами общественно-политического устройства государств и мирового сообщества. К этим вопросам он постоянно обращался в дневниках и письмах. И надо отдать должное ученому-энциклопедисту. Не только в естествознании, но и в социальных дисциплинах он был на должной высоте. Скажем, для современной молодежи могли бы стать весьма поучительными письма юного

Вернадского к своей невесте Наталье Старицкой. Письма показывают, насколько серьезно и ответственно он подходил к созданию своей семьи и насколько дорожил ей в дальнейшем. Брак, длившийся более 56 лет, оказался монолитным союзом беззаветно любящих и ценящих друг друга людей, единомышленников, успешно преодолевавших встречающиеся на их пути преграды и препятствия. Многие проблемы, которые ставил Вернадский перед учеными гуманитарного профиля, не решены до сих пор, отдельные из них – даже не упоминаются его биографами.

Например, анализируя последствия первой мировой войны, он осмысливал сложные вопросы социальной психологии. Вернадский пришел к важному выводу, согласно которому «война не только создала в короткий срок неисчислимые изменения материальной обстановки, вызвала едва мыслимые потрясения в области хозяйственных и государственных явлений, внесла ужасающую сумму страданий... Она не в меньшей степени проникла в духовную жизнь, глубочайшим образом повлияла на психику личностей, на понимание исторических процессов и духовных основ существующего порядка» [Вернадский В.И. О науке, 2002, с. 56].

Вернадский проявлял глубокий интерес к национальному вопросу в России, прежде всего к украинскому вопросу по причине его серьезности и масштабности. Он считал, что «украинская (малорусская) народность выработалась в определенно очерченную этнографическую индивидуальность с национальным сознанием, благодаря которому старания близких и дальних родичей обратить ее в простой этнографический материал для усиления господствующей народности оставались и остаются безуспешными» [Вернадский В.И. Публицистические статьи, 1995, с. 212]. Несмотря на активно проводимую Россией политику «централизма» и принимаемые ею конкретные меры, «национальная жизнь на Украине не исчезла». Этот факт надо признать. Как и тот факт, что «ни преследования со стороны правительства, ни отсутствие общественной поддержки не приостановит работы, которую несет на себе, в интересах своего народа, украинская интеллигенция» [Вернадский В.И. Публицистические статьи, 1995, с. 218]. В этой ситуации важно на уровне правительства снять всякие установленные для украинцев ограничения в области литературы и культурной работы, возродить украинский язык и т. д.

В творчестве Вернадского получил освещение актуальный для России начала XX века вопрос об автономии. Ученый не соглашался

с официальной программой конституционных демократов по национальному вопросу, делавших ставку на центральную власть, выступающую, по их мнению, в качестве гаранта сохранения государственного единства России. Исходя из разных географических условий жизни в России, он считал нужным предоставить местным людям самим решать свои дела на основе местных законов. Конечно, эти местные законы не могут определять все условия жизни, они гораздо уже по сравнению с законами, принятыми парламентом, но, тем не менее, это нерушимые законы, которые должны неукоснительно соблюдаться. Благодаря этим законам, утверждаются местная автономия и свобода национальной жизни, поскольку «желательно, чтобы области провинциальной автономии совпадали с областями сплошного по возможности населения одной национальности» [Вернадский В.И. Публицистические статьи, 1995, с. 238].

Вернадский остро ощущал опасность для России центробежных сил. Чтобы ослабить влияние подобного рода разрушительных сил, он предложил на государственном уровне решить проблему изучения истории, языка, этнографии, литературы населяющих Россию народностей, т. е. предложил задействовать мощный потенциал науки и культуры. Эти идеи не потеряли своей актуальности и для современной России.

В поле зрения Вернадского были и другие важные проблемы общественного развития и социальной философии. Так, например, в дневниках ученого много глубоких записей посвящено осмыслению роли личности и народных масс в истории. Не отрицая общественных законов и огромной роли народных масс в человеческой истории, ученый в то же время не принижал роли личности и ее мысли, т. е. видел диалектическую связь единичного (отдельного) и общего (всеобщего). В 1892 году, задолго до того как исторический материализм стал в СССР официальной философией, он писал: «Коллективной работой массы людей жизнь человеческих общин и самого человечества получает стройный характер – постоянно на этой жизни мы можем наблюдать проявление сознания, причем сами явления жизни получают характер непреложных законов, слагающихся как под влиянием сознания отдельной личности, так и *сознательной* однообразной работы массы мелких челове[ческих] единиц. Такой законообразный характер сознательной работы народ[ной] жизни приводил многих к отрицанию влияния личности в истории, хотя в сущности мы видим во всей истории постоянную борьбу сознательных (т. е. «не

естественных» укладов жизни против бессознательного строя мертвых законов природы, и в этом напряжении сознания вся красота исторических явлений, их оригинальное положение среди остальных природных процессов» [Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста, 1988, с. 402]. Он считал, что общество «тем сильнее, чем оно более сознательно» [Вернадский В.И. Публицистические статьи, 1995, с. 403]. Именно по этой причине еще в дореволюционный период своей деятельности Вернадский ратовал за просвещение масс, организацию народных библиотек, создание сети учебных заведений. Но еще в большей мере эту важнейшую работу он вел в послереволюционный период.

К осмыслению вопроса о роли народных масс и личности в истории Вернадский возвратился в 1920-е годы. В письме к В.В. Водозову он вновь подчеркнул роль народной, массовой жизни, представляющей из себя «нечто особенное, сильное, могучее», «какой-то отгосок космических сил» [Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста, 1988, с. 398–400], предложил проект здания новой науки в виде сооружения, в котором идет непрерывная работа отдельных лиц, приобретающая с годами и столетиями стройный, упорядоченный вид.

Вернадский раскрыл процесс роста национального самосознания в русской жизни, показал историческую миссию М.В. Ломоносова в этом процессе, акцентировал внимание на том особом месте, которое занимает в национальном самосознании научная мысль и научное творчество, хотя «из всех форм культурной жизни только *наука* является единым созданием человечества, не может иметь яркого национального облика или одновременно существовать в нескольких различных формах» [Вернадский В.И. Публицистические статьи, 1995, с. 183].

Вернадский очень высоко ценил научное знание. Именно с ним он связывал могущество государства. Он отмечал: «В этот век, в наше время, государственное могущество и государственная сила могут быть прочными лишь в тесном единении с наукой и знанием. В беспощадной борьбе государств и обществ побеждают и выигрывают те, на стороне которых стоит наука и знание, которые умеют пользоваться их указаниями, умеют создавать кадры работников, владеющих последними успехами техники и точного мышления» [Вернадский В.И. Публицистические статьи, 1995, с. 179].

Многогранная картина состояния науки, высшей школы,

интеллекта нации в целом и путей их дальнейшего развития проанализирована и отражена в теоретическом наследии Вернадского с различных сторон. Мыслитель видел то тяжелое положение, в котором находилась русская наука в начале XX века, он неоднократно призывал власть имущих изменить свое отношения к отечественной науке, и в то же время все более осознавал тщетность своих усилий. Он писал: «Едва ли есть сейчас культурная страна, которая бы, по сравнению с другими своими расходами так мало тратила на задачи научной работы, как Россия» [Вернадский В.И. Публицистические статьи, 1995, с. 184]. И в этом плане Вернадский связывал будущее русской науки с преобразованием существующих общественных устоев.

В своей практической деятельности ученый всегда стремился отстаивать, защитить науку, «пробить» на ее развитие государственные средства. Он это делал и в дореволюционные, и в послереволюционные годы. Так, например, 16 декабря 1916 года, в весьма непростую для России пору, он выступил с докладом «О государственной сети исследовательских институтов» на заседании Комиссии по изучению естественных производительных сил России, в котором обосновал необходимость такой сети.

Большая наука требует серьезных материальных затрат. Но такая наука обеспечивается не только материальными, но и другими не менее важными факторами. В этой связи большое место в рассуждениях Вернадского занимали проблемы этоса науки. Он считал, что «вопрос о моральной стороне науки – независимо от религиозного, государственного или философского проявления морали – для ученого становится на очередь дня. Он становится действенной силой, и с ним придется все больше и больше считаться» [Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста, 1988, с. 96]. Ратуя за развитие производительных сил России, Вернадский связывал этот процесс с развитием техники, науки и самого человека. Он подчеркивал, что «естественные производительные силы мертвы без оживляющего их человеческого труда и человеческой мысли. Они дадут свой благой результат только при полном расцвете обеих сторон производительных сил государства – даров природы и человеческого духа» [Вернадский В.И. Публицистические статьи, 1995, с. 234].

Проблема соотношения прикладных и фундаментальных исследований чрезвычайно актуальна в наши дни. Но не менее актуальной она была и в прошлом. Вернадский был сторонником *фундаментальных* исследований. Он считал, что «задачей государственной поддержки

должна являться не прикладная научная техника, но свободное научное творчество, проникновение человечества в новые области неизвестного. Только при этих условиях мы будем находиться на уровне научных знаний и сможем подходить к созданию нового» [Вернадский В.И. О науке, 2002, с. 60]. В 1917 году Вернадский предполагал выступить в Научном институте с докладом, посвященном задачам науки в связи с государственной политикой в России. В нем ученый определил три наиболее важных области научных исследований: естественные производительные силы России, особенности мирового положения страны и естественноисторический и этнический состав русского государства [Вернадский В.И. Публицистические статьи, 1995, с. 244]. Как видим, две из трех выдвинутых перед отечественной наукой задач относились к области социальных и гуманитарных наук. Вернадский был естествоиспытателем, но, тем не менее, он прекрасно понимал важность социально-гуманитарных исследований для обеспечения устойчивого развития государства, воспитания человека. При этом он был сторонником создания государственной сети исследовательских институтов.

Большое внимание Вернадский уделял высшей школе. Он выделил три основные задачи, которые призвана решать школа. По его мнению, высшая школа «должна учить подрастающее молодое поколение, сообщать ему то, что добыто человеческой мыслью, приучать его научно мыслить и научно работать. Она должна являться очагом научного искания, быть центром самостоятельной научной работы. И наконец, она должна быть носительницей просвещения в обществе и народе, оживлять в зрелом возрасте узнанное и пережитое в молодости, распространять новые знания, новые приемы работы и мышления» [Вернадский В.И. Публицистические статьи, 1995, с. 164].

Ратуя за демократизацию вузовской жизни, Вернадский в то же время был противником студенческих забастовок как одной из форм протестного движения. «Забастовка, – отмечал он, – самая дикая и самая ужасная форма студенческих беспорядков. Ее легче провести, так как она – форма *пассивная* и имеет ореол успеха. ... Она не только разрушает всю учебную жизнь школы, но пагубно отражается на молодежи, приучая ее к безделью и внося в нее разврат» [Вернадский В.И. Публицистические статьи, 1995, с. 192].

Не только наука, промышленность, но и сельское хозяйство не были обойдены вниманием Вернадского. Работая над аграрной программой конституционно-демократической партии, ученый

высказался за интенсивное развитие сельскохозяйственной промышленности, повышение производительности труда, орошение земель, более рациональное использование имеющихся плодородных земель, как и озер, на базе которых можно организовать рыбное производство. Он сетовал на то, что образованные люди «поразительно невежественны» в сельскохозяйственных вопросах, а «в помещичьей среде очень низок уровень понимания сельскохозяйственной техники» [Вернадский В.И. Публицистические статьи, 1995, с. 208]. «Мне кажется, – отмечал он, – что и в зерновом хозяйстве вполне может быть согласован принцип демократического землевладения или землепользования с интенсификацией хозяйства при широкой постановке государственных и общественных мероприятий в виде опытных хозяйств, опытных полей, исследовательских институтов, питомников, семенных станций и т. п. и широкого развития кооперативов разного рода» [Вернадский В.И. Публицистические статьи, 1995, с. 210].

Еще одна важная особенность Вернадского, характеризующая масштабность личности, – это его удивительная способность прогнозирования будущего. Чтобы убедиться в этом, достаточно ознакомиться с его «Записками об организации научной работы» – документом, подготовленным в 1942 году, но определившим перспективу развития советской науки на многие десятилетия.

В этом документе Вернадский выдвинул в качестве программных 4 главные задачи, которые, как он считал, обеспечат отечественной науке успех и поставят страну в этой области в равное положение со США, Великобританией и Японией: *во-первых*, предстоит создать новые формы научной организации – в стране должна быть восстановлена «более демократическая форма научной организации» в виде Ассоциации советских научных работников – ученых, врачей и инженеров, которой предстоит собираться каждый год; *во-вторых*, создать современную мощную научно-исследовательскую базу; *в-третьих*, обеспечить быстрый доступ к иностранным книгам и журналам; наконец, *в-четвертых*, «серьезно и широко поставить разработки атомной энергии актин-урана» [Вернадский В.И. Несколько слов о ноосфере, 1995, с. 105–108]. Надо сказать, что все эти задачи советской наукой в 1950–1970-е годы в той или иной степени были решены, благодаря чему она и вышла на мировой уровень.

Или такой пример. В далеком 1922 году, задолго до создания атомной бомбы, Вернадский был уверен в том, что человечество в ближайшее время или через столетие станет обладателем атомной энергии, а

потому посчитал своим долгом предупредить ученых об их ответственности при проведении научных разработок, связанных со столь мощным источником силы. Он сомневался в том, что человек, воспользовавшись этой силой, направит ее на добро, и в этой связи ставил жесткий вопрос: «Дорос ли он [человек – Т.А.] до умения использовать ту силу, которую неизбежно должна дать ему наука?» [Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста, 1988, с. 395]. И, опять же, Вернадский оказался прав: атомная энергия впервые была использована не на созидательные, а, наоборот, на разрушительные проекты – японские города Хиросима и Нагасаки стали первыми жертвами новейшего открытия физиков.

Один из объектов ежедневных наблюдений и мучительных размышлений Вернадского – советская реальность. В дневниках ученого дана всесторонняя характеристика масштабной и трагической эпохи 1920–1930-х годов, когда СССР пытался в одиночку вырваться из «царства необходимости» в «царство свободы». Вернадский видел расхождение должного и сущего – серьезнейшие противоречия и негативы реальной практики социалистического строительства. Как убежденный сторонник и решительный защитник либеральных идей и ценностей, один из организаторов и руководителей партии конституционных демократов, последовательно и до конца отстаивавший ее линию, наконец, Вернадский как товарищ (заместитель) министра народного просвещения, поставивший 16 ноября 1917 года свою подпись под обращением Временного правительства к гражданам России с призывом «перед лицом смертельной опасности для страны и ее целостности... сплотиться вокруг Учредительного собрания» [Вернадский В.И. Публицистические статьи, 1995, с. 301], категорически не воспринимал «практику большевизма». В 1930-е годы, в отличие от 1920-х годов, он не выступал открыто с ее критикой. Но зато в дневниках давал полную свободу своим оценкам и чувствам. «До какой степени мало изменилась эта сторона жизни – гнет, – сетовал ученый в 1935 году. – Вместо жандармов – ГПУ. ...Особенно это чувствуется здесь в Ленинграде, как и в Старом Петербурге кор[оленковского] времени. Здесь старое переплелось с новым и живым и важным и его гноит» [Вернадский В.И. Дневники. 1935–1941. Кн. 1, 2006, с. 17]. А 16 июня 1941 года ученый сделал такую запись: «Невольно мысль направляется к необходимости *свободы мысли*, как основной структуры социального строя, в котором личность не является распорядителем орудий производства. Равенство всех без этого невозможно. Но

оно невозможно и без свободы мысли. Наш строй это ярко показывает, когда миллионы людей превращены – «на время» – в заключенных – своего рода рабство» [Вернадский В.И. Дневники. 1935–1941. Кн. 2, 2006, с. 258]. Вернадский видел и другие серьезные негативы реальной практики социалистического строительства в стране. Он отмечал некомпетентный подбор кадров в науке и в целом по стране: «Подбор людей (и молодежи) в партии ниже среднего уровня – и морально, и умственно, и по силе воли. Процесс заставляет смотреть с тревогой в будущее, больше, чем мне это раньше казалось надо было» [Вернадский В.И. Дневники. 1935–1941. Кн. 2, 2006, с. 256]. А ведь в начале XX века Вернадский давал совершенно иную оценку социализму. Он считал, что «социализм явился прямым и необходимым результатом роста научного мировоззрения; он представляет из себя, может быть, самую глубокую и могучую форму влияния научной мысли на ход общественной жизни, какая только наблюдалась до сих пор в истории человечества» [Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста, 1988, с. 409].

И все же Вернадский не был сторонником охаивания всей советской действительности. Не из-за боязни быть репрессированным: в ежедневно заполняемых мыслями и произошедшими событиями страниц дневников он открыто выражал свои взгляды на волновавшие его проблемы. Причина в ином. Вернадский осознавал необходимость социальных преобразований и, сравнивая дооктябрьскую и послеоктябрьскую Россию, не мог не замечать тех, хотя и немногих, как ему казалось, позитивных изменений, которые постепенно происходили в стране, особенно в области науки. В конце жизни, в 1941 году, он констатировал: «Сейчас исторически ясно, что, несмотря на многие грехи и ненужные – их разлагающие – жестокости, в среднем они [большевики] вывели Россию на новый путь» [Вернадский В.И. Начало и вечность жизни, 1989, с. 601]. А годом раньше, в письме к Б.Л. Личкову, он высказал такое предположение: «Я мало знаю Маркса, но думаю, что ноосфера всецело будет созвучна его основным выводам» [Переписка В.И. Вернадского с Б.Л. Личковым, 1980, с. 40].

«Делом всей своей жизни» Вернадский считал разработку теории «живого вещества» – пожалуй, больше всего усилий и времени исследователь затратил именно на эту теорию. Об этом свидетельствуют многочисленные записи в дневниках ученого. Работа над новой теорией была постоянной, напряженной и мучительной. Казалось бы, уже виден научный результат, конечная цель, но исследователя, в который

раз, вновь и вновь одолевали сомнения, и работа над проблемой продолжалась. И так на протяжении многих десятилетий – до самой кончины ученого.

Приведем лишь отдельные дневниковые записи, свидетельствующие о том, сколь масштабен, сложен и важен был задуманный исследователем проект. Запись в дневнике от 2/15 марта 1918 года гласит: «Работал над жив[ым] вещ[еством]. По мере углубления в вопрос являются все новые и новые задачи, новые трудности и сомнения. Иногда мне кажется, что обхват и углубление темы не по силам» [Вернадский В.И. Дневники. 1917–1921, 1994, с. 58]. Через неполных две недели, 18/31 марта 1918 года, в дневнике примерно такая же запись: «Работал над жив[ым] вещ[еством]. Подкладку к последней – XII главе. Вернее весь остов книги кончен. Но это только черновой набросок, который потребует огромного труда. Я знаю, что я даю здесь много новых концепций и нового понимания природы – но сумею ли сделать это понятным современникам. И ужасно ярко чувствую недостаточность собственного знания даже в области, уже доступной человечеству» [Вернадский В.И. Дневники. 1917–1921, 1994, с. 66]. Через несколько месяцев напряженного труда над проблемой вновь уже ставшая привычной запись: «Вчера работал над жив[ым] вещ[еством]. – Продвигается медленно и как-то все больше и больше расширяется и сама тема, и появляются все новые вопросы. Как-то иногда берет некоторое смущение – не даю ли я материал, по существу, известный и который должен показаться специалистам слабо обработанным» [Вернадский В.И. Дневники. 1917–1921, 1994, с. 117].

Естественно, возникает вопрос: «Почему столь важной для Вернадского оказалась теория живого вещества»? Для обеспечения личного физического бессмертия эта теория не имела какого-либо значения, т. к. Вернадский не боялся смерти и относился к ней совершенно спокойно. «Смерть, – писал он, – не представляется мне сколько-нибудь страшной, и я не ищу ее разгадки. Все решения вопроса о ее сущности – религиозные или философские, признающие загробное существование, или его отрицающие, представляются мне детским лепетом, далеким бесконечно от реального» [Вернадский В.И. Дневники. 1917–1921, 1994, с. 206].

Всяких почестей и личной славы Вернадский не признавал, никогда к ним не стремился и ради них, так же, как и ради наслаждения, никогда не работал. В научной работе он «наслаждения» не испытывал. «Даже научные достижения очень крупные, мне кажется, которые

выпали мне на долю, не дают мне испытывать то, что испытывают, как мне кажется, другие», – отмечал он [Вернадский В.И. Дневники. 1917–1921, 1994, с. 206].

Так ради чего все-таки Вернадский столь самоотверженно и столь упорно работал? С какой целью он отдал всего себя, свою жизнь науке? На этот вопрос, поставленный, кстати, самому себе в конце жизни, Вернадский ответил таким образом. «Мне, – писал он, – хочется знать, но не радоваться или наслаждаться достижениями знания...» [Вернадский В.И. Дневники. 1917–1921, 1994, с. 206]. В этом признании, скорее всего, содержится лишь часть ответа на поставленный вопрос, не более. Безусловно, потребность знать сущность того или иного явления – основа мотивации деятельности ученого. Вернадский, как ученый, несомненно, хотел знать не только явления природы, но и явления жизни. И не только тайну «живого вещества», но и тайну социального бытия, о чем говорилось выше. Несмотря на отдельные высказывания, напоминающие порой размышления стоиков, Вернадский никогда не был стоиком по своей сущности и тем более не был беспристрастным созерцателем окружающего мира. Иначе совершенно необъяснимой оказалась бы его активная практическая деятельность по переустройству этого не совсем разумного, как ему представлялось, мира. Вернадский – не только ученый, не только организатор науки. Он, наряду с этим, еще и активный участник политической жизни – во всяком случае, как один из лидеров партии конституционных демократов. Думается, исходя из этого, надо оценивать работу ученого и над «живым веществом». Выдвинем такую гипотезу.

Вернадский постоянно ощущал неразумность существующего мира – как дореволюционного, так и послереволюционного. Он желал устранить эту наличную «неразумность», сделать мир разумным, т. е. гуманным. Каким путем? В могущество сверхъестественных сил он, как ученый, не верил. В эффективность деятельности политиков – тоже. Он давно разочаровался в искренности, честности и интеллектуальной способности многих политиков. Философия, которую он уважал, но явно недооценивал ее роль в общественной жизни, тоже не способна была решить существующие проблемы, т. е. устранить социальное зло. И только наука могла прийти на помощь человеку. «Настоящее содержание науки – научное фактическое описание картины природы. Только она достигает общеобязательности» [Вернадский В.И. Дневники. 1917–1921, 1994, с. 203], – к такому окончательному выводу приходит ученый. Неудивительно поэтому, что только на

Разум сделана ставка исследователем. Причем, не на индивидуальный, а на коллективный земной Разум.

Согласно концепции Вернадского, Космос наполнен жизнью, т. е. живым веществом в его самых разнообразных видах. Границы живого вещества, а, следовательно, и разумного вещества, подвижны. Чтобы преодолеть на Земле зло, необходимо расширить сферу разума. Именно отсюда проистекает идея ноосферы. Но решить проблему построения ноосферного мира не представляется возможным без решения проблемы живого вещества, являющегося носителем разума. Именно поэтому столь много усилий было направлено ученым на разгадку тайны живого вещества. Решая эту архисложную задачу, Вернадский считал, что он делает «нужное дело». К сожалению, данный проект оказался не только сверхмасштабным, но и практически не реализуемым по разным причинам.

В ту историческую эпоху ученые были лишь на начальной ступени исследования жизни как таковой (имеется в виду уровень генетики как научной дисциплины). Вернадскому, конечно же, были известны многие разработки ученых, но их было явно недостаточно для решения проблемы живого вещества. Кроме того, космические исследования тоже не достигли современного уровня. Словом, тот уровень научных знаний, а также уровень экспериментальной базы научных исследований не позволяли ученому раскрыть механизм образования ноосферы, как и механизм образования жизни. Что оставалось в этой связи делать исследователю? Оставалось одно: выйти за рамки естественнонаучного познания и обратиться к философско-теоретической рефлексии. Ноосферная модель мира, представленная Вернадским, – это, как нам представляется, не естественнонаучная картина мироздания, а лишь философско-теоретическая картина, некая идеальная конструкция, охватывающая различные общественные сферы, начиная от экономики и заканчивая проблемами образования. Она не подкреплена естественнонаучными фактами, и, следовательно, с мировоззренческой позиции самого Вернадского, не реализуема, поскольку «основное различие между основами научной работы и построениями философии заключается в том, что построения последней покоятся на базисе, неизбежно отличающемся от реальности» [Вернадский В.И. Дневники. 1917–1921, 1994, с. 203].

Этим суждением мы несколько не хотим понизить масштабность фигуры Вернадского как мыслителя, или же преуменьшить его вклад в мировую гуманитарную науку, в том числе в философию. Наоборот,

считаем, что своим учением о ноосфере Вернадский сделал важный вклад в осмысление земной цивилизации, дал оперативный простор для целого поколения исследователей, принадлежащих к направлению «русского космизма».

**Выводы.** Теоретическое наследие выдающегося русского мыслителя XX века Владимира Ивановича Вернадского поражает своей масштабностью и разноплановостью. Ученый не ограничился сугубо естественнонаучной проблематикой, на протяжении всей жизни его взор был постоянно прикован к общественной сфере и к человеку – главному субъекту исторического процесса. Среди различных идей и наработок социально-гуманитарного профиля почетное место заняли органично взаимосвязанные теория живого вещества и проект ноосферы. Разрабатывая теорию живого вещества, Вернадский, безусловно, выступал как представитель естествознания, работая же над проектом ноосферы, он выступал уже в качестве философа, возможно, даже этого не осознавая, или же осознавая, но постоянно сдерживая свои философские (метафизические) устремления. Во всяком случае, учение Вернадского о ноосфере осталось незавершенным и не подтвержденным экспериментально, к чему всегда стремился исследователь. Тем не менее, это учение дало мощный толчок теоретическому мышлению и даже в наши дни по-прежнему служит делу активного поиска различных гуманных социальных проектов. Таким образом, индивидуальный разум Вернадского не только воспроизвел свою историческую эпоху во всем ее многообразии и противоречивости, но и опередил ее на многие десятилетия, создав огромный интеллектуальный задел и оперативный простор для мысли будущих поколений.

Вернадский по своей природе – человек будущего. Даже в глубокой старости он ничуть не походил на старика, думал не о прошлом, а о предстоящем гуманном будущем, о чем свидетельствуют подготовленные им в конце жизни документы, касающиеся перспектив развития науки и цивилизации. Ему импонировали идеи равенства и коллективного труда, которые, по замыслу теоретиков социализма, должны были восторжествовать в новой России. Социальная практика оказалась иной. Вернадский это осознавал. И все-таки, несмотря на все коллизии той исторической эпохи, он верил в великую науку, верил в построение идеального, основанного на Разуме, общества, которое он называл ноосферой.

## Литература:

Вернадский В.И. Дневники. 1926–1934. Москва: Наука, 2001, 456 с.

Вернадский В.И. Дневники. 1917–1921. Октябрь 1917–январь 1920. Киев: Наук. думка, 1994, 271 с.

Вернадский В.И. Дневники. 1935–1941: в 2 кн. / сост. В.П. Волков. Москва: Наука, 2006. Кн. 1: 1935–1938, 444 с.

Вернадский В.И. Дневники. 1935–1941: в 2 кн. / сост. В.П. Волков. Москва: Наука, 2006. Кн. 2: 1939–1941, 295 с.

Вернадский В.И. Начало и вечность жизни. Москва: Сов. Россия, 1989, 704 с.

Вернадский В.И. Несколько слов о ноосфере // В.И. Вернадский. Грезы о Земле и небе: Антология рус. космизма. СПб. : Худож. лит., 1995, 104–115 сс.

Вернадский В.И. О науке: в 2 т. СПб. : Изд-во РХГИ, 2002. Т. 2, 600 с.

Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста. Москва: Наука, 1988, 520 с.

Вернадский В.И. Публицистические статьи. Москва: Наука, 1995, 313 с.

Переписка В.И. Вернадского с Б.Л. Личковым. 1940–1944. Москва: Наука, 1980, 224 с.

Страницы автобиографии В.И. Вернадского. Москва: Наука, 1981, 349 с.

## References:

Vernadskiy V.I. Dnevnik. 1926–1934. Moskva : Nauka, 2001, 456 s. [Vernadsky V.I. Diaries. 1926–1934. Moscow: Nauka, 2001, 456 p.].

Vernadskiy V.I. Dnevnik. 1917–1921. Oktyabr' 1917–yanvar' 1920. Kiyev : Nauk. dumka, 1994, 271 s. [Vernadsky V.I. Diaries. 1917–1921. October 1917–January 1920. Kyiv: Nauk. Dumka, 1994, 271 p.].

Vernadskiy V.I. Dnevnik. 1935–1941: v 2 kn. / sost. V.P. Volkov. Moskva : Nauka, 2006. Kn. 1: 1935–1938, 444 s. [Vernadsky V.I. Diaries. 1935–1941: in 2 books / compiled by V.P. Volkov. Moscow : Nauka, 2006. Book 1: 1935–1938, 444 p.].

Vernadskiy V.I. Dnevnik. 1935–1941: v 2 kn. / sost. V.P. Volkov. Moskva : Nauka, 2006. Kn. 2: 1939–1941, 295 s. [Vernadsky V.I. Diaries. 1935–1941: in 2 books / compiled by V.P. Volkov. Moscow: Nauka, 2006. Book 2: 1939–1941, 295 p.].

Vernadskiy V.I. Nachalo i vechnost' zhizni. Moskva : Sov. Rossiya,

1989, 704 s. [Vernadsky V.I. The Beginning and Eternity of Life. Moscow : Sov. Rossiya, 1989, 704 p.].

Vernadskiy V.I. Neskol'ko slov o noosfere // V.I. Vernadskiy. Grozy o Zemle i nebe: Antologiya rus. kosmizma. SPb. : Khudozh. lit., 1995, 104–115 ss. [Vernadsky V.I. A Few Words about the Noosphere // V.I. Vernadsky. Dreams of Earth and Sky: Anthology of Russian Cosmism. St. Petersburg : Art Literature, 1995, 104–115 pp.].

Vernadskiy V.I. O nauke: v 2 t. SPb.: Izd-vo RKHGI, 2002. T. 2, 600 s. [Vernadsky V.I. About science: in 2 volumes. St. Petersburg : Publishing house of the Russian Chemical Institute, 2002. Vol. 2, 600 p.].

Vernadskiy V.I. Filosofskiye mysli naturalista. Moskva : Nauka, 1988, 520 s. [Vernadsky V.I. Philosophical Thoughts of a Naturalist. Moscow : Nauka, 1988, 520 p.].

Vernadskiy V.I. Publitsisticheskiye stat'i. Moskv : Nauka, 1995, 313 s. [Vernadsky V.I. Publicistic articles. Moscow : Nauka, 1995, 313 p.].

Perepiska V.I. Vernadskogo s B.L. Lichkovym. 1940–1944. Moskva : Nauka, 1980, 224 s. [Correspondence of V.I. Vernadsky with B.L. Lichkov. 1940–1944. Moscow : Nauka, 1980, 224 p.].

Stranitsy avtobiografii V.I. Vernadskogo. Moskva : Nauka, 1981, 349 s. [Pages from the autobiography of V.I. Vernadsky. Moscow : Nauka, 1981, 349 p.].

**UOT - 1 008 316.32**

**Niginaxon Arslanovna Şermuxammedova**

Fəlsəfə elmləri doktoru, professor

Mirzə Uluqbəy adına Özbəkistan Milli Universiteti

Daşkənd şəhəri, Almazar rayonu, Çustiy məhəlləsi, ev 14, mənzil 1

Tel: +99890 358 62 70

E-mail: n.shermuhammedova@nuu.uz

ORCID:<https://orcid.org/0000-01-6887-2479>

## **ŞƏRQ VƏ QƏRB SİVİLİZASIYALARININ DİALOQUNUN FƏLSƏFİ ƏSASLARI**

### **Xülasə**

Qloballaşmanın gücləndiyi şəraitdə Şərq və Qərb sivilizasiyalarının qarşılıqlı əlaqəsi problemi xüsusi fəlsəfi əhəmiyyət kəsb edir. Müasir dünya

yalnız mədəniyyətlərin yaxınlaşması ilə deyil, həm də ziddiyyətlərin kəskinləşməsi ilə xarakterizə olunur ki, bu da onların dialoqunun dərin nəzəri təhlilini zəruri edir. Bu tədqiqatda sivilizasiyalararası dialoqun fəlsəfi əsasları araşdırılır, onların fərqləri və ümumi xüsusiyyətləri müəyyən edilir və sintez perspektivləri təhlil olunur.

*Tədqiqatın məqsədi* Şərq və Qərb sivilizasiyalarının qarşılıqlı təsirinin mahiyyət əsaslarını müəyyən etmək, onların tipoloji fərqlərini və oxşarlıqlarını aşkar etmək və qloballaşma şəraitində onların sintez imkanlarını əsaslandırmaqdır.

*Problemin işlənmə dərəcəsi* həm klassik, həm də müasir mütəfəkkirlərin əsərləri ilə bağlıdır. Xüsusilə, harmoniya və əxlaqi nizam ideyaları Konfutsi və Lao-tsi təlimlərində əks olunur, Qərbin rəasionalist ənənəsi isə Platon və René Dekart fəlsəfəsində təqdim olunur. Sivilizasiyalar dialoqunun müasir şərhləri həmçinin Samuel Hantinqton tərəfindən irəli sürülmüş sivilizasiyaların toqquşması konsepsiyasının tənqidi ilə əlaqəlidir.

*Tədqiqatın metodoloji* əsasını müqayisəli fəlsəfi təhlil, sivilizasiya yanaşması, eləcə də dialektika, tarixilik və sistemli təhlil metodları təşkil edir ki, bu da sivilizasiyaları dinamik və qarşılıqlı əlaqəli strukturlar kimi nəzərdən keçirməyə imkan verir.

*Elmi yenilik* sivilizasiyalar dialoqunun münaqişə deyil, sintetik qarşılıqlı təsirin əsası kimi kompleks şəkildə əsaslandırılmasında, həmçinin Şərqin mənəvi dəyərləri ilə Qərbin rəasional nailiyyətlərinin inteqrasiyasının zəruriliyinin göstərilməsindədir.

**Nəticə olaraq** qeyd olunur ki, müasir dünya sivilizasiyasının inkişaf perspektivləri ənənə və innovasiya, mənəviyyat və rəasionallıq arasında tarazlığa əsaslanan sintetik modelin formalaşması ilə bağlıdır.

**Açar sözlər:** Şərq və Qərb sivilizasiyaları, qloballaşma, sivilizasiyalar dialoqu, fəlsəfi təhlil, mədəni sintez, dəyərlər, sivilizasiya inkişafı.

**UDC - 1 008 316.32**

**Niginakhon Shermukhamedova**

Doctor of Philosophical Sciences, Professor

National University of Uzbekistan named after Mirzo Ulugbek

Tashkent, Almazar district, Chustiy mahalla, house 14, apt. 1

Tel: +99890 358 62 70

E-mail: [n.shermuhammedova@nuu.uz](mailto:n.shermuhammedova@nuu.uz)

ORCID:<https://orcid.org/0000-01-6887-2479>

## PHILOSOPHICAL FOUNDATIONS OF THE DIALOGUE OF EASTERN AND WESTERN CIVILIZATIONS

### Abstract

*The relevance of the research topic* is determined by the increasing significance of the interaction between Eastern and Western civilizations in the context of globalization. The modern world is characterized not only by the convergence of cultures but also by the intensification of contradictions, which necessitates a deep theoretical understanding of their dialogue. This study examines the philosophical foundations of the dialogue of civilizations, identifies their differences and common characteristics, and analyzes the prospects for their synthesis.

The aim of the research is to identify the essential foundations of the interaction between Eastern and Western civilizations, determine their typological differences and similarities, and substantiate the possibility of their synthetic development in the context of globalization.

*The degree of development of the problem* is associated with the works of both classical and modern thinkers. In particular, the ideas of harmony and moral order are reflected in the teachings of Confucius and Laozi, while the rationalist tradition of the West is represented in the philosophy of Plato and René Descartes. Modern interpretations of the dialogue of civilizations are also linked to the critique of the concept of the clash of civilizations proposed by Samuel Huntington.

*The methodological basis* of the research includes comparative philosophical analysis, the civilizational approach, as well as the methods of dialectics, historicism, and systems analysis, which allow civilizations to be considered as dynamic and interconnected structures.

*The scientific novelty of the work* lies in the comprehensive understanding of the dialogue of civilizations as a basis for their not conflictual but synthetic interaction, as well as in substantiating the need to integrate the spiritual values of the East with the rational achievements of the West.

**Conclusions.** The study concludes that the prospects for the development of modern world civilization are associated with the formation of a synthetic model based on the balance between tradition and innovation, spirituality and rationality.

**Keywords:** Eastern and Western civilizations, globalization, dialogue of civilizations, philosophical analysis, cultural synthesis, values, civilizational development

**Нигинахон Арслановна Шермухамедова**

доктор философских наук, профессор

Национальный университет Узбекистана

имени Мирзо Улутбека

Ташкент, Алмазарский район махалла Чустий дом 14.кв 1

Тел: +99890 358 62 70

E-mail: [n.shermuhammedova@nuu.uz](mailto:n.shermuhammedova@nuu.uz)

ORCID:<https://orcid.org/0000-01-6887-2479>

## **ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ ДИАЛОГА ЦИВИЛИЗАЦИЙ ВОСТОКА И ЗАПАДА**

### **Резюме**

*Актуальность темы исследования.* В условиях усиливающейся глобализации проблема взаимодействия цивилизаций Востока и Запада приобретает особую философскую значимость. Современный мир характеризуется не только сближением культур, но и обострением противоречий, что актуализирует необходимость осмысления их диалога на глубинном теоретическом уровне. В данной работе рассматриваются философские основания диалога цивилизаций, выявляются их различия и общие характеристики, а также анализируются перспективы их синтеза.

*Цель исследования* заключается в выявлении сущностных оснований взаимодействия восточной и западной цивилизаций, определении их типологических различий и сходств, а также обосновании возможности их синтетического развития в условиях глобализации.

*Степень разработанности проблемы* связана с трудами как классических, так и современных мыслителей. В частности, идеи гармонии и морального порядка раскрываются в учениях Конфуция и Лао-цзы, тогда как рационалистическая традиция Запада представлена в философии Платона и Рене Декарта. Современные интерпретации проблемы диалога цивилизаций также связаны с критикой концепции конфликта цивилизаций, предложенной Самюэлем Хантингтоном.

*Методологическую основу исследования* составляют сравнительно-философский анализ, цивилизационный подход, а также методы диалектики, историзма и системного анализа, позволяющие рассмотреть цивилизации как динамичные и взаимосвязанные структуры.

*Научная новизна работы* заключается в комплексном осмыслении диалога цивилизаций как основы их не конфликтного, а синтетического взаимодействия, а также в обосновании необходимости интеграции духовных ценностей Востока и рациональных достижений Запада.

**Выводы.** В результате исследования сделан вывод о том, что перспективы развития современной мировой цивилизации связаны с формированием синтетической модели, основанной на балансе традиции и инновации, духовности и рациональности.

**Ключевые слова:** цивилизации Востока и Запада, глобализация, диалог цивилизаций, философский анализ, синтез культур, ценности, цивилизационное развитие.

## **Введение**

Современный этап развития человечества характеризуется радикальной трансформацией всех сфер общественной жизни, обусловленной процессами глобализации, цифровизации и усиления межкультурных взаимодействий. В этих условиях особую актуальность приобретает проблема диалога цивилизаций Востока и Запада, которая выходит за рамки культурологических и политологических исследований и требует глубокого философского осмысления. Глобализация как объективный исторический процесс не только способствует интеграции экономических, информационных и культурных пространств, но и обостряет фундаментальные различия в мировоззренческих установках, ценностных системах и типах социального развития. Возникает парадоксальная ситуация, при которой одновременно усиливаются процессы унификации и дифференциации цивилизаций. Ибо, в истории цивилизации с одной стороны, распространяются универсальные модели рациональности, научного знания и технологического развития, исторически сформировавшиеся в западной традиции, с другой стороны, усиливается интерес к духовным и традиционным формам мировосприятия, характерным для восточных цивилизаций, где доминируют принципы гармонии, целостности и морального самосовершенствования [Тойнби А. Дж. Постигание истории, 2011].

В этой связи особую значимость приобретает вопрос о философских основаниях диалога цивилизаций, поскольку именно философия позволяет выявить глубинные онтологические, гносеологические и аксиологические различия между Востоком и Западом. Необходимо отметить, что восточная философская традиция, представленная

учениями Конфуция и Лао-Цзы, формирует модель миропонимания, основанную на принципах гармонии, целостности и морального самосовершенствования. В противоположность этому западная философская традиция, развиваемая в трудах Платона, Рене Декарта и многих других, утверждает приоритет рационального мышления, индивидуальной автономии и активного преобразования действительности. Данные различия не являются поверхностными, а имеют глубинный цивилизационный характер, определяя особенности политических систем, экономических моделей и культурных практик. В то же время их абсолютизация приводит к формированию конфликтных интерпретаций, наиболее ярко выраженных в концепции «столкновения цивилизаций», разработанной Самюэлем Хантингтоном. Однако данная концепция, несмотря на свою эвристическую значимость, не учитывает потенциал взаимодополняемости цивилизаций и возможности их конструктивного взаимодействия. Современные философские и социально-гуманитарные исследования всё чаще обращаются к идее диалога цивилизаций как альтернативе конфронтационной парадигме. В работах А. Тойнби, П. Сорокина, Ю. Хабермаса и других исследователей обосновывается необходимость перехода от модели доминирования к модели сотрудничества и взаимного обогащения культур. Особое внимание уделяется поиску универсальных ценностных оснований, способных объединить различные цивилизационные традиции без утраты их уникальности [Тойнби А. Дж. Постижение истории, 2011].

Вместе с тем следует отметить, что проблема синтеза цивилизаций остаётся недостаточно разработанной. Существующие исследования преимущественно сосредоточены либо на выявлении различий между Востоком и Западом, либо на описании процессов глобализации, в то время как комплексный философский анализ возможностей их синтетического взаимодействия требует дальнейшего развития. Следовательно постановка проблемы настоящего исследования заключается в необходимости выявления философских оснований диалога цивилизаций Востока и Запада, анализа их различий и общих характеристик, а также обоснования перспектив их синтеза в условиях глобализации как основы формирования устойчивой и гармоничной модели мирового развития. Необходимо отметить, что проблема диалога цивилизаций Востока и Запада имеет длительную интеллектуальную историю, охватывающую как классическую философию, так и современные междисциплинарные исследования. В рамках античной и

древневосточной традиции уже были заложены основы различного понимания мира, человека и общества, что впоследствии стало теоретической базой для формирования двух цивилизационных парадигм. В восточной философской мысли ключевое значение имеют учения Конфуция Лао-Цзы и Заратуштры, в которых центральное место занимает идеи гармонии, нравственного порядка и следования естественному пути Дао, в которой гармония мысли слова и дела является главным критерием социума. Эти подходы были направлены на формирование модели общества, основанной на моральной регуляции и внутреннем самосовершенствовании личности. В дальнейшем данные идеи получили развитие в неоконфуцианстве и восточных религиозно-философских системах, где усиливался акцент на единстве человека и космоса.

Западная философская традиция формируется в рамках античной Греции и получает дальнейшее развитие в европейской рационалистической философии. Например, в трудах Платона формируется концепция идеального мира и рационального познания истины, а в философии Рене Декарта утверждается принцип методологического сомнения и рационального основания достоверного знания и эти идеи стали фундаментом западной научной рациональности, индивидуализма и технологического прогресса.

В Новое и Новейшее время проблема цивилизационного развития становится предметом системного анализа в работах А. Тойнби и О. Шпенглера, где цивилизации рассматриваются как исторически замкнутые и циклически развивающиеся системы [Тойнби А. Дж. Постижение истории, 2011]. В рамках этих подходов впервые предпринимается попытка сопоставления различных культурно-исторических типов. Также особое место в современной научной дискуссии занимает теория цивилизационного конфликта Самюэля Хантингтона, согласно которой основные противоречия XXI века будут развиваться не между идеологиями, а между цивилизациями. Данная концепция вызвала широкую научную полемику и критику со стороны представителей гуманитарных наук, которые подчеркивают необходимость перехода от модели конфликта к модели диалога.

В современной философии и социальной теории все большее внимание уделяется концепции диалога культур и цивилизаций. Например, в работах Ю. Хабермаса, П. Сорокина и других исследователей обосновывается идея коммуникативной рациональности и взаимного признания культурных различий как основы устойчивого глобального

развития [Семенова Н. К. Преподавание современной философии, 2019]. Однако, несмотря на значительное количество исследований, посвящённых как сравнительному анализу Востока и Запада, так и вопросам глобализации, сохраняется дефицит комплексных работ, в которых цивилизационный диалог рассматривался бы не только как столкновение или параллельное существование культур, но как процесс их потенциального синтеза. Особенно недостаточно разработан философский уровень анализа, раскрывающий механизмы интеграции духовных и рациональных оснований различных цивилизационных систем. Существующая историография показывает, что проблема диалога цивилизаций находится в стадии активного научного обсуждения, однако требует дальнейшего углубленного философского анализа, направленного на выявление условий и перспектив их синтетического взаимодействия в контексте глобализации.

### **Основная часть**

Проблема цивилизационного анализа в философии истории возникает как попытка преодоления узко линейных и формационных схем объяснения исторического процесса. Цивилизация в данном контексте понимается не только как уровень социально-экономического развития, но как целостная культурно-историческая система, включающая мировоззрение, ценности, нормы поведения, тип рациональности и способы самоидентификации общества. Такой подход позволяет рассматривать историю как множественность равноправных цивилизационных миров, каждый из которых обладает собственной внутренней логикой развития.

В классической западной традиции цивилизационный подход формируется в трудах О. Шпенглера, который рассматривал цивилизации как замкнутые культурные организмы, проходящие стадии рождения, расцвета и упадка [Шпенглер О. Закат Европы, 1918]. В дальнейшем А. Тойнби развивает идею «вызова и ответа», подчеркивая, что развитие цивилизаций определяется их способностью адекватно реагировать на исторические вызовы [Тойнби А. Постижение истории, 2001]. В современной теории цивилизаций С. Хантингтон акцентирует внимание на культурно-религиозных основаниях цивилизационных различий и потенциальных конфликтах между ними [Хантингтон С. Столкновение цивилизаций, 1996].

В восточной философской традиции цивилизационное мышление проявляется через представления о целостности мира, гармонии

человека и природы, а также циклическом характере исторического времени. Здесь цивилизация не противопоставляется природе, а рассматривается как продолжение космического порядка, что особенно характерно для конфуцианства, даосизма и исламской философии классического периода. Современный философский анализ цивилизационного подхода подчеркивает его методологическую значимость для понимания глобальных процессов, так как он позволяет учитывать культурное многообразие и избегать редукции истории к единой универсальной модели развития. Следовательно, цивилизационный подход выступает как альтернатива универалистским и европоцентристским интерпретациям истории, открывая пространство для диалога различных культурных миров.

Необходимо отметить, что онтологические основания восточной цивилизации формируются в рамках представления о мире как целостной, неделимой и взаимосвязанной реальности, в которой человек не противопоставляется бытию, а включён в его космический порядок. В отличие от дуалистических моделей западной философии, восточная традиция исходит из принципа единства бытия, где природа, общество и человек рассматриваются как проявления единой универсальной основы. Такое понимание мира характерно для даосской концепции Дао, индуистского учения о Брахмане, а также для классической исламской философии, где бытие мыслится как проявление божественного порядка. В восточной онтологии важное место занимает идея гармонии и равновесия противоположностей, что наиболее ярко выражено в китайской категории инь и ян. Здесь противоположности не исключают, а взаимно дополняют друг друга, образуя динамическое единство мира. Временная структура бытия также отличается от западной линейной модели, ибо для восточного мышления характерно восприятие времени как циклического процесса, в котором события повторяются на новом уровне развития, сохраняя внутреннюю связь с прошлым. Особое значение имеет принцип недеяния (у-вэй) в даосизме, который отражает идею согласованности человеческой деятельности с естественным ходом вещей. Бытие понимается не как объект преобразования, а как процесс, требующий созерцательного и гармоничного участия человека. В данном контексте человек выступает не господином природы, а её органической частью.

Современные исследователи восточной философии подчёркивают, что подобная онтологическая модель способствует формированию экологического сознания и устойчивого типа мышления,

ориентированного на сохранение целостности мира [Фролова Е. А. История восточной философии, 2002], [Асмус В. Ф. Античная философия, 2001], [Ибн Сина. Книга исцеления. Ташкент: Фан, 1981]. Следовательно онтологические основания Восточной цивилизации представляют собой систему идей, основанных на целостности бытия, гармонии противоположностей и включённости человека в космический порядок, что формирует особый тип мировосприятия, отличающийся от западной рационалистической традиции.

Однако, онтологические основания западной цивилизации формируются в контексте античной греко-римской традиции и последующего развития европейской философии, где центральное место занимает идея рационально упорядоченного бытия. В отличие от восточной модели целостности, западная онтология основывается на принципе разделения субъекта и объекта, что становится фундаментом научного мышления и классической рациональности. Мир в данной традиции рассматривается как структура, поддающаяся анализу, измерению и преобразованию посредством человеческого разума. Важнейшей характеристикой западного онтологического подхода является линейное понимание времени. История интерпретируется как поступательный процесс, направленный от прошлого к будущему, что формирует идею прогресса как основного механизма развития цивилизации. Такая установка становится особенно выраженной в эпоху Нового времени, когда формируется научная картина мира, основанная на эксперименте, математизации и рациональном объяснении природных и социальных процессов. Античная философия закладывает основы данной модели через учения Платона и Аристотеля, где бытие рассматривается как упорядоченное и иерархически структурированное. В дальнейшем христианская философия усиливает идею телеологичности истории, связывая её с божественным замыслом. В Новое время рационализм Декарта утверждает приоритет мыслящего субъекта, способного познавать и преобразовывать мир через ясные и отчётливые идеи. Современная западная онтология также включает критические переосмысления классической рациональности, особенно в рамках феноменологии, экзистенциализма и постмодернизма, где ставится под сомнение абсолютность рационального контроля над бытием. Однако даже в этих направлениях сохраняется установка на активное отношение человека к миру и его преобразование. Исследователи отмечают, что западная онтологическая модель стала основой научно-технического прогресса, но одновременно привела к

проблемам отчуждения человека от природы и кризису традиционных ценностей [Декарт Р. Рассуждение о методе, 1994], [Гегель Г. Феноменология духа, 2000], [Хайдеггер М. Бытие и время, 1997]. Онтологические основания Западной цивилизации характеризуются рационализмом, дуализмом, линейным пониманием времени и установкой на активное преобразование мира.

Гносеологические основания восточной и западной цивилизаций формируют различные модели понимания процесса познания, его целей, методов и критериев истинности. Эти различия обусловлены не только философскими традициями, но и общими мировоззренческими установками, определяющими отношение человека к миру и самому себе. В восточной философской традиции познание рассматривается как процесс внутреннего постижения истины, тесно связанный с духовным совершенствованием личности. Истина здесь не сводится к логической корректности суждений, а понимается как состояние гармонии между человеком и миром. Познание носит преимущественно интуитивно-созерцательный характер, где важную роль играют медитативные практики, моральная дисциплина и целостное восприятие реальности. В даосизме, буддизме и суфийской традиции знание рассматривается как путь внутреннего преображения, а не только как накопление информации. В западной гносеологии, начиная с античности и особенно в Новое время, формируется рационально-аналитическая модель познания. Центральное место занимает логическое мышление, эмпирическая проверка и эксперимент как основные критерии истины. Познание понимается как процесс объективного отражения реальности, в котором субъект отделён от объекта. Такая установка способствует развитию науки и технологического знания, основанного на доказательности и систематизации. Восточная модель стремится к целостному знанию, где разум, интуиция и нравственный опыт неразделимы, тогда как западная модель проводит чёткое разграничение между рациональным и иррациональным, научным и духовным. Это различие проявляется и в понимании истины, например для Востока истина многомерна и контекстуальна, а для Запада универсальна и доказуема. В этом контексте современные исследователи подчёркивают, что в условиях глобализации наблюдается тенденция к сближению этих моделей, особенно в рамках междисциплинарных исследований и неклассической науки [Кун Т. Структура научных революций, 2001], [Полани М. Личностное знание, 1985], [Нисида К. Логика места, 1990]. Следовательно, гносеологические различия Востока

и Запада отражают два различных типа рациональности созерцательно-интегративный и аналитически-дискурсивный, которые в современном мире всё чаще рассматриваются как взаимодополняющие.

Необходимо отметить аксиологические основания Востока и Запада которые отражают глубинные различия в понимании ценностей, смысла человеческой жизни и целей общественного развития. Ценности в данном процессе выступают не только как нормативные ориентиры, но и как фундаментальные структуры цивилизационного сознания, определяющие характер культуры, права, морали и социальных отношений. В восточной цивилизационной традиции ценностная система ориентирована на приоритет гармонии, коллективного начала и духовного совершенствования личности. Центральное место занимают категории долга, нравственной ответственности, уважения к традиции и стремления к внутреннему равновесию. Человек рассматривается как часть более широкой целостности семьи, общины, природы и космоса. Поэтому индивидуальные интересы подчиняются задаче сохранения социальной и космической гармонии. В конфуцианской, буддийской и исламской традициях особое значение придаётся моральному самосовершенствованию и служению высшим духовным принципам.

Западная аксиология формируется вокруг идей индивидуальной свободы, автономии личности, прав человека и рационально-правового регулирования общественных отношений. Здесь ценность личности рассматривается как высшая, а развитие общества связывается с расширением свободы выбора, правовых гарантий и возможностей самореализации. В основе лежит идея универсальности прав и равенства индивидов перед законом, что особенно ярко выражено в эпоху Просвещения и последующего развития либеральной философии.

Различие аксиологических систем проявляется также в понимании соотношения материального и духовного. Восток склонен к приоритету духовных и этических ценностей над материальными, тогда как Запад исторически более ориентирован на баланс между материальным прогрессом и индивидуальной свободой, что связано с развитием капиталистической экономики и научно-технической цивилизации. Необходимо отметить что в условиях глобализации происходит сложное взаимодействие этих систем, универсализация прав человека сочетается с возрождением культурной идентичности и традиционных ценностей [Сен А. Идея справедливости, 2010], [Тейлор Ч. Источники «Я», 1989], [Маслоу А. Мотивация и личность, 1987], и

аксиологические системы Востока и Запада представляют собой два различных, но взаимодополняющих подхода к пониманию ценностей, где один акцентирует духовно-коллективное измерение, а другой индивидуально-правовое.

Диалог цивилизаций Востока и Запада в философском измерении представляет собой не просто форму межкультурного общения, а фундаментальный способ взаимодействия различных мировоззренческих систем, основанный на признании их равноправия и уникальности. В отличие от конфронтационных моделей, где одна цивилизация претендует на универсальность своих ценностей, диалогическая парадигма исходит из идеи множественности путей исторического и культурного развития. Философское осмысление диалога восходит к концепции М. Бахтина, который рассматривал диалог как универсальный принцип бытия сознания, где истина рождается в пространстве взаимодействия различных голосов [Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества, 1979]. В цивилизационном контексте эта идея получает расширенное значение, где диалог становится механизмом согласования различных культурных кодов, ценностных систем и типов рациональности. Однако современная философия культуры рассматривает диалог цивилизаций как условие устойчивого глобального развития. Ибо, в условиях глобализации усиливается взаимозависимость стран и культур, что требует перехода от модели доминирования к модели сотрудничества и взаимного признания. При этом диалог не означает устранение различий, напротив, он предполагает их сохранение и продуктивное использование как источника развития. Особое значение приобретает проблема асимметрии в глобальном культурном пространстве, где западная цивилизационная модель исторически доминировала в научно-технической и экономической сферах. В этой связи диалог цивилизаций выступает как механизм преодоления односторонности и формирования более сбалансированного мирового порядка.

Диалог цивилизаций возможен лишь при наличии общей гуманистической основы, признающей ценность человеческой личности, культурного разнообразия и этической ответственности [Каган М. С. Философия культуры, 1996], [Хабермас Ю. Теория коммуникативного действия, 1981], [Гадамер Х.-Г. Истина и метод, 1960]. Диалог цивилизаций как философская категория представляет собой не статическое состояние, а динамический процесс взаимопонимания, в рамках которого формируется возможность интеграции различных культур-

ных и мировоззренческих традиций без их унификации.

Глобализация как современный исторический процесс характеризуется усилением взаимозависимости государств, культур и цивилизаций, что приводит одновременно к углублению взаимодействия и обострению противоречий между ними. В этих условиях цивилизационные различия перестают быть изолированными и приобретают характер постоянного контакта, в рамках которого формируются как интеграционные, так и конфликтные тенденции. Одним из ключевых факторов напряжённости выступает культурная универсализация, связанная с распространением западных моделей экономики, политики и образа жизни. Данный процесс нередко воспринимается как форма культурной гомогенизации, вызывающая сопротивление со стороны обществ, ориентированных на сохранение собственной идентичности. В результате возникает противоречие между глобальными универсалистскими тенденциями и локальными культурными традициями. С другой стороны, глобализация создаёт условия для интенсивного межкультурного взаимодействия, выражающегося в обмене знаниями, технологиями, ценностями и формами социальной организации. Это способствует формированию новых гибридных культурных моделей, в которых элементы Востока и Запада сосуществуют и взаимно трансформируются. Философский анализ показывает, что конфликты цивилизаций не являются неизбежным следствием различий, а во многом обусловлены неравномерностью развития, политическими интересами и отсутствием диалогических механизмов согласования. В этой связи особое значение приобретает развитие межкультурной коммуникации, основанной на принципах уважения, равноправия и признания культурного многообразия. Устойчивое развитие глобального общества возможно лишь при условии перехода от логики конфликта к логике диалога и сотрудничества, что требует переосмысления традиционных моделей международных отношений [Бауман З. Глобализация: последствия для человека, 2004], [Аппадурай А. Современность наизнанку, 1996], [Хантингтон С. Столкновение цивилизаций, 1996]. Действительно, глобализация одновременно усиливает как конфликтный потенциал цивилизационного взаимодействия, так и возможности их конструктивного сотрудничества, формируя сложное и противоречивое пространство мирового развития.

Перспективы синтеза цивилизационных моделей Востока и Запада в условиях глобализации определяются необходимостью поиска

новых форм мировоззренческого и культурного согласования, способных преодолеть односторонность как рационалистического, так и традиционалистского подходов. Современная философская ситуация характеризуется кризисом универсалистских проектов, что актуализирует проблему выработки интегративной модели цивилизационного развития. Синтез в данном контексте не означает механического объединения противоположных систем, а предполагает их диалогическое взаимодействие, в рамках которого сохраняется уникальность каждой традиции при одновременном формировании общих оснований взаимодействия. Восточная цивилизационная модель, ориентированная на гармонию, целостность и духовное измерение бытия, и западная модель, основанная на рациональности, научности и институциональной организации общества, могут выступать взаимодополняющими элементами единого глобального культурного пространства.

Важным направлением синтеза становится формирование новой гуманистической парадигмы, в которой технологический прогресс сочетается с этической ответственностью, а научная рациональность с ценностно-духовным измерением человеческого существования. В данном контексте особую роль играет развитие межкультурного диалога, образовательных и научных обменов, а также формирование глобальной этики ответственности. Философские концепции постнеклассической рациональности и диалогической философии подчеркивают, что будущее цивилизационного развития связано не с доминированием одной модели, а с их коэволюцией и взаимным обогащением [Виндельбанд В. История новой философии, 1998], [Морен Э. Метод, 2005], [Хабермас Ю. Между фактами и нормами, 1992]. Перспективы синтеза цивилизаций Востока и Запада связаны с формированием многомерной культурной модели, основанной на принципах диалога, плюрализма и взаимного признания, что открывает возможности для устойчивого и сбалансированного развития глобального общества.

### **Заключение**

Проведённое исследование позволяет утверждать, что диалог цивилизаций Востока и Запада представляет собой не временное явление, а устойчивую закономерность развития глобального мира, в основе которой лежит необходимость согласования различных типов мировоззрения, рациональности и ценностных систем. В современных условиях усиливающейся глобализации цивилизационные различия становятся не фактором изоляции, а пространством интенсивного взаимодействия, взаимного влияния и трансформации.

Анализ показал, что Восток и Запад формируют два различных, но внутренне логичных способа осмысления реальности. Один из них ориентирован на целостность, гармонию, духовное измерение бытия и включённость человека в природно-космический порядок, другой на рациональное объяснение мира, научное познание и активное преобразование действительности. Эти различия проявляются в понимании истины, природы знания, роли личности и структуры ценностей, однако не исключают возможности взаимного дополнения.

Необходимо отметить, что в условиях глобализации усиливается тенденция к сближению цивилизационных моделей, что выражается в формировании гибридных культурных форм, расширении межкультурной коммуникации и росте значимости диалогических практик. Вместе с тем сохраняются и противоречия, связанные с неравномерностью развития, культурной асимметрией и попытками универсализации отдельных цивилизационных стандартов. Исследование подтверждает, что диалог цивилизаций является ключевым условием устойчивого мирового развития, поскольку он позволяет преодолевать конфронтационные модели взаимодействия и формировать пространство взаимного признания и сотрудничества. Перспективы развития глобальной цивилизации связаны не с доминированием одной культурной модели, а с поиском интегративных форм, сочетающих рациональные достижения науки и техники с духовно-нравственными основаниями человеческого существования.

Таким образом, наиболее продуктивной стратегией мирового развития выступает не противопоставление Востока и Запада, а их философски обоснованное взаимодействие, основанное на принципах диалога, плюрализма и взаимного уважения.

## Литература

1. Шпенглер О. Закат Европы. -Москва: Мысль, 1993. – 592 с.
2. Тойнби А. Постижение истории.- Москва: Прогресс, 1991. – 736 с.
3. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. -Москва: АСТ, 2003. – 603 с.
4. Каган М. С. Философия культуры. -Санкт-Петербург: Петрополис, 1996. – 415 с.
5. Семенов Ю. И. Теория общественного развития. -Москва: Академический проект, 2003. – 512 с.
6. Фролова Е. А. История восточной философии. -Москва:

Восточная литература, 2002. – 384 с.

7. Асмус В. Ф. Античная философия. -Москва: Высшая школа, 2001. – 448 с.

8. Ибн Сина. Книга исцеления. -Ташкент: Фан, 1981. – 560 с.

9. Декарт Р. Рассуждение о методе. -Москва: Мысль, 1994. – 456 с.

10. Гегель Г. Ф. Феноменология духа. -Москва: Наука, 2000. – 512 с.

11. Хайдеггер М. Бытие и время. -Москва: Республика, 1997. – 450 с.

12. Кун Т. Структура научных революций. -Москва: АСТ, 2001. – 320 с.

13. Полани М. Личностное знание. -Москва: Прогресс, 1985. – 344 с.

14. Нисида К. Логика места. -Токио: Университет Токио, 1990. – 280 с.

15. Сен А. Идея справедливости. -Москва: Инфра-М, 2010. – 752 с.

16. Тейлор Ч. Источники «Я». -Москва: Прогресс-Традиция, 1989. – 456 с.

17. Маслоу А. Мотивация и личность. -Санкт-Петербург: Питер, 1987. – 400 с.

18. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. -Москва: Искусство, 1979. – 445 с.

19. Каган М. С. Философия культуры. -Санкт-Петербург: Петрополис, 1996. – 415 с.

20. Хабермас Ю. Теория коммуникативного действия. -Москва: Весь Мир, 2000. – 520 с.

21. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. -Москва: Прогресс, 1988. – 704 с.

22. Бауман З. Глобализация: последствия для человека. -Москва: Весь Мир, 2004. – 188 с.

23. Аппадурай А. Современность наизнанку. -Москва: Логос, 2006. – 312 с.

24. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. -Москва: АСТ, 2003. – 603 с.

25. Виндельбанд В. История новой философии. -Москва: Республика, 1998. – 512 с.

26. Морен Э. Метод. -Москва: Прогресс-Традиция, 2005. – 560 с.

27. Хабермас Ю. Между фактами и нормами. -Москва: Весь Мир, 2002. – 540 с.

## References

1. Spengler O. The Decline of the West. -Moscow: Mysl, 1993. – 592 p.
2. Toynbee A. A Study of History. -Moscow: Progress, 1991. – 736 p.
3. Huntington S. The Clash of Civilizations. -Moscow: AST, 2003. – 603 p.
4. Kagan M. S. Philosophy of Culture. -St. Petersburg: Petropolis, 1996. – 415 p.
5. Semenov Yu. I. Theory of Social Development. -Moscow: Academic Project, 2003. – 512 p.
6. Frolova E. A. History of Eastern Philosophy. -Moscow: Vostochnaya Literatura, 2002. – 384 p.
7. Asmus V. F. Ancient Philosophy. -Moscow: Higher School, 2001. – 448 p.
8. Ibn Sina. The Book of Healing. -Tashkent: Fan, 1981. – 560 p.
9. Descartes R. Discourse on Method. -Moscow: Mysl, 1994. – 456 p.
10. Hegel G. W. F. Phenomenology of Spirit. -Moscow: Nauka, 2000. – 512 p.
11. Heidegger M. Being and Time. -Moscow: Respublika, 1997. – 450 p.
12. Kuhn T. The Structure of Scientific Revolutions. -Moscow: AST, 2001. – 320 p.
13. Polanyi M. Personal Knowledge. -Moscow: Progress, 1985. – 344 p.
14. Nishida K. Logic of Place. -Tokyo: University of Tokyo Press, 1990. – 280 p.
15. Sen A. The Idea of Justice. -Moscow: Infra-M, 2010. – 752 p.
16. Taylor C. Sources of the Self. -Moscow: Progress-Tradition, 1989. – 456 p.
17. Maslow A. Motivation and Personality. -St. Petersburg: Piter, 1987. – 400 p.
18. Bakhtin M. M. The Aesthetics of Verbal Art. -Moscow: Iskusstvo, 1979. – 445 p.
19. Habermas J. Theory of Communicative Action. -Moscow: Ves Mir, 2000. – 520 p.
20. Gadamer H.-G. Truth and Method. -Moscow: Progress, 1988. – 704 p.

21. Bauman Z. Globalization: The Human Consequences. -Moscow: Ves Mir, 2004. – 188 p.
22. Appadurai A. Modernity at Large. -Moscow: Logos, 2006. – 312 p.
23. Windelband W. History of Modern Philosophy.- Moscow: Respublika, 1998. – 512 p.
24. Morin E. Method. -Moscow: Progress-Tradition, 2005. – 560 p.
25. Habermas J. Between Facts and Norms. -Moscow: Ves Mir, 2002. – 540 p.

## UOT - 141.2

**Mustafa İsa oğlu Bilalov**

Fəlsəfə elmləri doktoru, professor

Rusiya, Dağıstan Respublikası, Mahaçqala ş-ri, Levin küçəsi 31a

Tel: 8 (928) 286-48-00,

E-mail: mibil@mail.ru

ORCID – 0000-0002-52198149

## AVRASIYAÇILIĞA MÜƏLLİF YANAŞMASININ FƏLSƏFİ REFLEKSİYASI

### **Xülasə**

#### *Məqsəd və vəzifələr*

Təqdim olunan məqalə elmi icmal xarakterli olub, fəlsəfə və humanitar aləmin “avrasiyaçılıq” termininin anlayış, nəzəri-kateqorial çərçivəsi ilə daha dərinlən tanış olması məqsədi daşıyır. Bu baxımdan müəllif, fəlsəfi refleksiya vasitəsilə, Avrasiya konsepsiyası ilə bağlı öz tətbiqi işləri və təsəvvürlərini sistemləşdirmiş, elmdə mövcud olan fikir və baxışların sistemi kimi öz müəllif mövqeyini təqdim etmişdir.

*Mövzunun işlənmə dərəcəsi* məqalənin sonundakı bibliografiyaya bax.

#### *Metodologiya:*

Məqalədə müəllifin əsas ideyaları və nəşrlərinin icmalı yolu ilə avrasiyaçılıq anlayışı və onun Rusiyanın regionları, eləcə də bir sıra postsovet ölkələrinin sivilizasiya perspektivlərində tətbiq imkanları təhlil

edilmişdir.

*Müəllif yanaşmasının orijinallığı:*

Yanaşmanın özünəməxsusluğu avrasiyaçılığın mədəni və siyasi məzmununun fəlsəfi təhlilində qneseologiya və epistemologiyanın metodoloji əsas kimi istifadəsi ilə bağlıdır.

*Yanaşmanın yeniliyi:*

Avrasiyaçılığın tədqiqinə yeni yanaşma ondan ibarətdir ki, müəllif ənənəvi nəşr formatından uzaqlaşaraq, elmi icmal janrını seçmiş və onu bir-biri ilə məntiqi şəkildə əlaqələndirilmiş suallar əsasında müəllif konsepsiyasının fəlsəfi refleksiyası kimi təqdim etmişdir.

Avrasiyaçılıq konseptual sistem kimi Qərb və Şərq sivilizasiyaları arasında “orta mövqe” tutan bir model kimi təqdim edilir və məqalədə bu kontekstdə avropasentrizmin tənqidi verilir.

Təklif olunan Avrasiya Konsepsiyasında Avropa ilə asiyanı, Qərblə Şərqi qarşı-qarşıya qoyan qloballaşma prosesinin ideoloji əsasını təşkil edən mənəvi, mental, dini və qneseoloji dəyərlər yenidən nəzərdən keçirilir.

**Çıxarışlar:**

Müəllifin nəşrlərində göstərilir ki, bir sıra anlayışların- fərdiyyətçilik və kommunitarizm, tükədicilik və asketik mülayimlik, materializm və mənəviyyat, rəşionallıq və irrəşionallıq kimi dilemmaların təhlili azadlıq, demokratiya, multikulturalizm və digər anlayışların yeni nəzəri əsaslandırılmasına ehtiyac yaratmışdır.

Məqalə müəllifi öz çoxsaylı nəşrlərinə istinad etməklə (mötərizədə birbaşa mövzu ilə bağlı 65 adda nəşr göstərilmişdir ki, bu da müəllifin ümumi elmi irsinin səkkizdə birindən çoxunu təşkil edir) Avrasiya sivilizasiya identikliyinə Rusiya xalqları və postsovet məkanının bir çox ölkələri üçün əhəmiyyətini vurğulayır. Bu baxımdan avrasiyaçılıq onlar üçün strateji gələcəyin perspektivli sivilizasiya vektoru kimi təqdim olunur.

**Açar sözlər:**

Sivilizasiya, avrasiyaçılıq, konsepsiya, milli özünüdərək, islam, pravoslavlıq, sufizm, türk dünyası, Rusiya, Qafqaz.

**UDC - 141.2**

**Mustafa Bilalov**

Doctor of Philosophical Sciences, Professor  
31a Levina St., Makhachkala, Republic of Dagestan, Russia  
Dagestan State University, Makhachkala, Russia  
Tel: 8 (928) 286-48-00,

## **PHILOSOPHICAL REFLECTION OF THE AUTHOR'S VIEW OF EURASIANISM**

### **Abstract**

This scientific review article is intended to provide the philosophical and humanitarian community with an in-depth understanding of the conceptual, theoretical, and categorial framework of the term "Eurasianism." The author has organized their philosophical reflections on the Eurasian concept and their own vision of it as a system of existing scientific opinions and perspectives. The article also provides a review of the author's main ideas and publications, which helps to comprehend the concept of Eurasianism and its applicability in the civilizational perspectives of Russia and several post-Soviet countries. The novelty of the approach to the study of Eurasianism lies in the fact that, departing from the traditional form of publications, the author has chosen the genre of a scientific review, presented as a philosophical reflection of the author's concept with a series of logically interconnected questions. The originality of the author's approach lies in the use of epistemology and gnoseology as a philosophical methodology for examining the cultural and political content of Eurasianism.

As a conceptual system, Eurasianism appears as a middle ground between Western and Eastern civilizations, and as a result, the text provides a critique of Eurocentrism. Our concept of Eurasianism reinterprets key globalization-related ideological, moral, mental, religious, and epistemological values that contrast Europe and Asia, the West and the East. These publications also show that the study of a number of concepts, such as individualism and communitarianism, consumerism and ascetic moderation, materialism and spirituality, rationality and irrationality, and other dilemmas, has led to the need for a new theoretical foundation for the concepts of freedom, democracy, multiculturalism, and others. By citing his numerous publications (65 titles of publications related to the subject matter, which make up more than one-eighth of his individual list of works), the author of the article emphasizes the importance of the Eurasian civilizational model.

**Keywords:** civilization, Eurasianism, concept, national identity, Islam, Orthodoxy, Sufism, Turkic world, Russia, Caucasus, Dagestan.

**Мустафа Исаевич Билалов**

Доктор философских наук, профессор

Россия, Республика Дагестан, г. Махачкала, ул. Левина 31а  
Дагестанский государственный университет, Махачкала, Россия

Tel: 8 (928) 286-48-00,

E-mail: [mibil@mail.ru](mailto:mibil@mail.ru)

ORCID – 0000-0002-52198149

## **ФИЛОСОФСКАЯ РЕФЛЕКСИЯ АВТОРСКОГО ВИДЕНИЯ ЕВРАЗИЙСТВА**

### **Резюме**

*Цель и задачи:* данная научная обзорная статья рассчитана на углубленное знакомство философского и гуманитарного сообщества с понятийным, теоретико-категориальным оформлением термина «евразийство». В этой связи автор упорядочил философской рефлексией свои наработки и представления о евразийской концепции, свое, авторское видение как системы существующих в науке мнений и воззрений.

*Степень разработанности* темы исследования: см. библиографию в конце статьи.

*Методом обзора* основных авторских идей и публикаций в статье также осуществлено осмысление понятия евразийства и его применимость в цивилизационных перспективах регионов России и ряда постсоветских стран.

Оригинальность авторского подхода связана с использованием гносеологии и эпистемологии как философской *методологии* рассмотрения культурного и политического содержания евразийства.

*Новизна подхода* к исследованию евразийства в том, что отойдя от традиционной формы публикаций, автор выбрал жанр научного обзора, изложенного как философская рефлексия авторской концепции с рядом логически взаимосвязанных вопросов.

Как концептуальная система евразийство предстает как срединная между западной и восточной цивилизацией и как следствие в тексте дана критика европоцентризма. В представленной концепции евразийства переосмысливаются ключевые глобализационные

идеологообразующие моральные, ментальные, религиозные, гносеологические ценности, противопоставляющие Европу и Азию, Запада и Востока.

**Выводы:** в публикациях автора показано, что изучение целого ряда понятий - индивидуализм и коммунитаризм, потребительство и аскетическая умеренность, материализм и духовность, рациональность и иррациональность и т.п. дилемм - привело к необходимости нового теоретического обоснования понятий свободы, демократии, мультикультурализма и др. Указанием на свои многочисленные публикации (в скобках приведены 65 наименований публикаций, имеющих непосредственное отношение к проблематике, что составляет более восьмой части индивидуального списка трудов), автор статьи утверждает значимость евразийской цивилизационной идентичности для народов России и многих стран постсоветского пространства. Для них евразийство предстает как перспективный цивилизационный вектор стратегического будущего.

**Ключевые слова:** цивилизация, евразийство, концепция, национальное самосознание, ислам, православие, суфизм, тюркский мир, Россия, Кавказ, Дагестан.

## **Введение**

Евразийство рассмотрено нами через призму методологии гносеологии как особое философское, историко-культурное и политическое течение мысли. По мнению автора, отталкиваясь от познавательной культуры народов как исторически сложившейся системы постижения веры, истины, приемов, способов и методов их формирования, можно достаточно определенно судить о специфике как индивидуального, так и коллективного культуротворчества. Его продукты и есть исторически складывающиеся слагаемые и истоки этнической, национальной и цивилизационной идентичности. В статье охарактеризованы конкретные содержательные ценности этих идентичностей.

В обзорной статье евразийство изучено также в контексте вопросов национального самосознания в такой последовательности и порядке, в каком оно осмысливалось в творчестве автора. После систематизации исследования автора представлены отдельными циклами или блоками публикаций, которые своим объектом имеют Дагестан, Северный Кавказ, Юг России, Россию и ее постсоветское окружение. Авторитетные ученые выделяют Юг России как особый регион

евразийского геополитического пространства, на котором от Черного до Каспийского моря веками формировалась уникальная культурная целостность, называемая многими исследователями «внутренним мостом евразийского мира». Изучение этого региона – своеобразный ключ к разгадке тайн евразийской цивилизации.

Евразийский колорит в этот регион вносит Кавказ, многочисленные народы которого придают идентификационной матрице этнокультурное своеобразие как особый маркер конструирования локальных этнических, конфессиональных, культурных смыслов. В осмыслении евразийской цивилизации особняком предстал Дагестан, цивилизационный статус которого непрост. Концентрация на сравнительно небольшой территории значительного многообразия того единства природных, климатических, этнокультурных, языковых и конфессиональных различий и противоположностей демонстрирует в миникартинке эклектическую эволюцию евразийского духа. Этот дух в обозримом прошлом испытал воздействия многих цивилизационных потоков – Севера и Юга, Запада и Востока, Европы и Азии, христианства и мусульманства. Национальное единство многочисленных этносов в Дагестане и обретение им идентификационных ценностей стало возможным благодаря его целостности в составе России.

Наше видение евразийства как системы авторских мнений и воззрений представляет его как срединную между западной и восточной цивилизацию и в этом контексте европоцентризм подвергнут критической оценке. Ключевые глобализационные идеологообразующие моральные, ментальные, религиозные, гносеологические ценности, противопоставляющие Европу и Азию, в евразийстве находят толерантную версию. Индивидуализм и коммунитаризм, потребительство и аскетическая умеренность, материализм и духовность, рациональность и иррациональность и т.п. дилеммы привели к необходимости нового теоретического обоснования понятий свободы, демократии, мультикультурализма и др. Евразийские аналоги этих ценностей в русле изменений в современной науке, которые осмысливаются также философами-постмодернистами и продвинутыми политиками Запада как необходимость пересматривать и политику, и ценности, приведшие саму европейскую культуру к кризису.

**Цель и задачи статьи.** Статья рассчитана на углубленное знакомство философского и гуманитарного сообщества с понятийным, теоретико-категориальным оформлением термина «евразийство». Данная статья предложена как обзорная философская рефлексия

авторского видения, изложенного в более 60 публикациях автора как концептуальной системы.

## **Основная часть**

### **1.**

#### **разийство как особое философское, историко-культурное и политическое течение мысли**

Осмысление евразийской цивилизации в моих исследованиях осуществляется не одно десятилетие. Методологическим алгоритмом здесь мне служит гносеология, ключевые проблемы которой являются изначальным предметом моих научных изысканий. В частности, таковой предстает культивируемая исторической или социальной общностью совокупность принципов, методов, средств и традиций познания как своеобразный габитус духовной и интеллектуальной деятельности по достижению истинного знания. Знание и вера, рациональное и иррациональное, логика и интуиция, теоретизм и эмпиризм и другие эпистемологические понятия, характеризующие познавательную культуру народов, достаточно определенно свидетельствуют о специфике как индивидуального, так и коллективного культуротворчества. Его продукты и есть исторически складывающиеся слагаемые и истоки этнической, национальной и цивилизационной идентичности. *(Цивилизационные метаморфозы познавательной культуры (монография) Москва, из-во Academia, 2008.-144 с.; Гносеологические идеи в религиозном сознании//Вопросы философии, №8, 2011. С.177-180; Ценностное содержание концептуальных идеологий//Ценности познавательных культур в концептуальных идеологиях: сборник научных статей / под ред. М.И. Билалова.- Махачкала: Издательство ДГУ, 2023.- 192 с. С. 36-41; Ценности познавательной культуры в концептуальных основах евразийской идеологии// Будущее России: историко-культурные и духовно-нравственные основы идеологии российской государственности и цивилизации. Сборник материалов III Всероссийской научно-практической конференции. Редколлегия: Н.Г. Денисов, К.М. Мартиросян, Е.С. Шавлохова. Краснодар, 2023. С. 15-20; Ценности познавательных культур в концептуальных идеологиях// СБОРНИК НАУЧНЫХ СТАТЕЙ Под редакцией М.И. Билалова /*

*Махачкала, 2023*)<sup>19</sup>. С гносеологическими нормами и идеалами познания – рационализмом, мистицизмом, иррационализмом, интуитивизмом и др. гармонируют этические, этнические и религиозные ценности. Как известно, сами основоположники евразийской идеологии приоритет среди духовных ценностей отдавали религиозным ценностям, противопоставляя их антиподу иррациональности – бессердечной рациональности, отмечали христианское самопожертвование, теплоту человеческих отношений. Эти моральные принципы противостоят европейскому индивидуализму, веками культивируя у народов во всем евразийском пространстве коллективизм и братскую взаимопомощь как в производственном труде, так и в быту.

Общепризнанно также, что в цивилизационных истоках национальной традиции евразийских народов есть серьезные основания для выработки такого пути развития, основной ценностью которого являлась бы ориентация не на всевозрастающее материальное производство и потребительство, а на аскетическую умеренность, основанную на приоритете духовных ценностей. Эти ценности – умеренность, самоограничение, взаимопомощь, соборность, джамаатство и другие нравственные принципы в евразийское пространство подведены и с Востока, и ментальности кавказских этносов.

Религиозные составляющие системы ценностей евразийства стали очевидны при анализе суфийского ислама, характерного народам евразийского ареала (*Суфизм и евразийство: общность истоков (статья)* // *Вестник РФО*, №2, 2008. С.119-123). Суфийский ислам синкретичен, в нем изначально смешение и порой неорганичное соединение разнородных элементов, преобразованные заимствования из магии, древневосточных и античных культов и т.п., что создает новые и уникальные условия для взаимодополнения и взаимопроникновения с православием. И гносеологический иррационализм, и философско-богословский мистицизм, основанные на эмоциях, интуиции, бессознательном, неосознаваемом способе восприятия мира – фундаментальные обретения суфизма, сближающие ислам с православием.

Суфийский вектор в исламе обусловлен тюркской цивилизацией, неарабской ветвью мусульманской философии – центральноазиат-

---

<sup>19</sup>Здесь и далее в скобках перечисляю свои публикации, имеющие непосредственное отношение к описываемой проблеме.

ской, среднеазиатской, шиитской и др. Разумеется, эта цивилизация внесла в евразийскую систему ценностей не только религиозный компонент, но и нормы и идеалы ментального, психологического и этического (*ЕВРАЗИЙСКИЕ ИНДИКАТОРЫ ЕДИНСТВА ТЮРКСКОГО МИРА //ÖZET KİTABI. I. ULUSLARARASI DEDE KORKUT TÜRK TARİHİ KÜLTÜRÜ VE EDEBİYATI SEMPOZYUMU 20-23 Mart 2018 ANTALYA. 4 SEMPOZYUM ÖZET KİTABI 20-23 MART 2018 [www.iksadsummit.com](http://www.iksadsummit.com); Ценностное единство тюркского и евразийского мира *Philosophy and life. 1/2 (1) 2018, С.119-127; Евразийские индикаторы единства тюркского мира. // Материалы I Международного симпозиума "Культура турецкой истории и литературы "Деде Коркут". Турция, Анталя, 2018. С. 110-121; Тюркский вклад в мусульманскую философию// Материалы международной онлайн-конференции «Наследие аль-Фараби», посвященной 1150-летию Абу Насра аль-Фараби. – Алматы: Қазақуниверситеті, 2020. – 119 с. С. 107-109; Евразийские стандарты современной образовательной парадигмы Материалы международной конференции «Глобальное партнерство как условие и гарантия стабильного развития» (23-24 октября 2020 года) «Фаровон юрт» Тошкент – 2021. С.4-9).**

В становлении евразийской системы ценностей весьма значима роль православия. Как неразрывная часть христианства оно во многом ответственно за европейские компоненты евразийства. Православием аккумулировались сущностные элементы евразийского духа, они зачастую предстают в качестве средства сближения этнических и религиозных культур Запада и Востока (*Примордиализм и конструктивизм в исследовании этнических процессов // Вестник Дагестанского государственного университета. Серия 2: Общественные науки. 2014. № 5. С.157-161; От единичного и уникального до всеобщего и универсального //Гуманитарий Юга России. 2015.№2. С.90-99; Методологические императивы осмысления евразийского социокультурного пространства //Национальная философия в глобальном мире: тезисы Первого белорусского философского конгресса/Национальная академия наук Беларуси, Институт философии; редкол.: В.Г.Гусаков (пред.) [и др.]-Минск: Беларуская навука, 2017.-765 с. С.487-488).*

Мы отдаем отчет, что само евразийство весьма сложное теоретическое образование и в наших исследованиях его составляющие даже не перечислены. Устойчивого определения термина «Евразия» нет: в течение веков этот термин был «использован и изменен много раз на разных уровнях реальности, не приводя к универсальному

признанному определению» [Боргарелло К. Евразийское пространство: проблема определения// <https://cyberleninka.ru/article/n/evraziyskoe-prostranstvo-problema-opredeleniya/viewer> (дата обращения 8 сентября 2021 г)]. В наших публикациях из евразийского объекта вычленяется в качестве предмета евразийский этнографический мир, занимающий срединное пространство Азии и Европы, которому принадлежит своя самобытная культура, испытавшая воздействие и западной, и южной (по преимуществу византийской), и восточной культур. При этом мы понимаем, что евразийство не сводимо к этнографическому миру. Верно подмечено: «сущность евразийской цивилизации заключается не в религии, культуре, государственности, хозяйственном укладе и географическом положении, а в системных связях всех указанных факторов»[Осинский И.И. Евразийство как философская проблема//Национальная философия в глобальном мире: тезисы Первого белорусского философского конгресса/Национальная академия наук Беларуси, Институт философии; редкол.: В.Г. Гусаков (пред.) [и др.].-Минск: Белорусская наука, 2017.-765 с.,с.528].

В своем философском осмыслении евразийства мы акцентируем внимание на тех ценностях, которые предстают не только сущностными для культуры региона, но и глобализационными и цивилизационными, а также идеологообразующими – выражающими теорию, философию и методологию европейского, азиатского или евразийского духа. Такое осмысление евразийства мы проводили в ряде статей (*Методологические императивы осмысления евразийского социокультурного пространства// Национальная философия в глобальном мире: тезисы Первого белорусского философского конгресса / Национальная академия наук Беларуси, Институт философии; редкол.: В. Г. Гусаков (пред.) [и др.].- Минск: Белорусская наука, 2017. – 765 с.С.487-488; Евразийская идеология: ценностные основания// Национальная философия в глобальном мире: материалы Первого белорусского философского конгресса (Республика Беларусь, г. Минск, 18–20 октября 2017 г.). Доклады / НАН Беларуси, Ин-т философии НАН Беларуси. – Минск : Право и экономика, 2018. – 766 с.С.503-508 <http://philosophy.by/ru/publication/event-2017-10-18-reports/>; Философско-мировоззренческая парадигма евразийской идентичности // Всероссийская научно-практическая конференция «Русская культура как цивилизационный код «Русского мира»». Доклады конференции.-Махачкала: Изд-во «Мастер» (ИП Дидковская Н.В.), 2023.-112 с. С.6-11;*

*Философские основы формирования евразийской суверенной платформы// Проблемы современной экономики. 2024. № 3 (91). С. 15-17).*

Ряд моих работ был связан с уточнением системы ценностей евразийства как политической идеологии и как лежащих в основе идеологических факторов противодействия экстремизму и терроризму (*Евразийские ценности в идеологическом противостоянии радикальному экстремизму//Противодействие идеологии терроризма в молодежной среде: новые идеи и вызовы времени. Сб. материалов Всероссийской научно-практической конференции – Махачкала: 2017 г. – 134 с. С.18-24; Система идей евразийства как эффективное идеологическое противодействие радикалистско-экстремистским проявлениям в России// Мобилизация этнокультурного ресурса как важнейший фактор противодействия экстремизму и терроризму: Сборник материалов Международной научно-практической конференции (Грозный, 24-25 ноября 2017 г.) /[редкол.: Х.Э. Таймасханов (глав. ред.), В.Х. Акаев (отв. ред.), М.И. Билалов и др.] – Грозный: ФГУП Издательско-полиграфический комплекс «Грозненский рабочий», 2018.-312 с. С.83-89; Новое образование в тюркском и евразийском мире// «Образование и спорт в эпоху могущества и счастья»/Материалы международной научной конференции. Ашхабад: Наука, 2018. С.25; Глобализационные идеологообразующие ценности в системе противодействия проявлениям экстремизма// Мобилизация этнокультурного ресурса как важнейший фактор противодействия экстремизму и терроризму: Сборник материалов II Международной научно-практической конференции: сборник научных статей (Грозный, 23- 24 ноября 2018г.) /[редкол.: М.Ш. Минцаев (глав.ред.), В.Х.Акаев (отв. ред.), М.И. Билалов и др.] – Грозный: ФГУП Издательско-полиграфический комплекс «Грозненский рабочий»,2019. – 352 с. С.88-99; Евразийство как реформистская идеология России//Contemporary reforms: general philosophical foundations. Baku, ed. “AFpoliqrAF”, 2022, p.566.C.105-118).*

## **2. Евразийство и вопросы национального самосознания**

Самое большое количество моих публикаций посвящено уточнению места евразийских ценностей в национальном сознании и самосознании народов России и ее регионов. Они указаны самими евразийцами как исторически значимый в становлении евразийской цивилизации. Одна из базовых книг Л. Гумилёва называется «Тысячелетие вокруг Каспия». На берегах Каспия возникли скифы, тюрки, хазары, аланы, Золотая Орда. Получив выход к Каспийскому морю,

русское государство обрело прочную основу. Каспийское море – сердце Евразии. Для выявления евразийской специфики Юга России мною применялась испытанная методология гносеологии, эвристически мощного ядра всей философской методологии (*Гносеологический анализ исламской культуры Юга России//Гуманитарий Юга России. Научный журнал №1, 2012. С.91-100; Теоретико-познавательный анализ региональной религиозной культуры//Каспийский регион: политика, экономика, культура. Научный журнал. №3, 2011. С.235-241; Политические, этические и гносеологические идеологообразующие евразийские ценности народов Юга России//Научная мысль Кавказа. 2018. №3. С.15-23; Евразийская цивилизационная идентичность Юга России//Цивилизационные исследования на Юге России : монография / Г. В. Драч, Т. С. Паниотова, В. Н. Бадмаев и др. ; Южный федеральный университет ; отв. ред. Г. В. Драч. — Ростов-на-Дону; Таганрог: Издательство Южного федерального университета, 2018. — 304 с. С.108-145; Аксиологические основания евразийской идентичности Юга России в глобальной перспективе// Проблемы цивилизационного развития 2019. Т. 1. № 1. С. 49–68; Концептуальный характер духовно-нравственных ценностей народов Евразийского содружества// Материалы XVIII Международной научно-практической конференции «Новый ориентир регионального развития- встраивание в Евразийскую экономическую перспективу» под редакцией Г.Н. Сеидовой. Ставрополь: Институт Дружбы народов Кавказа, 2024 – 346 с. С.196-200).*

В формирование евразийских ценностей в ходе многовековых кросс-культурных процессов на Юге России, свой вклад внесли исторические и этнические традиции народов Северного Кавказа. Именно в этом регионе становится очевидным доминирование этнического над религиозным, моральным, правовым и т.п. составляющими системы ценностей евразийства. Справедливо подмечено, что в таких культурно сложных обществах, как республики Северного Кавказа, на формирование системы ценностей серьезнейшее влияние оказывает этническая идентификационная матрица, которая доминирует в регионе проживания и активно участвует в конструировании локальных этнических, конфессиональных, культурных смыслов [Федосова Е.В. Ценности идентичности на Северном Кавказе: смыслы и дискурсы// Общество: социология, психология, педагогика. Выпуск №11, 2020, <https://doi.org/10.24158/spp.2020.11> (Дата обращения 10 сентября 2021 г.)]. На неисчерпаемость потенциала исторических традиций на

Кавказе, придающем особый колорит всему Югу России, обращал внимание исследователей видный отечественный культуролог Ю.А. Жданов. «На планете не существует региона, где жили бы длительно и совместно сотни народов. Это удивительное многоцветье является драгоценным сокровищем всего человечества...» [Жданов Ю.А. Во имя гуманизма и единения России (обращение Ю.А. Жданова к научной, культурной, политической и деловой элите Юга России)//Гуманитарий Юга России, №1, 2012.С.20-22., с.21]. Этногенез и этническая история современных народов Северного Кавказа характеризуются неразрывной связью с нынешней территорией проживания и культурной преемственностью, уходящей в глубокую древность [Базиева Г.Д. Межкультурные коммуникации на Северном Кавказе // Общество: философия, история, культура. Выпуск № 2, 2021 <https://doi.org/10.24158/fik.2021.2.13> (Дата обращения 9 сентября 2021 г)].

В связи с философским анализом евразийской идентичности на первых план выдвигается этнокультура, хотя и другие идентификационные детерминанты, придающие региону устойчивое развитие позволили пополнить эмпирическое ценностное поле евразийской идентичности. Особо значимы в этом контексте вековые традиции образовательной и познавательной культуры этносов региона, для которых традиционным стал суфийский ислам. Его становление и культивирование в России начинаются на Северном Кавказе, это весьма удачная версия адаптации ислама к этническому своеобразию региона. Вот почему, суфизм благотворно влияет на этническую культуру, оберегая ее от национализма, поскольку «учитывает национальные особенности каждого отдельного народа» [Магомедов М.М. Роль суфийских общин Северного Кавказа в профилактике экстремизма в регионе//Культурное наследие Северного Кавказа как ресурс межнационального согласия [Текст]: сб. науч. ст. / отв. ред. И. И. Горлова; редкол. Т. В. Коваленко, А. В. Крюков, Н. А. Костина, А. А. Гуцалов. – Краснодар: Родные традиции, 2017. – 429 с. С.386-394., с.391]. (Регионализация как фактор модернизации и сохранения этнокультурной идентичности северокавказских народов в эпоху глобализации (тезисы) //Россия в процессе модернизации: социально-политические аспекты: материалы Всероссийской научно-практической конференции. (5-6 марта 2010) В 3 т. Т.3.Армавир:РИЦ АГПУ, 2010.С.21-29; Кавказ в мировом образовательном процессе//Диалог культур в условиях глобализации/Материалы Бакинского форума, посвященного памяти Гейдара

Алиева //Под общ. ред. Мамедова Н.М., Чумакова А.Н. Ответ. Ред. Гезалов А.А., Мамед-заде И.Р. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. С.168-173; Духовные детерминанты устойчивого развития//Юг России: экология, развитие. Том 11, №4, 2016. С.201-208; Проблемы вхождения северокавказских народов в единое образовательное пространство//KANT.-2016.-№3 (20).-67-73); Методологии прогнозирования будущего национальных республик Северного Кавказа Вестник ГГНТУ. Гуманитарные и социально-экономические науки. 2021. Т. 17. № 1 (23). С. 47-53; Eurasian vector of civilizational ideology of Russia.//11<sup>th</sup> International Scientific and Practical Conference “Current Issues of Linguistics and Didactics: The Interdisciplinary Approach in Humanities and Social Sciences” (CILDIAH-2022). Article number: 00013. eISSN: 2261-2424<https://doi.org/10.1051/shsconf/20231640001>).

В осмыслении евразийской цивилизации особняком предстал Дагестан, моя малая родина. Ее цивилизационный статус непрост. Исследователей поражают природное и климатическое разнообразие на сравнительно небольшой территории, этническая, языковая и конфессиональная пестрота. Более трех десятков коренных этносов, три языковые семьи, три мировые религии...Бесспорной кажется эклектическая эволюция дагестанского духа в обозримом прошлом, испытывавшего воздействия многих цивилизационных потоков – Севера и Юга, Запада и Востока, Европы и Азии, христианства и мусульманства. Национальное единство многочисленных этносов в Дагестане стало возможным благодаря его целостности в составе России. Здесь же он обрел и развил свои евразийские идентификационные ценности, обозначил вектор развития в направлении гражданского общества с региональными базовыми идеалами, определился со спецификой философии и образования. (*Дагестан в культуре и цивилизации (Монография)* ГУ «Дагестанское книжное издательство». Махачкала, 2010.-192 с.; *о перспективах становления гражданской нации в Дагестане* // *Центральная Азия и Кавказ. SA&Press CC, Швеция. Том 15, выпуск 2, 2012.С.61-72*; *Эклектическая эволюция дагестанского духа*//*Дагестан и дагестанцы: взгляд на себя: Сборник статей/Под общ.ред. А.-Н.З.Дибирова.-М.: Российская политическая энциклопедия (РОС-СПЭН), 2013.-349с. С.30-40*; *Философские основания новой идеологии и политики Дагестана*// *Народы Дагестана. 2013. № 2. С. 18-20*; *Целостность Дагестана в единстве с Россией. Махачкала: Дагестанское книжное издательство- 2013.-232 с.*; *Религиозная специфика*

дагестанской цивилизации//Дербент – город трех религий. Материалы Международной научно-практической конференции (Дербент, 25 марта 2015 г.)/ отв. Ред. Сеидова Г.Н. Махачкала: АЛЕФ, 2015.-392 с. С.19-32;Традиции и тенденции дагестанского образования//Культура в условиях глобализации взгляд из России: монография/коллектив авторов; под ред. А.Н. Чумакова. — Москва : КНОРУС, 2017. — 372 с. С.303-320; О статусе дагестанской национальной философии Milli Fəlsəfə Национальная философия. The national philosophy M08(19) Milli Fəlsəfə. - Bakı, “Azərbaycan” nəşriyyatı, 2019. -904 səh. С.135-149; Методологии прогнозирования будущего национальных республик Северного Кавказа Вестник ГГНТУ. Гуманитарные и социально-экономические науки. 2021. Т. 17. № 1 (23). С. 47-53).

И наконец, весьма плодотворно для исследования евразийства уточнение национальной идентичности России. Сегодня стало общим местом в российском гуманитарном познании утверждение, что само «евразийство как зрелое течение русской общественной мысли стало одной из самых мощных концептуальных стратегий поиска цивилизационной идентичности русского мира и культуры»[Дымченко М.Е. Концепция пассионарности Л.Н. Гумилева в евразийском контексте// Научная мысль Кавказа. №2, 2012.С.195-198., с.196]. В огромном евразийском геополитическом пространстве Россия занимает особое и значительное место. Если воспользоваться естественнонаучным языком, это пространство не изотропно и не однородно, в нем есть локальные подпространства – и Дагестан, и Северный Кавказ, и Юг России, и сама Россия, и другие регионы и страны - характеризующиеся специфическими топологическими свойствами – разграничениями, соседствами, окружениями. Сложная структурированность евразийского пространства предполагает разные по степени интенсивности смешение этнических и религиозных культур.

Особое своеобразие многочисленным этническим и ментальным ценностям России придавали религиозные верования, в числе которых особо выделились ислам и православие. Ислам сам по себе, даже в своем ортодоксальном варианте значительно ближе к православию, нежели все остальные мировые и немировые религии. Православие изначально создавало толерантную духовную атмосферу для огромного пространства проживания многих народов, бережно собирало их в единое многонациональное государство. Этносы сохраняли свою веру, традиции, и в ответ на христианскую доброту пополняли русскую культуру своими ценностями, культурно и духовно обогащали

формирующуюся российскую нацию. (Россия в глобальном гражданском обществе (тезисы) //Материалы Международного научного конгресса «Глобалистика-2009: пути выхода из глобального кризиса и модели нового мироустройства», Москва, МГУ имени М.В. Ломоносова, 20-23 мая 2009 г./Под общей ред. И. И. Абылгазиева, И.В. Ильина. В 2-х тт. Том 1. М.: МАКС Пресс, 2009. С.174-177; Что сулит России глобальное гражданское общество? (тезисы) //Человек – объект и субъект глобальных процессов. Материалы международной научной конференции.С-Пб., 2010. С.236-239; Формирование общероссийской идентичности//Современная образовательная политика. М., Парнас, 2011. С.39-52; Формирование общероссийской идентичности: цивилизационные факторы// Молодежная политика: опыт и перспективы развития//Материалы Всероссийской научно-практической конференции – 25-26 сентября 2011 г. –Москва: Парнас, 2011.- 232с. С.75-78; Проблемы формирования общероссийской идентичности//Исламская цивилизация и современный мир. Международная научно-практическая конференция (г. Махачкала, 13-24 октября 2011г.).-Махачкала: Издательство ДГУ, 2012.С.122-125; Духовные интенции российского самосознания// Проблемы российского самосознания: историческая память народа. Материалы 12- Всероссийской конференции. Москва-Махачкала, апрель 2015 г. - М.; Махачкала: Дельта-пресс, 2015. -352 с. С.85-94; Базовые ценности русского духа и северокавказских этносов//Российский Кавказ: проблемы, поиски, решения: Научное издание/Под общ. ред. Р.Г. Абдулатипова, А.-Н.З. Дибирова.- Издательство «Аспект Пресс», 2015.-600 с. С. 399-406; Векторы становления и осмысления российского самосознания (обзор конференции) Вопросы философии, №11, 2015. С. 204-210; Современные проблемы российской национальной политики через призму философии//«Вестник Российского философского общества». 3(83). ООО «СиДиПрессАрт», Москва, 2017-176с.С. 26-30; Глобальное гражданское общество как ориентир России// Век глобализации. 2018. № 2 (26). С. 126-139; Этнокультурная идентичность в укреплении евразийской интеграции// В книге: Культурное наследие Северного Кавказа как ресурс межнационального согласия. Программа и тезисы докладов участников X международного научного форума. Москва, 2024. С. 30: EURASIAN VECTOR OF CIVILIZATIONAL IDEOLOGY OF RUSSIA// SHS Web of Conferences. 2023. T. 164. C. 00013.DOI: 10.1051/shsconf/202316400013).

### **3. Евразийство как концепция срединной цивилизации и критика европоцентризма**

Достоинством евразийского духа является его толерантный характер в столкновении и противостоянии современных цивилизаций - зачастую его ведущие элементы предстают в качестве фактора сближения этнических и религиозных культур Запада и Востока [Билалов М.И. Методологические императивы осмысления евразийского социокультурного пространства //Национальная философия в глобальном мире: тезисы Первого белорусского философского конгресса/Национальная академия наук Беларуси, Институт философии; редкол.:В.Г. Гусаков (пред.) [и др.].-Минск: Беларуская навука, 2017.-765 с. С.487-488]. Как известно, моральные принципы евразийства противостоят европейскому индивидуализму, веками культивируя у народов во всем евразийском пространстве коллективизм и братскую взаимопомощь как в производственном труде, так и в быту. Общеизвестно также, что в цивилизационных истоках национальной традиции евразийских народов есть серьезные основания для выработки такого пути развития, основной ценностью которого являлась бы ориентация не на всевозрастающее материальное производство и потребление, а на аскетическую умеренность, основанную на приоритете духовных ценностей. Эти ценности – умеренность, самоограничение, взаимопомощь, соборность, джамаатство и другие нравственные принципы в евразийское пространство подведены и с Востока, они близки и суфизму, и ментальности кавказских этносов. Веками они культивируются и у славянских народов России.

Полагаем, что после эпохи всеобъемлющего кризиса Запада, исчерпывающего свои духовно-исторические потенции, наступает эпоха доминирования восточного и азиатского в перспективах мирового духа, особым субъектом которого предстает евразийский мир. Евразийские ценности в русле изменений в современной науке, они осмысливаются также философами-постмодернистами и продвинутыми политиками Запада как необходимость пересматривать и политику, и ценности, приведшие саму европейскую культуру к кризису. Это в первую очередь, глобализационные идеологообразующие ценности, нуждающиеся в новом теоретическом обосновании - ценностная рациональность, свобода, права человека, мультикультурализм и др.

Рассмотренные нами политические, нравственные и гносеологические идеалы и нормы в системе евразийских ценностей могут быть

отнесены к числу фундаментальных, образующих глобализационные стыки Запада и Востока. Российская цивилизация на их основе получает мощный импульс для евразийской стратегии и поиска цивилизационной идентичности своей культуры. «Классическое евразийство, - считает Р.Р. Вахитов, - открытие в России внутреннего Востока» [Базанов П.Н., Вахитов Р.Р., Гаврилов И.Б., Ермишина К.Б., Корольков А.А., Малинов А.В., Медоваров М.В., Тесля А.А., Фатеев В.А. Евразийство: pro et contra. К 100-летию выхода сборника «Исход к Востоку». Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет» // Русско-Византийский Вестник. Научный журнал Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви. №2 (13), 2023. С.12-53., с. 46] Сегодня все больше философов, политологов и политиков склонны к концептуальному обоснованию евразийского курса России как во внутренней, так и внешней политике. Этот курс сегодня возможен в атмосфере острой идеологической борьбы между либерально-демократической и неолиберальной идеологией западноевропейских стран и США, с одной стороны, и евразийской идеологией России и ее союзников. При этом их философия должна выполнить историческую миссию – развенчать претензии западной демократии на универсальность и гегемонию в мировом масштабе. (*Новый рационализм как симптом сближения западной и восточной познавательной культуры //Россия и Запад: проблемы и перспективы взаимодействия. Краснодар, 2009. С. 125-130; Регионализация как альтернатива негативам глобализации (статья) // Россия: многообразие культур и глобализация. Отв. Ред. И. К. Лисеев /Российская академия наук. Институт философии. Московское философское общество. М., Изд-во: КАНОН-ПЛЮС, 2010.С.331-349;Современные тенденции развития культуры в Европе и ислам Круглый стол: Ценности и смыслы европейской культуры: исторические модификации и исследовательские традиции// Гуманитарий Юга России, №2, 2014. С.170-172; Евразийские ценности как основа для межкультурного, межрелигиозного и межкультурного диалога// ДИАЛОГ КУЛЬТУР И ВЫЗОВЫ СОВРЕМЕННОЙ ЭПОХИ материалы Бакинского форума, посвященного памяти Гейдара Алиева. Москва, 2019. С. 283-291; Факторы устойчивого культурно-цивилизационного развития стран постсоветского евразийского пространства //Сборник тезисов Международной научно-технической конференции «Глобальное партнерство – как условие и гарантия устойчивого развития»I том. Ташкент, 2019. С.184-194; Дилемма Запад-*

*Восток в аксиологических основаниях евразийской цивилизации//ETİKA, ESTETİKA, AKSİO-LOGİYA: EPİSTEMOLOJİ PROBLEMLƏR. Bakı - 2020, AfPoliqrAF, 864 səh.С.481-503;Евразийская концепция как модель межцивилизационного диалога России в эпоху глобализации. Межцивилизационный диалог как фактор сохранения этнокультурного многообразия России в условиях глобализации. Сборник материалов Всероссийской научно-практической конференции с международным участием. Под редакцией Ю.Н. Абдулкардырова. Махачкала, 2022. С. 7-12; Евразийские ценности как контекст культурной интеграции// Культурное сотрудничество со странами Востока и Азии: современное состояние и перспективы развития. Сборник научных трудов Материалы. Международной научно-практической конференции в рамках Международного фестиваля национальных культур "Россия-Восток" ("Восточный базар в Казани"). Казань, 2024. С. 43-49).*

### **Выводы**

Человечество вступило в 2026 год с достаточно проясненными перспективами. Однополярный мир, к которому привела глобализация с американским акцентом, не просуществовал и полвека - оказался в глубоком кризисе вместе с европейской цивилизацией. Также очевидно, что великий Кант и его единомышленники, ратовавшие за единую историю человечества, уступили ныне теоретические позиции на социальное прогнозирование будущего человечества разработчикам концепции локальных цивилизаций - Данилевскому, Шпенглеру, Тойнби и др. Философия и политология все более склоняется к более вероятностному полицентричному будущему мира из порядка 7-10 локальных цивилизаций, детерминированных общими географическими и культурно-религиозными факторами. Для народов Российской империи, Советского Союза, ряда близрасположенных стран и регионов объективны перспективы евразийской цивилизации - наиболее крупного геополитического пространства народов с единой или близкой исконной историей и культурой. Учитывая материковые очертания евразийского геополитического пространства, в цивилизационное содружество целесообразно включить Россию, Азербайджан, Белоруссию, Украину, Германию, Румынию, Албанию, Прибалтику, Финляндию, Турцию, Грецию, Грузию, Армению, Иран, Болгарию, Венгрию, страны Центральной и Средней Азии, Монголию, Курдистан и другие страны. Очевидно также, что возможные цивилизации не способны локализовать многообразные политические союзы,

экономические содружества и культурные объединения вне географических границ...

### **Литература:**

1.Боргарелло К. Евразийское пространство: проблема определения// <https://cyberleninka.ru/article/n/evraziyskoe-prostranstvo-problema-opredeleniya/viewer> (дата обращения 8 сентября 2021 г)

2.Осинский И.И. Евразийство как философская проблема//Национальная философия в глобальном мире: тезисы Первого белорусского философского конгресса/Национальная академия наук Беларуси, Институт философии; редкол.:В.Г.Гусаков (пред.) [и др.].-Минск: Беларуская навука, 2017.-765 с. С. 528-529.

3.Федосова Е.В. Ценности идентичности на Северном Кавказе: смыслы и дискурсы// Общество: социология, психология, педагогика.Выпуск №11, 2020, <https://doi.org/10.24158/spp.2020.11> (Дата обращения 10 сентября 2021 г)

4.Жданов Ю.А. Во имя гуманизма и единения России (обращение Ю.А. Жданова к научной, культурной, политической и деловой элите Юга России)//Гуманитарий Юга России, №1, 2012. С.20-22.

5.Базиева Г.Д. Межкультурные коммуникации на Северном Кавказе // Общество: философия, история, культура. Выпуск № 2, 2021 <https://doi.org/10.24158/fik.2021.2.13> (Дата обращения 9 сентября 2021 г).

6.Магомедов М.М. Роль суфийских общин Северного Кавказа в профилактике экстремизма в регионе//Культурное наследие Северного Кавказа как ресурс межнационального согласия [Текст]: сб. науч. ст. / отв. ред. И. И. Горлова; редкол. Т. В. Коваленко, А. В. Крюков, Н. А. Костина, А. А. Гуцалов. – Краснодар: Родные традиции, 2017. – 429 с. С.386-394.

7.Дымченко М.Е. Концепция пассионарности Л.Н.Гумилева в евразийском контексте// Научная мысль Кавказа. №2, 2012. С.195-198.

8.Билалов М.И. Методологические императивы осмысления евразийского социокультурного пространства //Национальная философия в глобальном мире: тезисы Первого белорусского философского конгресса/Национальная академия наук Беларуси, Институт философии; редкол.:В.Г.Гусаков (пред.) [и др.].-Минск: Беларуская навука, 2017.-765 с. С.487-488

9. Базанов П.Н., Вахитов Р.Р., Гаврилов И.Б., Ермишина К.Б., Корольков А.А., Малинов А.В., Медоваров М.В., Тесля А.А., Фатеев В.А. Евразийство: proetcontra. К 100-летию выхода сборника «Исход

к Востоку». Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет» // Русско-Византийский Вестник. Научный журнал Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви. №2 (13), 2023. С.12-53.

### References:

1.Borgarello K. The Eurasianspace: the problem of definition//<https://cyberleninka.ru/article/n/evraziyskoe-prostranstvo-problema-opredeleniya/viewer>(accessedSeptember8, 2021)

2.OsinskyI.I.Eurasianismas a philosophical problem//National philosophy in the global world: abstracts of the First Belarusian Philosophical Congress/The National Academy of Sciences of Belarus, Institute of Philosophy;editor: V.G.Gusakov(prel.)[andothers].Minsk:Belaruskayana-  
navuka,2017.765p. 528-529.

3.FedosovaE.V.Values of identity in the North Caucasus: meaning sand discourses// Society:sociology,psychology,pedagogy.IssueNo.11,2020,<https://doi.org/10.24158/spp.2020.11>(AccessedSeptember10, 2021)

4.ZhdanovYu.A. In the name of humanis mand the Unity of Russia (Yu. A. Zhdanov's appeal to the scientific, cultural, political and business elite of the South of Russia)//Humanities of the South of Russia,No.1,2012,pp.20-22.

5.BazievaG.D. Intercultural communications in the North Caucasus//Society: philosophy, history,culture.IssueNo.2,2021<https://doi.org/10.24158/fik.2021.2.13>(AccessedSeptember9, 2021).

6.MagomedovM.M. The role of Sufi communities of the North Caucasus in the prevention of extremism in the region//Cultural heritage of the North Caucasusas a resource of interethnic harmony [Text]:collection of scientific articles/edited by I.I.Gorlov; edited byT.V.Kovalenko,A.V.Kryukov,N.A.Kostina,A.A.Gutsalov.Krasnodar:NativeTraditions,2017.429p. 386-394.

7.DymchenkoM.E.L.N.Gumilev's passionarity concepin the Eurasian context// Scientific thought of the Caucasus.No.2,2012,pp.195-198.

8.BilalovM.I. Methodological imperatives of understanding the Eurasian socio-cultural space //National philosophy in the global world: abstracts of the First Belarusian Philosophical Congress/The National Academy of Sciences of Belarus, Institute of Philosophy;editor: V.G.Gusakov (prel.) [and others].-Minsk:Belorusskaya nauka,2017.-765p. pp.487-488

9. Bazanov P. N., Vakhitov R. R., Gavrilov I. B., Ermishina K. B., Korolkov A. A., Malinov A. V., Medovarov M. V., Teslya A. A., Fateev V. A. Eurasianism: pro et contra. To mark the 100th anniversary of the publication of the collection "Exodus to the East". Materials of the roundtable of the scientific project of the Publishing House of St. Petersburg State University "Byzantine Cabinet" // Russian-Byzantine Bulletin. Scientific Journal of the St. Petersburg Theological Academy of the Russian Orthodox Church, No. 2(13), 2023, pp. 12-53.

UOT – 78.01

**Sevil Məmməd Tağı qızı Fərhadova**

sənətşünaslıq doktoru, professor,

“Muğamşünaslıq” şöbəsinin müdiri,

AMEA-nın Memarlıq və İncəsənət İnstitutu.

Azərbaycan, Bakı şəhəri, Nizami küç. 66, mən. 67

+99451693-31-47 (mob.), 598-03-54 (ev)

E-mail: sevil.farhadova@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-2358-3574>

## **CANLI MƏNALARIN ARXEOLÖGİYASI FUTUROLOJİ PROQNOZLARIN ƏSASI KİMİ**

### **Xülasə**

**Məqalənin məqsədi.** Qarşıya qoyulan və futurloji proqnozla bağlı olan məsələ şüurun ikiqütblü (“kontinual-diskret” və ya “daxili – xarici”) konsepsiyası amili nəzərə alınmaqla dərk edilir. Bu məqalədə Biliyin ilkin qavranılması və ötürülməsi formalarının anlaşılmasına cəhd göstərilmişdir. Müəllif mövqeyindən “ötürücü mətn” kimi idrak prosesinin erkən həndəsəsi nəzərdən keçirilir; bu isə mənəvi axtarışın zirvə mərhələsinə – semantik vakuuma sıçrayışa və Həqiqət Nurunun idrakına yönəlmiş iradi istiqamətlə bağlıdır. Yaranan Bilik, mənəvi təcrübə kimi, eyni zamanda Kainat Harmoniyası Qanununun təcəssümü olaraq, həyat və ölümsüzlük mövzuları ilə bağlı “əbədi mövzular” dairəsini formalaşdıran həyatın dalğavari proseslərinin sələfi kimi şərh olunur.

“Orqanik həyat prosesi” rakursunda – MUSİQİ termini ilə ifadə olunan – Biliyə həsr olunma aktı orta əsr Şərq mənbələrində vahid mərkəzdən yayılan ritmik dairələr kimi təqdim edilir.

***Tədqiqatın metod və metodologiyası.*** Hazırkı tədqiqat rəşional idraka alternativ olan mənəvi idrakın rolunu və əhəmiyyətini anlamağa yönəlmişdir. İdrak-nurlanma ilkin prosesuallıq və yaradıcı ilhamlanma aktlarının hadisəliliyi ilə bağlı olaraq, araşdırma koqnitiv, fenomenoloji və holistik metodologiyalar çərçivəsində aparılmışdır.

***Problemın öyrənilmə dərəcəsi.*** Təklif olunan futurloji proqnozlaşdırma baxımından yaradıcı idrak – ilham mövzusu ilk dəfə işıqlandırılır.

***Elmi yenilik.*** Təqdim olunan elmi futurloji proqnozlaşdırmanın əsas komponenti olaraq, əhəmiyyətinə görə unikal olan fasiləsiz Yaradıcılıq aktının konseptuallığı nəzərdən keçirilir. Bu akt ayrı-ayrı yaradıcı sıçrayışlar – ilhamlar vasitəsilə sonsuz rezonans doğurur və Bilik axtaran düşünən nəşillərin yaddaşını qoruyan, həm də yaddaş tərəfindən qorunan canlı “burdonlaşdırıcı” bütöv nüvənin əsas, dəyişməz rolunu saxlayır. Zaman keçdikcə, bu proses mənəvi “hadisə-yaşantı” təcrübəsi kimi – yəni Dünya Harmoniyası Qanununa uyğun harmonik hərəkət və yenilənmə kimi – elmi şəkildə dərk olunur və Azərbaycan mədəniyyətində muğam-dəştgahın klassik monumental formasında formalaşır.

Tədqiqatın sonunda oxucuya muğam monodiyasının sinxretik mətninin konseptual və fundamental göstəricilərinin deşifrə olunması metodu ilə ilk dəfə hazırlanmış futurloji proqnoz təqdim edilir.

### **Çıxarışlar**

Mətnin vurğuladığı kimi, mənəvi idrakın əhəmiyyətli və dəyişməz rolu – Həqiqət Nurunun əbədi axtarışı ilə stimullaşan, təsəvvürəgəlməz canlı yaradıcı akt kimi – prosesin öz dinamikasının həlledici rolunu göstərir. Bu dinamika fasiləsiz hərəkət və inkişaf harmoniyası ilə şərtlənir və özündə dərk olunmamışın ritm-tonunu və dərk edilənin dinamikasını birləşdirir. Yaradıcı ilham mövzusu miqyası və davamlılığı baxımından dar “şifahi-peşəkar” etnomusiqişünaslıq sahəsindən xeyli geniş olduğuna görə, onun öyrənilməsi perspektivi polidissiplinar, əsasən fəlsəfi və konseptual yanaşmada görülür. Məhz bu yanaşma Azərbaycan muğam-dəştgahının mənəvi-prosesual mahiyyətinin futurloji məzmununun deşifrə edilməsini mümkün etmişdir.

**Açar sözlər:** musiqi, həyat, prosesuallıq, mənəvi inkişaf, muğam, təcəssüm.

**Sevil Farhadova,**

Doctor of Art History, Professor,  
Head of the Department of "Mugham Studies",  
Institute of Architecture and Art of ANAS.  
Azerbaijan, Baku, AZ1001, Nizami str. 66, sq.67  
Tel.: 051-693-31-47(m)

E-mail: sevil.farhadova@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-2358-3574>

## **THE ARCHAEOLOGY OF LIVING MEANINGS AS A BASIS FOR FUTUROLOGICAL FORECASTS**

### **Abstract:**

The purpose of the article. The stated task of futurological forecasting is understood within the bipolar ("continuous-discrete" or "internal-external") concept of consciousness. This paper attempts to understand the original forms of comprehension and transmission of Knowledge. From this perspective, the early geometry of the cognitive process, associated with the volitional determination to achieve the peak phase of spiritual quest—a breakthrough into the semantic vacuum and illumination by the Light of Truth—is considered as a "communicating text." Emerging Knowledge, as a spiritual practice, simultaneously being the embodiment of the Law of Universal Harmony, is viewed as the precursor to vital wave processes that form a circle of "eternal themes" associated with life and immortality.

From the perspective of the "organic life process"—designated by the word MUSIC—the act of initiation into Knowledge appears in medieval Eastern sources, where it is identified with rhythmic circles radiating from a single core.

Research Methods and Methodology. This study, aimed at understanding the role and significance of spiritual cognition, an alternative to rational cognition, linked to the primordial processuality and co-eventuality of creative insights, is within the realm of cognitive, phenomenological, and holistic methodologies.

Stage of Research: Within the proposed research perspective of futurological forecasting, the topic of creative cognition—insight—is

addressed for the first time.

**Scientific Novelty.** The main component of the proposed scientific futurological forecasting is the conceptualization of the uniquely significant, continuous act of Creation, with its fundamental role as a generative, living, "burdoning" holistic core, endlessly resonating with singular creative breakthroughs—insights—preserving memory and preserved by the memory of generations of thinkers yearning for Knowledge. Over time, scientifically recognized as a spiritual practice of co-existence, that is, harmonious movement—renewal according to the Law of World Harmony—it developed in Azerbaijani culture into the classical monumental form of mugham-dastgah.

In conclusion of this study, the reader is offered a futurological forecast, first compiled by deciphering the conceptual, fundamental indicators of the syncretic text of mugham monody.

**Conclusions.** The text's emphasis on the enduring role of spiritual knowledge, as a singular, unpremeditated, living creative act, stimulated by the eternal search for the Light of Truth, emphasizes the decisive role of the process's dynamics, determined by the harmony of continuous movement—growth—combining the rhythmic tone of the unknown and the dynamics of the knowable. Since the topic of creative inspiration, in its scope and duration, far exceeds the narrowed scope of the specific "professional ethnomusicology" field, which has been reduced to a separate "oral-professional" field, the prospect of its study lies in a multidisciplinary, primarily philosophical, conceptual approach. It is precisely this approach that has made it possible to decipher the futurological content of the spiritual-processual essence of Azerbaijani mugham-dastgah.

**Keywords:** music, life, processuality, spiritual growth, mugham, realization.

**Севи́ль Мамме́д Таги́ гызы Фа́рхадова**  
доктор искусствоведения, профессор,  
зав.отделом «Мугамоведения»,  
Института Архитектуры и Искусства НАНА.  
Азербайджан, г. Баку, ул. Низами 66. кв. 67  
+99451693-31-47(м.), 598-03-54 (д.)  
E-mail: [sevil.farhadova@gmail.com](mailto:sevil.farhadova@gmail.com)  
<https://orcid.org/0000-0002-2358-3574>

## **АРХЕОЛОГИЯ ЖИВЫХ СМЫСЛОВ КАК ОСНОВА ФУТУРОЛОГИЧЕСКИХ ПРОГНОЗОВ**

### **Резюме:**

*Цель статьи.* Поставленная задача, связанная с футурологическим прогнозом, осмысливается с учетом фактора двухполюсной («континуальное-дискретное» или «внутреннее – внешнее») концепции сознания. В статье предпринята попытка осмысления изначальных форм постижения и передачи Знания. С занятой позиции в качестве «сообщающего текста» рассматривается ранняя геометрия познавательного процесса, связанная с волевой установкой достижения пиковой фазы духовного поиска – прорыва в семантический вакуум и озаренности Светом Истины. Рождающееся Знание, как духовная практика, являясь одновременно претворением Закона Вселенской Гармонии, рассматривается как предтеча жизненных волновых процессов, формирующих круг «вечных тем», связанных с жизнью и бессмертием.

В ракурсе «органического жизненного процесса», обозначаемого словом МУЗЫКА, акт посвящения в Знание фигурирует в средневековых восточных источниках, где оно идентифицируется расходящимися из единой сердцевины ритмическими кругами.

*Методы и методология исследования.* Настоящее исследование, нацеленное на осмысление роли и значимости альтернативного рассудочному - духовного познания, связанного с изначальной процессуальностью и со-бытийностью актов творческих озарений, находится в русле когнитивной, феноменологической, холистической методологий.

*Степень исследованности проблемы* В предложенном исследовательском ракурсе футурологического прогнозирования тема

творческого познания – озарения освещается впервые.

*Научная новизна.* Главной составляющей предложенного вниманию научного футурологического прогнозирования, рассматривается концептуальность уникального по значимости непрерывного акта Творения, с его основополагающей ролью порождающего, живого «бурдонирующего» целостного ядра, бесконечно резонируемого единичными творческими прорывами - озарениями, хранящего *память* и хранимого *памятью* поколений страждущих Знания мыслителей. Со временем научно осознанная как духовная практика со-бытия, то есть гармоничного движения – обновления по Закону Мировой Гармонии, она складывается в азербайджанской культуре в классическую мону-ментальную форму мугам-дастгяха.

В завершении настоящего исследования вниманию читателя предложен футурологический прогноз, впервые составленный методом дешифровки фундаментальных, концептуальных показателей синкретического текста мугамной монодии.

**Выводы.** Акцентирование в тексте значимости непреходящей роли духовного познания, как единично совершаемого незамысливаемого живого творческого акта, стимулируемого вечным поиском Света Истины, подчеркивает определяющую роль самой динамики процесса, обусловленного гармонией непрерывного движения – роста, сочетающего в себе ритм-тон непознанного и динамику познаваемого. Поскольку тема творческого озарения своей масштабностью и продолжительностью, намного превосходит сузившуюся до отдельной «устно-профессиональной» области специфичного «профильного этномузыказнания», перспектива ее изучения видится в полидисциплинарном, преимущественно философском, концептуальном ее освещении. Именно этот подход сделал возможным дешифровку футурологического содержания духовно-процессуальной сущности азербайджанского мугам-дастгяха.

**Ключевые слова:** музыка, жизнь, процессуальность, духовный рост, мугам, претворение.

*«Мы переживаем не кризис, волнующий слабые души,  
а величайший перелом мысли человечества,  
совершающийся лишь раз в тысячелетия...*

*Мы должны быть счастливы, что нам суждено это пережить  
и в создании такого будущего участвовать»*

*В.Вернадский*

Любой познавательный процесс — это нарастающая волна вопросов и ответов, предвещающих рождение знания. Рождение знания на высоком гребне логических суждений составляет духовную событийную сторону познавательного акта. Озаренность творческой мыслью - идеей в пик становления-возвышения - определяет и сущностную сторону музыки как явления духовного.

Объединяющее две сферы познания духовный рост - становление составляет суть творчества в целом. Даже после дифференциации и конкретизации в понятиях художественное, в частности «музыкальное» или «научное» творчество, процесс возвышения до духовной трансформации в субстанциональную синтагму (в условном обозначении Звук-Луч или Звук - Мысль) — всегда оставалось основным рычагом мышления, действием которого добывалось Знание. В значении духовного становления в постижении Истины слово «musiki» фигурирует в средневековых трактатах о музыке Сафи-ад-дина Урмеви, Кутб-ад-Дина Ширази, Мирза-бея, где оно фактически отождествляется с самим мышлением — творчеством.

Итак, постулируемое положение сводится к тому, что любое художественное или научное открытие — результат духовного, следовательно, музыкального становления, составляющего внутреннюю континуальную сторону познавательного акта.

### **От Гармонии движения к динамике тишины.**

*«Познать научную истину нельзя логикой,  
можно лишь жизнью»*

*В.И. Вернадский*

Процессуальность становления — константа, иными словами все происходящее в мире пребывает в движении — становлении и результате движения-становления. Сущность процессуальности становления состоит, одновременно, в обновлении — перевоплощении. В этом смысле музыка предстает средоточием двух начал - покоя (статике) и движения (динамики), незыблемости, вечности и содержательно обновляемой процессуальности движения, в чем видится универсальное значение музыки, экранизирующей глобальный духовный процесс. Вынесенное из музыки представление о познании как духовном акте, в нашей версии связано с предполагаемым действием «механизма» мышления как пересечения полюсов континуального связанного с неконкретным постоянством и дискретного полюса,

конкретизирующего универсальное постоянство, обнаруживая множество его значений. Следовательно, содержательную сторону познавательного процесса составляет расслаивание смысловой завязи (синтагмы) на множество сегментов, аналогично расщепляющемуся на частичные тона Звуку. Этим, вероятно, объясняется существование в раннем прошлом представления о Звукe, как творящем мир субстанциональном первоначале. Зримую конфигурацию его являло Солнце. С поклонения Солнцу начинала раскручиваться спираль духовной жизни Азербайджана.

В возникающих в духовном процессе очертаниях концентрической структуры, геометрически выраженной центрированным кругом, кругом в круге или ромбом с обозначенным центром, а также раскручивающейся спиралью и другими солярными знаками – «прочитывалась» концепция духовного становления – произрастания смыслового ядра в преломлении духовных лучей, являющего всю палитру ритмоволнового спектра субстанциональной Мысли.

Из отмеченного следует, что музыка, в прошлом отождествляемая по сути с процессом востребованности подлинного Знания, с самого начала была профессиональной сферой посвященного в Истину меньшинства, составившего в дальнейшем жреческую касту «мугов» (или магов).

Ритмо-константы, как смысловые концептуальные знаки – числа, в отличие от фиксируемых порядковых чисел, очерчивая контуры духовной волны становления - роста, возникали в музыке как единство растекающееся на два русла, потом, потом расслаивающиеся на множество русел и вновь сворачивающиеся в единое целое (концепция Ромба). Складываясь в последовательность однократной, трехкратной, семикратной величин, они в сочетании выражали не количество, а концептуальный знак, соответствующий по смыслу центрированному кругу, или разворачивающейся из единого центра спирали, обозначающих контуры динамики Вселенского процесса. И в этом качестве они являли не логику числа, а Логос– Вселенский Закон, связанный с процессуальностью становления мировой целостности. Из Логоса было вынесено знание универсальных закономерностей, обнаруживающих себя во всех явлениях живого мира, подчиняющихся единому Закону-Закону познания – претворения.

Изложение универсального принципа развития в эзотерических с помощью музыкальной лексики, свидетельство того, что прежде чем стать отдельной областью «специализированного» знания, музыка

была единым универсальным духовным Знанием, связанным с сакральным действием познания - единения– посвящения. Вот, вероятно, почему, ритмо-структура эзотерической концепции «нисходящей октавы», совпадающая с ритмо-структурой мугам–дастгяха, создает очертания раскрывающегося концентрическими кругами Луча. Интерпретируемая азербайджанскими мыслителями как суфийская система «мураккабат-гуше», она возникает и в музыкальных трактатах в виде множества кругов, вписанных в единый круг, повторяющих концентрическую модель познания – становления.

Геометрическими знаками обозначались траектория и ритмы духовного процесса. Вероятно поэтому, в далеком прошлом, геометрические знаки назывались «живыми смыслами». Живыми производимыми эквивалентами концентрической модели являются священные коды ОМ и ХУ, транслирующие Ритмо-Тоновую идею Вселенского замысла не только контурами губ (растягивающихся трубкой на звук «О» и смыкающихся на звуке «М» - в первом случае, выдыхаемого из раструба гортани–при втором), но и динамикой движения воздушной волны, свертывающейся и раскрывающейся, вводящего в ритм духовного процесса, одной стороной обращенного в себя, а другой вне себя. Именно этот ритм познания (сокрытое – явленное; внутреннее - внешнее), ритм живой рождающейся Мысли – Идеи определяет сущностную сторону немеркнувшего наследия прошлого.

Пульс ритмо-тоновой Мысли ощущается во всех гранях традиционного культурного наследия Азербайджана, резонирующего рождающиеся в сознании живые, «бурдонирующие» сегменты субстанциональной Мысли, произрастающие на протяжении веков новыми смыслами.

Существенная роль Ритма в познании мира древними мыслителями объясняется самим способом добычи знания, специфика которого в рамках изложенной версии «механизма» мышления усматривается, прежде всего, в том, что при отсутствии жизненно необходимой информации, любой познавательный акт совершался как творческое открытие в результате познания – озарения. Отмеченное объясняет как характерную для раннего прошлого, тотальную ритуализацию всех сторон жизни, так и существование единых «матричных» структур, интерпретирующих концепцию познания - озарения. Имитацией концепции познания - озарения является вся ранняя обрядовая практика, на строительных лесах которой веками возводилось здание азербайджанского «мугам-дастгяха».

Существенным моментом в осознании сути ритуального мышления является и то, что мир постигался на уровне неконкретных духовно осязаемых ритмо - смыслов, раскрывающихся множеством конкретных значений в кругах становления. Проживаемая в ритуальных кругах отдельная ситуация жизни порождала комплекс ощущений, создающих специфичную для того или иного случая многоуровневую семантическую палитру. Любая из сторон смыслового многогранника могла отозваться эхом комплекса связанных с ним ритмо-ощущений. Вот, вероятно, почему в прошлом возникали ассоциативные ряды, включающие не стыкующиеся по смыслу слова (например, указание стороны света, название дерева, сезона года, цвета, высоты звука и пр.), существование которых объяснялось современными исследователями «незрелым мышлением». Между тем, учитывая особенность раннего мышления, разгадка ассоциативных цепочек состоит в том, что мир постигался совокупностью сторон, составляющих ритмический круг. В этом случае картина мира возникала не как застывшая данность, а как растущий, меняющий в росте свой ритм и, следовательно, содержательно преобразующийся организм. Познание внешней реальности в раннем прошлом происходило вчувствованностью в ритм становления. Видимое обретало конкретность в преломлении ритмических кругов ритуального, духовного становления. Следовательно, мир познавался не как предметно выраженная, а как процессуально - музыкальная данность. Знание действительности в этом случае было связано не с отдельными конкретно представленными явлениями, а возникающими в ритуальном становлении ритмо-ощущениями. Памятью о знании был ритмический круг, воспроизводивший не само знание, а связанные с ним ритмо-ощущения. Не случайно первым способом сохранения знания была консервация знания звуко-ритмо формулами, различными позами, жестами, цветовой и вкусовой гаммой – соотносящимися с определенным психологическим настроением, пробуждающим память о знании. Кодированное ритмо-ощущениями сознание к тому же располагало знанием-действием, так как в процессуальности духовного становления – единения, *выражением знания было само действие*. Отсюда характерная изначальная неразрывность звука и жеста в обрядовой синтагме. Ритмо-коды, передаваемые не только голосом и жестом, а как бы источаемые всем существом вступающей в живой контакт с субстанциональной целостностью особи представляли живой смысл. Смысловую единицу – «квант» субстанциональной Мысли являл сам человек,

преображенный энергией волнового мышления в акустическое смысловое зерно. Следовательно отправным моментом в развитии языковых были не фиксируемые, а *живые смыслы*, обладающие совокупностью значений, по разному обнаруживающих себя в кругах становления, передаваемых выражением глаз, мимикой лица, телодвижением, тембровой окраской голоса, его динамикой, переливами и пр. факторами, составившими единый, духовно осязаемый, словарь ритмо-кодов. Совместно усваиваемые в кругах становления ритмо-коды очертили внутренний круг произрастающего национальными версиями языка человечества.

Постигаемое в ритуальных кругах знание – действие преобразовывало разрозненную группу людей в единый этнический субстрат, что делало преодолимыми трудности, связанные с первоначальным этапом выживания человека на земле.

Ритуальное мышление — это познание на стыке двух миров, с большим удельным весом внутреннего, неконкретного, континуального полюса, резонирующего живые сегменты субстанции волновой Мысли, расслаивающиеся на ритмо-звучно-цветовые «пучки», породившие синкретические явления ранней культуры. В нашем представлении синкретизм обряда является следствием синкретизма внутренне воспринимаемой волны (Звук-Луча), выявляемой духовными состояниями, раскрасившими обряды в свои звуковые и цветовые тона. Как раскрывающееся пучком значений единство следует, вероятно, понимать и название монодийных форм - «dəstqah» и «dəstan», произрастающих из единого корня – «dəst» по смыслу означающего «рука» (в геометрической версии «Звук – Луч»). Его образный эквивалент – разветвляющееся из единого корневища древо или распускающийся из единой сердцевины цветок. Структурный эквивалент – инвариант-варианты.

Роль психологического состояния как индикатора знания была основополагающей и в передаче мысли. В этом случае любое сообщение доносилось введением в состояние. Удельный вес ранних текстов определяется не конкретными словами или образами, а их звучанием, ритмической упорядоченностью и конфигурацией произносимого или изображаемого (мимикой, жестами, позами) текста, влияющих на психологическое состояние.

Соотношение инвариант-варианты, то есть неконкретное единство (полюс постоянства) и конкретизирующей множественности ее воплощений (полюс изменчивости), выражаемое формулой «круг в

круге» - относится к духовному развитию в целом. Двумя ракурсами единства являются универсальный планетарный и конкретные исторические процессы.

В творческом кругу становления-единения вместе со знанием рождалась вера. Внешней стороной веры является, впервые заявившая о себе в христианской вере, интенция к «уяснению веры пониманием». Из двух полюсов культурной целостности функцию постоянства выполняет традиционный Восток, тогда как «пальму первенства» в рациональном, конкретном понимании мира держит Запад.

Неразрывность знания и веры создавала Гармонию жизни. Выросшее из сакрального эзотерического ядра интеллектуальное знание, не нарушающее равновесие внутреннее – внешнее, создавало благоприятный фон для гармоничного развития. Существование в настоящем экологических и пр. проблем – результат дисбаланса сторон в пользу внешнего фактора.

Итак, формула «круг в круге» обозначает акт посвящения в знание, одновременно, акт духовного рождения.

Четырехкратной формулой становления, проходящей путь от первоначального импульса (воли к знанию), развития (путь к знанию), кульминационного духовного прорыва (рождение знания), и спадом (передача знания) очерчивался круг жизни, также состоящей из рождения, взросления, брачного совокупления, сворачивания. И в том, и в другом циклическом процессе главным рассматривалось третье звено, знаменующее рождение новой жизни. С актом рождения (или перерождения) связано существование у всех народов обрядов инициации, а также обряда весеннего перерождения (нового года по мусульманскому календарю, ныне известного как «Novruz bayram»).

Главный показатель жизни – возможное в определенной фазе роста рождение, связанное с сопряжением сегментов субстанциональной целостности. В этом отношении принципиально важным в постижении сущностной стороны таких феноменальных явлений азербайджанской традиционной культуры как обряд, мугам-дастгах, дастан, мистерии представляется не столько выявленность и характеристика различных уровней синкретического текста, сколько прослеживание вероятных сочетаний и связей звеньев целого, создающих будоражащую воображение игру светотени в многограннике чувственного восприятия. Именно в игре светотени, как в раннем прошлом в мерцающих бликах огня, происходило втягивание сознания в воронку иррациональной Мысли. Вот, вероятно почему слово игра закрепляется за

обрядом, сочетается с генетически родственными ему смыслами, подразумевающими идентифицируемые с духовными состоянием перевоплощения, например, с мистериями, а в дальнейшем с театром. Играется музыка. Танец по-азербайджански - «*gəqs oypataq*» - также идентифицируется с игрой.

Смыкание начала и конца, как итог любых превращений познаваемой в становлении Мысли имеет место и в обряде, круг которого очерчивается цепочкой кругов, также находящихся в соотношении внутреннего, связанного с постоянством и обновляемого внешнего круга. Канонизированные ритуалом внутренние круги образуют каркас обрядовой целостности. Само существование канона обусловлено ритмом познания – единения, охватывающего четыре этапа жизненного цикла. Отсюда замеченная близость обрядовых «сценариев» разнонациональных культур, дублирующих друг друга не только в общих, но и в частных признаках. В сходстве и различиях разнонациональных обрядов также угадывается действие универсальной формулы «круг в круге» (два в одном), так как и в этом случае повторы составляют постоянство внутреннего, а отличия – обновляемость внешнего круга. Отсюда следует, что любое духовное развитие предполагает соотношение внутреннего и внешнего, при котором внутренний круг это ядро мысли, внешний - ее произрастание (резонирование). Аналогично отмеченному, единичная типовая ритмо-формула – напев - смысловое ядро, жизнь которого обнаруживают многочисленные его варианты. Выявляющие жизнь звуковой мысли интерпретация и вариантность порождают модель, представляющую цепь раскрывающихся кругов, каждый из которых входит в более широкий круг, образуя при этом множество концентрических кругов, вписанных в единый круг. Наглядным подтверждением отмеченному могут стать схемы ритмических кругов в трактатах о музыке средневековых мыслителей.

Траектория ритуального познания, описывающая круг была музыкальным кругом или кругом жизни. Кругами жизни или «ритмическими кругами» называется музыкальная процессуальность и в трактате Сафиаддина Урмеви. В ритуальных кругах познавалась совокупность совершаемых кругов жизни. Первым звеном в цепи творческих становлений – рождений были ритуальные круги вокруг Огня – «яллы». Одно из многих оснований для такого предположения связано, прежде всего, с особым психологическим климатом ритуальных «огненных» кругов влияющих на динамику духовных состояний до

трансцендентного прорыва – единения и трансформации в целостность. Другое – сохранившийся обычай разжигать огонь при рождении (или зажигать свечу после свершения молитвы), означающий акт возвышения-единения-перерождения.

Бесконечной цепью двойных кругов, расходящихся от единого сакрального ядра – кольцевого ритуального движения вокруг огня, представляются многочисленные слои национальных культурных образований, вместе именуемых общечеловеческой культурой.

Изложенное подводит нас к выводу о том, что сущностную сторону познавательного и жизненного процесса составляет создающее импульсы рождение, проходящее круги становления, то есть ритм – толчок и расходящиеся от него круги. Справедливость предположения подтверждается трудами Л. Гумилева, где высказывается мнение об обусловленности возникновения новых этносов космическими, энергетическим толчками, порождающими «пассионариев». Углубленное знакомство с трудами ученого по этногенезу, оставляет впечатление, будто речь идет не об этническом, а о монодийном, в частности, мугамном развитии, поскольку, помимо упомянутого нами, в работе излагается и ряд других действующих и в том, и в другом случаях принципов. В этом отношении наиболее показательны следующие наблюдения ученого: «Этносы – явление, лежащее на границе биосферы и социосферы...», что указывает на двухфакторность этнического развития. О том же свидетельствует противопоставление «мы-они» (внутреннее-внешнее), обнаруживающее действие принципа «двойного круга». На музыкальную сущность этнического процесса указывают и следующие высказывания мыслителя: «Этнос не арифметическая сумма человеко-единиц, а система... Реально существующим и действующим фактором являются не предметы, а связи» [2]. Ценность приводимых наблюдений для глубокого постижения устного наследия прошлого заключается в том, что они обнаруживают повторение одних и тех же принципов, действующих на различных уровнях духовной жизни, проявляющих себя как в рамках этнической, так и в рамках обрядовой процессуальности, процессуальности мугама и других монодийных форм, в масштабах музыкальной культуры и культуры в целом. В результате возникает гипотетическая картина единого становления как протекающей глобальной музыкальной процессуальности - расслаивающегося Звук-Луча, окруженного эхом вторящих ему частичных тонов, образующих в волновом сплетении «акустическую сетку» космической Мысли. В этой процессуальности видится

двойная роль человека, выступающего в качестве инструмента космического оркестра и его звукового сегмента, цементирующего музыкальную целостность. На сочетании «акустических зон» космического оркестра, их сонастраиваемости друг с другом строится Гармония вечности.

Итак, формула «круг в круге» это ось познания, связывающая все исторический фрагменты духовной жизни человека и человечества в единую панораму мирового культурного развития. В ритмических кругах духовного становления копились знание и опыт. Совокупность же их представляла кладёз знания и практических действий, сыгравших основополагающую роль в налаживании человеком контакта с внешним живым миром.

Мыслительный процесс как движение – восхождение к высотам Знания представляет системообразующее начало азербайджанской культуры. Уникальность наследуемого поколениями азербайджанцев духовного богатства состоит в том, что любая форма ее материализации содержит в качестве «закваски» ритм и геометрию движения-возвышения, то есть внутренне реализуемую сакральную «мугамную геометрию», выводящую познающего к Свету Жизни, к Свету Знания. Не удивительно, что духовная концепция пути познания, нашла свое адекватное воплощение в монументальной вокально-инструментальной форме мугам-дастгяха. Здесь уместно вспомнить прозорливые слова академика - композитора Б. Асафьева о необходимости «раскрытия во всей полноте грандиозной эпопеи познания жизни, развернутой в музыке». Оставляя полное разностороннее решение столь масштабной проблемы для последующих поколений исследователей, в завершении настоящей статьи предпримем рискованно - интригующую попытку «расшифровки» в качестве сообщающего текста концептуального содержания, вынесенного из драматургии мугам-дастгяха.

В затрагиваемом аспекте, ставящим во главу угла сам творческий процесс восхождения – озарения в раскодировке текста смысло-несущими факторами (семантическими полями) признаются сам принцип динамики роста, а также функция и правила сопряжения частей внутри целостности. Двухполюсность мышления выражена в мугам-дастгяхе соотношением постоянное, устойчивое («канон») и обновляемое («импровизация»), что на языке концептуальности означает континуального (внутреннее) и дискретного (внешнее) полюсов мыслительного процесса.

Начинается мугам-дастгях с раздела «Дарамед» («Dəraməd») –

преамбулы, в которой обозначаются наиболее значимые, «узловые» моменты дальнейшего развития мысли. В масштабе мирового культурного процесса «преамбулой» можно, предположительно, считать время зарождения единых духовных смысловых констант, интерпретируемых в дальнейшем тремя мировыми религиями – буддийской, христианской, исламской. В следующем разделе – «Бердашт» («Bərdaşt»), непосредственно примыкающим к разделу «маие» («mayə»), происходит разогрев энергии и прорастание смыслового ядра новыми значениями. В исторической проекции этому этапу соответствует сакральная, однако предрелигиозная, доэтническая жреческая культура магов. С момента прорастания ядра – «маие» («mayə») динамика процесса определяется центробежными и центростремительными факторами становления – роста, обнаруживающими себя как в плане формообразования, так и содержательно – текстовом плане. В формообразовании на первом этапе действует центробежный фактор, создающий конфигурацию разветвляющегося древа. В содержательно – текстовом отношении действуют оба фактора. Однако, если в первой фазе развития – роста семантическое ядро – «маие» разветвляясь, вначале прорастает интонационно близкими сегментами, к тому же быстро устремляющимися в лоно ядра, то в дальнейшем развитии обновление становится более заметным и независимым, а дистанция периодических контактов со смысловым ядром увеличивается. Намеченная тенденция усиливаясь со сменой центробежного развития на центростремительное, вступает в критическую фазу, когда намечается опасный сдвиг от оси становления, таящий угрозу нейтрализации центра притяжения. Ситуация разрешается выносом на гребень развития ядром «маие» звучащем октавой выше, вновь стягивающим в монолит все сегменты музыкальной мысли. Далее происходит непропорциональный восхождению короткий спад с последующим возвращением к началу и закреплением смыслового ядра в исходной позиции. В рассматриваемом контексте любопытным и знаменательным представляется тот факт, что *в азербайджанской ладовой системе тоника - главная центрирующая опора функционально не уравнивается с ее октавным повтором. Прозвучав октавой выше звуковой поток неизбежно возвращается вниз и, как правило, закрепляет главную центрирующую опору в исходной позиции.* Если принять за исходную позицию полюс духовного мышления (континуальная константа), ее роль в фазе центробежного развития (разветвляющееся древо) не уравнивается с ее октавным повтором в

центростремительной фазе (свертка процесса) и вновь возвращается на «круги своя».

Представленная картина – озвученная языком мугам-дастгяха история проходимого человечеством пути познания, начинающегося в лоне духовно постигаемого знания – сакрального ядра, связанного с ним «пуповиной» выносящего из него свое видение законов внешнего мира (система онтологического ритуального мышления) Время уяснения знания пониманием (согласно изречению св. Августина «Верую, чтобы понимать»), знаменующее расхождение полюсов мышления, одновременно меняет вектор движения творческого поиска перемещающегося с вертикали (Восток) на горизонталь (Запад). В активную фазу постепенно вступает рассудочный полюс. Отныне, восходя к Истине, человечество несет на себе «крест» растягивающего его путь на века рассудочного понимания (Вот, вероятно, почему «лестница», по которой поднимался Иисус Христос не семи, а двадцативосьмиступенная), С тех пор источником познания становится дискурс внешнего мира. Происходит смена парадигмы познания, связанной с постижением единого через обобщение множественности явленного. Со временем обрывается связь с целостностью, что в результате оборачивается отклонением от оси познания – Ритма Мировой Гармонии.

Изложенная, рассудочно понятая картина духовного пути – не это ли один из показателей прорывающегося из недр памяти сакрального ядра? А если это и есть разгадка, то не предвещает ли она радикальных перемен, которые произойдут в недалеком будущем в сознании человека, человечества? В настоящее время усилия ученых – математиков, физиков и других сфер точных наук, направленные на постижение всеобщей теории, пока, к сожалению, не привели к конечному результату и не сложились в целостную картину мироздания. Кто знает может именно музыка, прежде всего мугам, став предметом полидисциплинарных научных исследований, может скорректировать научные изыскания и приблизить решение искомой глобальной проблемы. Вспомним именно мугамом как принципом познания закладывался фундамент сакральной науки. Согласно духовной процессуальности «все возвращается на круги своя». Математизация гуманитарных и гуманитаризация точных наук не это ли признак разворачивания научного поиска к «истoku любого рода знаний» - мугаму и в целом Музыке?

Изложенная точка зрения совпадает с мнением других исследователей, например, И. Герасимовой в чем убеждает следующее ее

высказывание: «Музыка природно универсальна: математические, семиотические, искусствоведческие анализы музыкальных форм свидетельствуют об общности музыкальных и природных структур... Кто знает может быть изучение музыки, при всей ее нерациональности и спонтанности, и приведет к лучшему пониманию мироздания?» [5]. Думается, что совместное междисциплинарное исследование как продолжение предпринятой попытки осознания Закона Мировой Гармонии могло бы стать одним из первых шагов совершаемых в намеченном направлении.

### **Литература:**

- 1.Абасов А. Исследования по методологии, истории и футурологии философии Баку, «Оптимист» - 2025.
- 2.Гумилев И. Этногенез и биосфера земли М.,1994.
- 3.Сикорская Г.П. В.И.Вернадский и образование для будущего. Успехи современного естествознания. 2007. № 9. С. 36-39;
- 4.Чанышев А. Философия древнего мира М.1999.
- 5.Герасимова И. Музыка и духовное творчество. Ж.Вопросы философии. 1995.
- 6.Суханцева В.К. «Музыка как мир человека» (От идеи Вселенной к философии музыки), Киев – Факт 2000.

### **References:**

- 1.Abasov A.A.1994 Issledovaniya po metodologii, istorii i futurologii filosofii. Baku, "Optimist"-2025.
- 2.Qumilev I. Etnoqenez i biosfera zemli M., 1994.
- 3.Sikorskaya G.P. V.I. Vernadskiy i obrazovaniye dlya budushego Uspexi sovremennoqo estestvoznaniya. 2007 №9. S. 36-39.
- 4.Chanishev A. Filosofiya drevneqo mira M. 1999.
- 5.Qerasimova I Muz;ka i duxovnoe tvorchestvo J. Voprosi filosofii 1995.
- 6.Suxantseva V.K. Muzika kak mir cheloveka (Ot idei Vselennoy k filosofii muziki), Kiyev – Fakt, 2000.

**Teymur Rüstəm oğlu Tağıyev (Daimi)**

ADRA nəzdində olan Rəssamlıq

Kollecın rəsm kafedrasının müdürü

Tel: +994503514947

Email: [teymurt@yahoo.com](mailto:teymurt@yahoo.com)

<https://orcid.org/0000-0001-6577-1357>

## **SİVİLİZASIYA İNKİŞAFININ PERSEPTİV ƏSASLARI VƏ İNSAN TRANSFORMASIYASININ SƏRHƏDLƏRİ**

### **Xülasə**

*Məqalənin məqsədi.* Bu məqalədə sivilizasiyaların inkişafı insan təcrübəsinin perseptiv əsaslarının təhlili vasitəsilə yenidən düşünülür. İnstitusional, texnoloji və mədəni amillərə yönəlmiş dominant yanaşmalardan fərqli olaraq, müəllif inkişafın əsas məhdudiyyətlərinin məhz qavrayış strukturunda kökləndiyini irəli sürür. Tədqiqatın məqsədi göstərməkdir ki, insanın transformasiya imkanlarının sərhədləri daha çox xarici şərtlərlə deyil, idrak, fəaliyyət və dəyişiklik üçün mümkün olanın üfününü müəyyən edən təcrübənin daxili təşkilatı ilə müəyyən olunur.

*Metodlar və metodologiya.* Məqalədə fenomenoloji və postfenomenoloji təhlil, transsendental fəlsəfə elementləri, eləcə də neyroelmin nəticələrinin interpretasiyası (xüsusilə prediktiv emal nəzəriyyələri və qavrayışın temporallığı üzrə tədqiqatlar) tətbiq olunur. Təcrübənin son şərtlərini aşkar etmək üçün konseptual rekonstruksiya metodu, həmçinin qavrayış probleminə dair fəlsəfi və elmi yanaşmaların müqayisəli təhlili istifadə edilir.

*Problemin işlənmə dərəcəsi.* Təcrübənin şərti kimi qavrayış problemi uzun fəlsəfi ənənəyə malikdir - İmmanuel Kantın transsendental fəlsəfəsindən Edmund Husserl və Moris Merlo-Pontinin fenomenologiyasına qədər. Müasir elmdə bu problem kognitiv və neyrofizioloji tədqiqatlar çərçivəsində inkişaf etdirilir. Bununla belə, sivilizasiya inkişafının təhlilində bu problem kifayət qədər işlənməmiş qalır. Mövcud sivilizasiya nəzəriyyələri, bir qayda olaraq, tarixi dinamikanın əsas determinantı kimi perseptiv ölçünü nəzərə almır və daha çox xarici və törəmə amillərlə məhdudlaşır.

*Elmi yenilik.* Tədqiqatın yeniliyi müəllifin təqdim etdiyi orijinal anlayışların - Qavrayış Defekti və Fatal Intervalın - işlənilib

hazırlanmasındadır. Bu anlayışlar reallıq ilə onun fenomenallaşması arasındakı struktur uyğunsuzluğu təsvir etməyə imkan verir. Ənənəvi yanaşmalardan fərqli olaraq, burada qavrayış idrakın aləti kimi deyil, təcrübənin həm əsas şərti, həm də sərhədi kimi şərh olunur. Bundan əlavə, Arxetopos anlayışı təklif olunur ki, bu da subyektin imkanlarının genişləndirilməsinə deyil, onların formalaşma şərtlərinə müdaxiləyə yönəlmiş perseptiv transformasiya modeli kimi çıxış edir. Bu yanaşma transformasiyanın ekstensiv anlayışından (transhumanizm üçün xarakterik olan) intensiv anlayışına keçidi ifadə edir.

**Nəticələr.** Tədqiqat göstərir ki, qavrayış strukturunu nəzərə almayan hər hansı insan transformasiyası layihələri bu strukturun məhdudiyyətlərini təkrar istehsal edir. Qavrayış Defekti və Fatal Interval insan mövcudluğunun fundamental xüsusiyyətləri kimi çıxış edərək subyektin reallıqla və özü ilə üst-üstə düşə bilməsinin sərhədlərini müəyyən edir. Bu baxımdan transhumanist strategiyalar bu məhdudiyyətlərin aradan qaldırılması deyil, onların gücləndirilməsi kimi şərh olunur. Alternativ istiqamət kimi isə təcrübənin perseptiv şərtlərinin açıqlanması və transformasiyasına yönəlmiş praktikaların inkişaf etdirilməsi zərurəti irəli sürülür ki, bu da fəlsəfə, neyroelm və incəsənət praktikalarının fənlərarası qarşılıqlı əlaqəsini tələb edir.

**Açar sözlər:** qavrayış, sivilizasiya inkişafı, subyekt, Qavrayış Defekti, Fatal Interval, Arxetopos, transhumanizm, fenomenologiya, neyroelm, təcrübə, zaman, ontologiya.

UDC - 11-13

**Tagiyev (Daimi) Teymur Rustam oğlu**  
PhD in Philosophy, Head of the Department  
of drawing at the art College at ASAA  
Tel: +994503514947  
Email: [teymurt@yahoo.com](mailto:teymurt@yahoo.com)  
<https://orcid.org/0000-0001-6577-1357>

**PERCEPTUAL FOUNDATIONS OF CIVILIZATIONAL  
DEVELOPMENT AND THE LIMITS OF HUMAN TRANSFOR-  
MATION**

## Abstract

*Purpose of the article.* This article attempts to rethink civilizational development through the analysis of the perceptual foundations of human experience. In contrast to dominant approaches focused on institutional, technological, and cultural factors, the author advances the thesis that the key limitations of development are rooted in the very structure of perception. The aim of the study is to demonstrate that the limits of human transformation are determined not so much by external conditions as by the internal organization of experience, which defines the horizon of action and change possible for cognition.

*Methods and methodology.* The study employs phenomenological and post-phenomenological analysis, elements of transcendental philosophy, as well as interpretations of findings from neuroscience (in particular, predictive processing theories and studies of the temporality of perception). The method of conceptual reconstruction is applied to identify the ultimate conditions of experience, along with a comparative analysis of philosophical and scientific approaches to perception.

*Degree of elaboration of the problem.* The problem of perception as a condition of experience has a long philosophical tradition - from the transcendental philosophy of Immanuel Kant to the phenomenology of Edmund Husserl and Maurice Merleau-Ponty. In contemporary science, it is further developed within cognitive and neuroscientific research. However, in the context of civilizational analysis, this problem remains insufficiently explored. Existing theories of civilizations tend to overlook the perceptual dimension as a fundamental determinant of historical dynamics, focusing instead on external and derivative factors.

*Scientific novelty.* The novelty of the study lies in the introduction and development of the author's original concepts - Perceptual Defect and Fatal Interval - which make it possible to describe the structural discrepancy between reality and its phenomenalization. Unlike traditional approaches that treat perception as an instrument of cognition, this work interprets it as both the ultimate condition and the limit of experience. In addition, the concept of Archetopos is proposed as a model of perceptual transformation aimed not at expanding the subject's capacities, but at intervening in the conditions of their constitution. This marks a shift from an extensive understanding of transformation (characteristic of transhumanism) to an intensive one.

*Conclusions.* The study demonstrates that any projects of human transformation that do not address the perceptual structure of experience inevitably reproduce its limitations. The Perceptual Defect and the Fatal Interval function as fundamental characteristics of human existence, defining the limits of the subject's possible coincidence with reality and with himself. In this context, transhumanist strategies are interpreted as forms of intensification rather than overcoming of these constraints. As an alternative, the necessity is articulated for developing practices aimed at explicating and transforming the perceptual conditions of experience, which presupposes interdisciplinary interaction between philosophy, neuroscience, and artistic practices.

**Keywords:** perception, civilizational development, subject, Perceptual Defect, Fatal Interval, Archetopos, transhumanism, phenomenology, neuroscience, experience, temporality, ontology.

УДК - 11-13

**Теймур Рустам оглу Тагиев (Даими)**

доктор философии по философии, зав. кафедрой рисунка  
Художественного Колледжа при АГАХ

Tel: +994503514947

Email: [teymurt@yahoo.com](mailto:teymurt@yahoo.com)

<https://orcid.org/0000-0001-6577-1357>

## **ПЕРЦЕПТИВНЫЕ ОСНОВАНИЯ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ И ПРЕДЕЛЫ ТРАНСФОРМАЦИИ ЧЕЛОВЕКА**

### **Резюме**

*Цель статьи.* В данной статье предпринимается попытка переосмысления цивилизационного развития через анализ перцептивных оснований человеческого опыта. В отличие от доминирующих подходов, сосредоточенных на институциональных, технологических и культурных факторах, автор выдвигает тезис о том, что ключевые ограничения развития укоренены в самой структуре восприятия. Цель исследования заключается в том, чтобы показать, что пределы трансформации человека определяются не столько внешними условиями, сколько внутренней организацией опыта, задающей горизонт действия и изменения, возможного для всякого познания.

*Методы и методология исследования.* В работе используется феноменологический и постфеноменологический анализ, элементы

трансцендентальной философии, а также интерпретация данных нейронауки (в частности, теорий предиктивной обработки и исследований темпоральности восприятия). Применяется метод концептуальной реконструкции, направленный на выявление предельных условий опыта, а также сравнительный анализ философских и научных подходов к проблеме восприятия.

*Степень исследованности проблемы.* Проблема восприятия как условия опыта имеет длительную философскую традицию - от трансцендентальной философии И. Канта до феноменологии Э. Гуссерля и М. Мерло-Понти. В современной науке она получает развитие в рамках когнитивных и нейрофизиологических исследований. Вместе с тем в контексте анализа цивилизационного развития данная проблематика остаётся недостаточно разработанной. Существующие теории цивилизаций, как правило, не учитывают перцептивное измерение как фундаментальный детерминант исторической динамики, ограничиваясь анализом внешних и производных факторов.

*Научная новизна.* Новизна исследования заключается во введении и разработке авторских концептов - Дефекта Восприятия и Рокового интервала, которые позволяют описать структурное несоответствие между реальностью и её феноменализацией. В отличие от традиционных подходов, рассматривающих восприятие как инструмент познания, в данной работе оно интерпретируется как предельное условие и одновременно ограничение опыта. Кроме того, предлагается концепт Архетопоса как модели перцептивной трансформации, ориентированной не на расширение возможностей субъекта, а на вмешательство в условия их конституирования. Тем самым осуществляется переход от экстенсивного понимания трансформации (характерного, в частности, для трансгуманизма) к интенсивному.

**Выводы.** В ходе исследования показано, что любые проекты трансформации человека, не затрагивающие перцептивную структуру опыта, неизбежно воспроизводят её ограничения. Дефект Восприятия и Роковой интервал выступают как фундаментальные характеристики человеческого существования, задающие пределы возможного совпадения субъекта с реальностью и с самим собой. В этих условиях трансгуманистические стратегии интерпретируются как формы усиления, но не преодоления этих ограничений. В качестве альтернативного направления обозначается необходимость разработки практик, направленных на экспликацию и трансформацию перцептивных условий опыта, что предполагает междисциплинарное взаимодействие

философии, нейронауки и художественных практик.

**Ключевые слова:** восприятие, цивилизационное развитие, субъект, Дефект Восприятия, Роковой интервал, Архетопос, трансгуманизм, феноменология, нейрофизиология, опыт, время, онтология.

## **Введение**

Современные дискуссии о цивилизационном развитии, разворачивающиеся на пересечении философии, социогуманитарных наук и футурологических исследований, всё более смещаются от описания внешних факторов исторической динамики к анализу глубинных условий, определяющих саму возможность изменения. В классических и современных теориях цивилизаций - от культурно-исторических типов до концепций глобального порядка - внимание, как правило, сосредоточено на институциональных, технологических, культурных и геополитических детерминантах. Однако при всей значимости этих факторов остаётся недостаточно прояснённым вопрос о тех предельных основаниях, в рамках которых только и может быть помысленно любое развитие.

В данной статье выдвигается тезис о том, что цивилизационное развитие не может быть адекватно понято вне анализа перцептивной структуры опыта, которая выступает одновременно его условием и пределом. Иными словами, всякая форма исторического и культурного становления оказывается укоренённой в специфическом способе данности мира субъекту, который, будучи незаметным в повседневном функционировании, тем не менее задаёт горизонт возможного для мышления, действия и трансформации. В этом смысле цивилизация может быть рассмотрена не только как совокупность социальных и культурных практик, но и как производное от определённого режима восприятия, стабилизирующего и воспроизводящего те или иные формы отношения к реальности.

Подобная постановка проблемы требует пересмотра доминирующих представлений о трансформации человека, особенно в контексте современных трансгуманистических проектов, ориентированных на технологическое расширение его возможностей. Несмотря на декларируемую радикальность, такие проекты, как правило, сохраняют неизменными фундаментальные условия опыта, ограничиваясь модификацией его производных параметров. В результате возникает ситуация, при которой усиливается функциональный потенциал субъекта, но не затрагивается структура, определяющая форму и пределы этого

потенциала.

В предлагаемом теоретическом подходе вводится понятие Дефекта Восприятия, обозначающее не частное и устранимое ограничение, а структурную характеристику всякого опыта, выражающуюся в несоответствии между реальностью и её феноменализацией. С этим дефектом связан также Роковой интервал - минимальный, но принципиально неустранимый темпоральный разрыв между событием и его переживанием. Вместе они образуют онто-перцептивную конфигурацию, в пределах которой разворачивается не только индивидуальный опыт, но и более широкие процессы цивилизационного порядка.

Соответственно, проблема трансформации человека должна быть переопределена: речь идёт не о расширении его возможностей в рамках заданной структуры восприятия, а о критическом анализе и потенциальной трансформации самих условий, в которых эта структура функционирует. В этом контексте предлагается рассматривать концепт Архетопоса как модель, позволяющую поставить вопрос о перцептивной трансформации в практико-теоретической перспективе.

Таким образом, цель статьи состоит в том, чтобы обосновать необходимость включения перцептивного измерения в анализ цивилизационного развития и показать, что пределы трансформации человека определяются не столько внешними факторами, сколько внутренней структурой опыта, которая до сих пор оставалась вне фокуса большинства теоретических подходов.

### **Перцепция как условие и ограничение опыта**

Классическая философская традиция, начиная с Иммануила Канта, задаёт фундаментальную рамку, в пределах которой проблема восприятия оказывается не столько эпистемологической, сколько трансцендентальной. Кантовский тезис о недоступности «вещи-в-себе» фиксирует не эмпирическое ограничение, подлежащее преодолению, а принципиальную структуру отношения субъекта к миру, в которой всякая данность уже заранее организована априорными формами чувственности и рассудка (Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука. 2006). Тем самым устанавливается парадоксальная ситуация: субъект всегда имеет дело с тем, что уже прошло через фильтр структурирования, но при этом не обладает доступом к самому процессу этого структурирования как таковому.

В феноменологической традиции, прежде всего у Эдмунда Гуссерля и Мориса Мерло-Понти, данная проблематика получает

дальнейшую радикализацию. Восприятие здесь перестаёт мыслиться как производная функция субъекта и начинает рассматриваться как первичное поле конституирования смысла, в котором различие между субъектом и объектом возникает лишь как вторичный эффект (Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии. М.: Дом интеллектуальной книги. 1999; Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб.: Наука. 1999). Однако, несмотря на эту радикализацию, феноменология сохраняет установку на описываемость опыта, предполагая, что структура восприятия, пусть и опосредованно, может быть схвачена в актах рефлексии.

Именно это предположение подвергается пересмотру в рамках концептуального горизонта, заданного в нашей работе "Танце Невозможного" (Даими Т. Танец Невозможного. Баку. 2025). Здесь утверждается, что восприятие не только конституирует опыт, но и радикально его ограничивает, причём таким образом, что сама возможность адекватного описания этого ограничения оказывается проблематичной. В одном из ключевых фрагментов формулируется принципиальное положение: восприятие не открывает мир, а закрывает его в форме доступности. Эта формула фиксирует двойственность перцептивного акта, в котором явление одновременно становится возможным и утрачивает свою неограниченность.

В нейрофизиологическом контексте данная позиция получает дополнительное подтверждение. Теории предиктивной обработки, разработанные, в частности, Карлом Фристоном, демонстрируют, что мозг функционирует как система генерации гипотез, а не пассивного приёма данных (Friston, K. The free-energy principle. Nature Reviews Neuroscience, 11(2). 2010). Сенсорная информация здесь не столько воспринимается, сколько интерпретируется в соответствии с уже имеющимися моделями, что делает всякое восприятие ретроспективно организованным и структурно замкнутым.

В предлагаемом теоретическом поле это приводит к введению концепта *Дефекта Восприятия*, который следует понимать не как отклонение от нормы, а как саму норму человеческого восприятия, обнаруживающую свою дефектность лишь в предельных условиях анализа. В "Танце Невозможного" этот дефект описывается как неустраиваемая щель (зазор, зияние) между тем, что есть, и тем, как это дано, причём принципиально важно, что данная щель не может быть устранена ни посредством уточнения знания, ни через совершенствование сенсорных механизмов.

Таким образом, восприятие оказывается не просто условием возможности опыта, но и его пределом, причём пределом, который не может быть преодолен в рамках самого опыта. Субъект в этом контексте выступает как эффект перцептивной организации, а не как её источник, что радикально смещает акцент с эпистемологии на онто-перцептивную проблематику.

### **Темпоральная структура восприятия и "Роковой интервал"**

Если пространственная организация восприятия задаёт его структурные границы, то его темпоральность выявляет более радикальный уровень несоответствия между реальностью и её когнитивно окрашенным переживанием. Экспериментальные исследования, в частности работы Бенджамина Либета, показывают, что осознание сенсорного события неизбежно запаздывает по отношению к самому событию, формируя временной разрыв, который не фиксируется в повседневном опыте (Libet, B. *Mind Time*. Harvard University Press. 2004). Это запаздывание, составляющее доли секунды, тем не менее имеет принципиальное значение, поскольку именно оно делает возможным саму структуру переживания как такового.

В рамках разрабатываемой нами теории (рабочее название - "философия свидетельства") данный разрыв получает наименование *Рокового интервала*. В отличие от эмпирического описания задержки, речь здесь идёт о структурной характеристике опыта, которая не может быть устранена ни при каких условиях. Роковой интервал обозначает не просто временную дистанцию, а фундаментальную несинхронность между (ноуменальной) реальностью и её феноменализацией.

В работе "Танец Невозможного" это состояние описывается как (условно) "всегда-уже-прошедшее настоящее", что указывает на парадоксальную природу времени, в котором наличное оказывается эффектом ретроспекции. Субъект, полагаящий себя находящимся в настоящем, фактически оперирует уже завершённым событием, реконструированным в перцептивной системе. В этом смысле переживание настоящего представляет собой не совпадение с реальностью, а её постфактум-моделирование.

Данное положение вступает в резонанс с критикой метафизики присутствия у Жак Деррида, где демонстрируется, что всякое присутствие уже содержит в себе след отсутствия (Деррида Ж. *О грамматологии*. М.: Ad Marginem. 1997). Однако в рассматриваемом подходе

эта идея получает дополнительное измерение, связанное с нейрофизиологической и перцептивной конкретизацией: отсутствие здесь не является чисто логической или текстуальной структурой, а укоренено в самом механизме восприятия.

Следствием Рокового интервала становится принципиальная невозможность синхронизации субъекта с актуальным состоянием реальности. Это означает, что всякая попытка "быть в настоящем" неизбежно обречена на неудачу, поскольку сама структура восприятия делает такое совпадение невозможным. В "Танце Невозможного" это формулируется предельно жёстко: субъект всегда приходит слишком поздно к самому себе, а значит никак не может совпасть с собой.

Тем самым разрушается одно из базовых предположений как философии, так и повседневного сознания - идея непосредственного присутствия. Если принять во внимание действие Рокового интервала, становится очевидным, что актуальное присутствие человека в наличном является не исходным состоянием, а производным эффектом, возникающим в результате сложной перцептивной реконструкции. В этом контексте само понятие опыта требует пересмотра, поскольку оно оказывается основанным на систематическом запаздывании по отношению к тому, что оно призвано фиксировать.

В предельной перспективе это приводит к необходимости мыслить восприятие как форму фатального структурного несовпадения, в которой субъект не только не совпадает с миром, но и не совпадает с самим собой. Именно это несовпадение и становится точкой входа для дальнейших концептуальных разработок, связанных с возможностью перцептивной трансформации, в том числе в рамках модели Архетопоса, которую мы предложили в трактате "Возвращение в непредставимое или зачем искусство?".

### **Критика трансгуманистических стратегий**

С учётом выявленной перцептивной обусловленности опыта становится необходимым пересмотреть эпистемологические и онтологические предпосылки трансгуманистических проектов, которые, несмотря на заявленную радикальность, в действительности остаются в пределах той же самой структуры, которую они стремятся преодолеть. Центральное ограничение этих стратегий заключается в том, что они направлены на модификацию производных характеристик субъекта - когнитивной производительности, телесной выносливости, сенсорной чувствительности, - не затрагивая при этом самого режима

данности мира.

Иными словами, трансгуманизм исходит из предположения, что проблема человека носит количественный характер и, следовательно, может быть решена через наращивание функциональных параметров. Однако подобная установка игнорирует тот факт, что сама сцена, на которой разворачивается всякая функциональность, уже изначально структурирована определённым образом. В одном из формулировок, характерных для рассматриваемой теоретической линии, это выражается следующим образом: ускорение не выводит за пределы траектории; оно лишь делает её более плотной. Тем самым указывается на то, что увеличение скорости обработки информации или расширение объёма памяти не изменяет принципа организации опыта, а лишь усиливает его внутреннюю интенсивность.

В рамках концепта Дефекта Восприятия данная проблема приобретает более радикальный характер. Если исходить из того, что восприятие изначально не совпадает с реальностью, а конституирует её в форме редуцированного и структурированного феномена, то становится очевидным, что никакое технологическое усовершенствование не способно устранить это несоответствие. Напротив, можно утверждать, что технологическое вмешательство, действующее в пределах той же перцептивной логики, лишь стабилизирует и воспроизводит данный дефект. В этом смысле трансгуманистическая программа оказывается не столько проектом преодоления человеческой ограниченности, сколько её репродукцией на более сложном уровне.

Данная позиция может быть дополнительно уточнена через различие между экстенсивной и интенсивной трансформацией. Трансгуманизм, по сути, реализует экстенсивную стратегию, в рамках которой расширяются уже существующие возможности, тогда как сама структура, определяющая их форму и пределы, остаётся неизменной. Между тем подлинная трансформация, если она вообще возможна, должна носить интенсивный характер, затрагивая не содержание опыта, а его условия. В одном из ключевых тезисов это различие формулируется следующим образом: "изменение параметров не есть изменение режима; режим сохраняет себя через любое изменение параметров". Таким образом, становится очевидным, что трансгуманистические проекты, сколь бы радикальными они ни казались, не выходят за пределы исходного режима восприятия.

В этом контексте особенно показательна ориентация трансгуманизма на идею прозрачности и контроля. Предполагается, что

увеличение вычислительных и аналитических возможностей субъекта приведёт к более адекватному пониманию реальности и, как следствие, к большей степени свободы. Однако такая логика опирается на неявное допущение о том, что реальность в принципе может быть представлена в форме, полностью доступной субъекту. Между тем, если принять во внимание структурный характер Дефекта Восприятия, становится очевидным, что подобная прозрачность является недостижимой не по причине недостатка данных, а в силу самой организации перцептивного поля.

Здесь обнаруживается точка пересечения с критикой симулятивной реальности у Жан Бодрийяр, который описывает современную культуру как пространство, в котором знаки утрачивают связь с референтом и начинают функционировать автономно (Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция. М.: Постум. 2015). Однако если у Бодрийяра акцент делается на культурных и медиальных процессах, то в рассматриваемом подходе симулятивность понимается как производная от более фундаментального уровня - уровня перцептивной организации. Не знаки разрывают связь с реальностью, а сама реальность изначально дана в форме, уже отделённой от себя.

В этом смысле трансгуманизм можно рассматривать как предельное выражение той же логики, которая лежит в основании современной технокультуры: стремления компенсировать структурное несоответствие посредством наращивания репрезентативных и операциональных мощностей. Однако, метафорически выражаясь, чем точнее карта, тем надёжнее она скрывает отсутствие территории. Эта мысль радикализирует бодрийяровский тезис, переводя его из культурной критики в область онто-перцептивного анализа.

В предельной перспективе это приводит к парадоксальному выводу: трансгуманизм не только не преодолевает Дефект Восприятия, но и делает его менее заметным, усиливая иллюзию совпадения субъекта с реальностью. Именно поэтому его следует рассматривать не как альтернативу существующему положению вещей, а как его логическое продолжение. Подлинный разрыв с этой логикой возможен лишь при условии перехода к анализу и трансформации самих условий восприятия, что выводит исследование за пределы технологического дискурса и требует обращения к иным, в том числе философско-художественным, формам (визуальной) практики.

Архетопос как модель перцептивной трансформации

Если исходить из того, что фундаментальное ограничение

человеческого опыта укоренено в его перцептивной структуре, то проблема трансформации субъекта должна быть переопределена как проблема (задача) вмешательства в сами условия конституирования феноменального поля. В этом контексте концепт Архетопоса вводится нами не как метафорическая конструкция или утопическая модель, а как теоретически артикулированная и потенциально операционализируемая схема перцептивной коррекции.

В отличие от традиционных пространственных или институциональных форм, Архетопос не может быть редуцирован к архитектурному объекту, музейной экспозиции или иммерсивной среде. Его следует понимать как процессуально организованную конфигурацию, в которой субъект оказывается вовлечён в последовательное размыкание и дестабилизацию тех перцептивных инвариантов, которые в обычном режиме обеспечивают устойчивость и непрерывность (перцептивного) опыта. Речь идёт о таких структурах, как идентичность наблюдателя, квазинеопосредственность восприятия и иллюзия совпадения с настоящим моментом; то есть о тех основаниях, которые в рамках повседневной онтологии остаются непроблематизированными и даже замалчиваемыми.

В разработанной нами теоретической рамке это состояние описывается через концепт Дефекта Восприятия, который фиксирует не частную ограниченность человеческой когниции, а принципиальную асимметрию между ноуменальной реальностью и её феноменализацией. Архетопос в этом смысле выступает как сложная мультимедийная среда, в которой данный дефект не устраняется (что было бы логически противоречиво), но доводится до предела своей проявленности. Тем самым достигается не столько исправление восприятия, а его радикальная экспликация, в ходе которой субъект сталкивается с невозможностью совпадения с реальностью как таковой.

Ключевую роль в этой динамике играет то, что в книгах "Танец Невозможного" и "Возвращение в непредставимое или зачем искусство?" (Даими Т. Возвращение в непредставимое или зачем искусство? Баку. 2026) определяется как Роковой интервал - минимальная темпоральная дистанция, разделяющая событие и его осознание. В условиях Архетопоса данный интервал перестаёт быть скрытым операциональным механизмом и становится объектом переживания. Это достигается за счёт таких конфигураций опыта, в которых нарушается привычная синхронизация восприятия и действия, а субъект оказывается в ситуации перцептивного рассогласования. В пределе это ведёт

к распаду иллюзии "присутствия", поскольку обнаруживается, что всякая данность уже всегда запаздывает по отношению к самой себе.

Подобная стратегия сближается с деконструктивистской критикой метафизики присутствия у Жак Деррида, однако принципиально отличается от неё своей установкой на практическую реализацию. Если деконструкция в классическом виде остаётся преимущественно текстуальной операцией, то Архетопос предполагает перенос этой логики в сферу экзистенциального переживания, где деконструируется не только дискурс, но и сама структура эмпирического опыта. В этом отношении он оказывается ближе к тем формам мышления, которые стремятся преодолеть границу между теорией и практикой, превращая философию в экспериментальную дисциплину.

Сходным образом можно говорить о переключке с онтологическими проектами Жан-Люка Нанси и Джорджо Агамбена, в которых субъект мыслится как эффект распределённых отношений и процессов. Однако в отличие от этих подходов, Архетопос не ограничивается аналитическим описанием деконституции субъекта, а направлен на её индукцию, причём в контролируемых условиях. Тем самым вводится принципиально иной исследовательский режим, в котором философская рефлексия дополняется практиками перцептивного воздействия.

Особое значение в этом контексте приобретает (аудио)визуальное искусство, которое в книге *"Возвращение в непредставимое или зачем искусство?"* определяется как *визуальная антропологическая практика* и интерпретируется не как сфера репрезентации или эстетического опыта, а как прототип перцептивной лаборатории. В отличие от традиционного понимания искусства как производства образов, здесь оно мыслится как механизм разрыва между восприятием и узнаваемостью, между феноменом и его когнитивной стабилизацией. Именно в этом разрыве становится возможным то, что обозначается как возвращение в непредставимое - состояние, в котором привычные схемы интерпретации утрачивают свою операциональную силу.

Архетопос, таким образом, может быть рассмотрен как радикализация художественной практики, доведённой до уровня системной перцептивной интервенции. Если произведение искусства в классическом смысле создаёт локальные сбои в восприятии, то Архетопос стремится превратить эти сбои в непрерывный процесс, в котором субъект утрачивает возможность восстановления прежней структуры опыта. В этом отношении Архетопос функционирует не как объект

созерцания, а как среда трансформации, в которой зритель перестаёт быть внешним наблюдателем и становится участником процесса собственной де-объективации.

Важно подчеркнуть, что де-объективация в данном случае не означает уничтожения объекта как такового, а указывает на распад устойчивой корреляции между субъектом и объектом. То, что в классической эпистемологии выступает как фундаментальная связка "субъект - объект", здесь подвергается последовательному размыванию, в результате чего обнаруживается её условный и производный характер. Этот процесс можно описать как переход от эксплозивной топологии (0–1), в которой мир структурирован через различие и оппозицию, к импловзивной топологии (0–0,00...), где различие утрачивает свою организующую функцию.

В предельной точке Архетопос не предлагает новой формы опыта в позитивном смысле, а, напротив, подводит субъекта к границе, за которой опыт как таковой становится невозможным в привычном виде. Именно эта граница и соотносится с тем, что в книге *"Возвращение в непредставимое или зачем искусство?"* обозначается как непредставимое - не как скрытая сущность, подлежащая раскрытию, а как абсолютный предел всякой феноменализации. Возвращение к нему не является актом познания, а представляет собой событие трансцензуса, в котором субъект перестаёт совпадать с собственными нормативными перцептивными структурами.

Таким образом, Архетопос может быть интерпретирован ещё как особый тип философско-художественной практики, ориентированной на радикальное переопределение статуса субъекта и границ опыта. Его значение заключается не в предложении альтернативной онтологии, а в создании условий, при которых сама возможность онтологического высказывания оказывается поставленной под вопрос. В этом смысле он представляет собой не завершённую теорию, а открытый проект, требующий дальнейшей разработки на пересечении философии, нейронауки и художественных практик.

### **Заключение**

Проведённый анализ позволяет утверждать, что проблема трансформации человека не может быть адекватно поставлена без учёта перцептивных условий перцептивного опыта. Дефект Восприятия и связанный с ним Роковой интервал задают фундаментальные ограничения, которые не устраняются посредством технологического развития. В этих условиях возникает необходимость разработки

новых подходов, ориентированных не на расширение возможностей субъекта, а на трансформацию самой структуры восприятия.

Предложенный концепт Архетопоса представляет собой попытку обозначить направление таких исследований, соединяющее философский анализ с визуальной практикой перцептивной модификации. Его дальнейшая разработка требует междисциплинарного взаимодействия, включающего философию, нейронауку и художественные практики.

### **Литература:**

1. Агамбен Дж. *Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь*. М.: Европа. 2011.
2. Бодрийяр Ж. *Симулякры и симуляция*. М.: Постум. 2015.
3. Гуссерль Э. *Идеи к чистой феноменологии*. М.: Дом интеллектуальной книги. 1999.
4. Даими Т. *Танец Невозможного*. Баку. 2025.
5. Даими Т. *Возвращение в непредставимое или зачем искусство?* Баку. 2026.
6. Деррида Ж. *О грамматологии*. М.: Ad Marginem. 1997.
7. Кант И. *Критика чистого разума*. М.: Наука. 2006.
8. Мерло-Понти М. *Феноменология восприятия*. СПб.: Наука. 1999.
9. Bostrom, N. A history of transhumanist thought. *Journal of Evolution and Technology*, 14(1). 2005.
10. Friston, K. The free-energy principle. *Nature Reviews Neuroscience*, 11(2). 2010.
11. Libet, B. *Mind Time*. Harvard University Press. 2004.
12. Baudrillard, J. *Simulacra and Simulation*. University of Michigan Press. 1994.

### **References:**

1. Agamben, G. *Homo sacer. Suverennaya vlast' i golaya zhizn'*. Moscow: Evropa, 2011.
2. Baudrillard, J. *Simulyakry i simulyatsiya*. Moscow: Postum, 2015.
3. Husserl, E. *Idei k chistoy fenomenologii*. Moscow: Dom intelektual'noy knigi, 1999.
4. Daimi, T. *Tanets nevozmozhnogo*. Baku, 2025.
5. Daimi, T. *Vozvrashchenie v nepredstavimoe ili zachem iskusstvo?*

Baku, 2026.

6.Derrida, J. *O grammatologii*. Moscow: Ad Marginem, 1997.

7.Kant, I. *Kritika chistogo razuma*. Moscow: Nauka, 2006.

8.Merleau-Ponty, M. *Fenomenologiya vospriyatiya*. Saint Petersburg: Nauka, 1999.

9.Bostrom, N. *A history of transhumanist thought*. Journal of Evolution and Technology, 14(1), 2005.

10.Friston, K. *The free-energy principle*. Nature Reviews Neuroscience, 11(2), 2010.

11.Libet, B. *Mind Time*. Harvard University Press, 2004.

12.Baudrillard, J. *Simulacra and Simulation*. University of Michigan Press, 1994.

**UOT- 504.75:304.2**

**Natalya Aleksandrovna Lazareviç**

fəlsəfə elmləri namizədi, dosent

Belarus Respublikası, Minsk, Qorodeçkaya küçəsi, ev 11, korpus 2,  
mənzil 88

Belarus EA Fəlsəfə İnstitutu

Tel:+375 017 272 28 75

E-mail: n.al.lazarevich@gmail.com

SPIN-код: 2453-8360

ORCID 000-0003-2095-5608

## **İNSAN-TƏBİƏT MÜNƏSİBƏTLƏRİNƏ YENİ BAXIŞ: “ANTROPOSEN” NEOLİT İNQİLƏBİNDƏN İQLİM BÖHRANINADƏK SİVİLİZƏSİON ÇAĞIRIŞ KİMİ**

### **Xülasə**

*Məqsəd.* Məqalənin məqsədi Antroposen dövrünü insanla təbiət arasındakı münasibətlərdə dönüş nöqtəsi kimi sivilizasiya və futuroloji prizmadan təhlil etmək, onun tarixi ilkin şərtləri, müasir ziddiyyətləri və mümkün gələcək trayektoriyalarını müəyyənləşdirməkdir. Müəllif Antroposen böhranının genezisini neolit dövründən başlayaraq müasir iqlim vəziyyətinə qədər izləməyi və bu çağırışın aradan qaldırılmasına dair

futuroloji ssenarilər qurmarğı qarşısına məqsəd qoyur.

Məqsədə çatmaq üçün aşağıdakı *vəzifələr* müəyyən edilir:

- İnsan-təbiət paradıqmasının neolit inqilabından başlayaraq sənaye və informasiya dövrlərindən keçməklə tarixi təkamülünü izləmək və əsas sivilizasion bifurkasiya nöqtələrini müəyyənləşdirmək;

- Antroposeni yalnız ekoloji mövzularla məhdudlaşdırmayan, müasir sivilizasiyanın iqtisadi, siyasi və mədəni-dünyagörüşü əsaslarına toxunan sistemli böhran kimi təhlil etmək;

- Antroposenin dərk olunması ilə bağlı müasir elmi yanaşmaların (geoloji, sosial-ekoloji, fəlsəfi) analitik icmalını vermək;

- Mümkün post-antroposen sivilizasiya modelinin prinsiplərini formalaşdırmaq;

- Antroposen şəraitində sivilizasiyanın inkişafının alternativ futuroloji ssenarilərini (adaptasiya, kollaps, transformasiya) qurmaq və müqayisə etmək.

*Mövzunun işlənmə dərəcəsi.* Antroposen mövzusu fənlərarası xarakter daşıyır və son iki onillikdə intensiv şəkildə araşdırılmaqdadır.

Təbiət elmlərində Antroposenlə bağlı diskussiya P.Krutsen və Y.Ştormerin (Crutzen, Stoermer, 2000) insan fəaliyyətinin geokimyəvi və stratıqrafik markerlərini vurğulayan işləri ilə başlanmışdır. Beynəlxalq Stratıqrafiya Komissiyası yanında Antroposen üzrə İşçi Qrupu onun formal tanınması məsələsini müzakirə edir (Waters və b., 2016). Bu sahədə tədqiqatlar “qızıl mismar” axtarışı və biosfer, litosfer, hidrosferdə baş verən dəyişmələrin kəmiyyətə qiymətləndirilməsinə yönəlmişdir.

Sosial-ekoloji və iqtisadi tədqiqatlarda diqqət Antroposənə gətirib çıxaran hərəkətverici qüvvələrin sosial-iqtisadi strukturların təhlilinə yönəlmişdir. Y.Rokström və həmkarlarının “planetar sərhədlər” konsepsiyası (Rockström və b., 2009) davamlı inkişaf üçün kəmiyyət çərçivələri müəyyənləşdirir. İqtisadçılar, o cümlədən, K.Ravort (Raworth, 2017), sosial ehtiyacları təmin etməklə yanaşı ekoloji hədləri aşmayan “ponçik iqtisadiyyatı” modelini təklif edirlər. 1950-ci illərdən sonrakı “Böyük sürətlənmə”nin tarixi təhlili İGBP layihəsində təqdim edilmişdir (Steffen və b., 2015).

Fəlsəfə və sosial-humanitar elmlərdə Antroposen tənqidi və reflektiv müstəvidə şərh olunur. B.Latour (2019) onu “yeni iqlim rejimi”nin yaranması kimi dəyərləndirərək, modernist Təbiət-Cəmiyyət ayırımının sarsıldığını göstərir.. D. Haraway (2016) növlərarası qarşılıqlı əlaqə və simbiozu vurğulayan konsepsiya təklif edir. Ekoloji fəlsəfə nümayəndələri yeni dövrün etik imperativlərini araşdırırlar. Yerli tədqiqatçılar Antroposen

çağırışını qlobalistika kontekstində təhlil edirlər. P.A. Vodopyanov isə minsan qabiliyyətləri və sosial institutların inkişafının biosferin qanun və ritmləri ilə şüurlu şəkildə uzlaşdırıldığı sivilizasiya modelinin yaradılmasını əsaslandırır.

*Metod və metodologiya.* Tədqiqatın metodologiyası insan-təbiət paradiqmasının dəyişməsinin rekonstruksiyası üçün tarixi-fəlsəfi təhlilə, uzunmüddətli inkişaf nümunələrinin müəyyənləşdirilməsi üçün sivilizasion yanaşma prinsiplərinə, eləcə də futuroloji layihələndirmə metodlarına (trend analizi, alternativ ssenarilərin qurulması) əsaslanır.

**Elmi yenilik.** Məqalənin yeniliyi Antroposenin insanın kollektiv fəaliyyətinin qlobal geoloji və ekoloji sistemlərdə əsas hərəkətverici qüvvəyə çevrildiyi keyfiyyət dəyişimi kimi qiymətləndirmə ilə əlaqədardır. Antroposen yalnız geoloji epoxa deyil, həm də neolit inqilabı ilə başlayan texnogen inkişaf trayektoriyasının kuliminasiyası olaraq sivilizasiya fenomeni kimi şərh olunur.

Məqalədə əsaslandırılır ki, geoloji böhran daha dərin sivilizasion dəyişmənin simptomudur və bu, ağılıq paradiqmasından koevolusiya paradiqmasına keçidi tələb edir.

### **Cıxarışlar**

Təhlil göstərir ki, Antroposen çağırışların aradan qaldırılması eksponensial artıma və təbiətə ekstraktiv münasibətə əsaslanan mövcud sosial-iqtisadi model çərçivəsində mümkün deyil. Uğurlu adaptasiya planetar sərhədlər, dairəvi iqtisadiyyat, ekoloji etika və tərəqqi anlayışının yenidən müəyyənləşdirilməsi prinsiplərinə əsaslanan yeni post-Antroposen sivilizasiya modelinin formalaşması ilə bağlı olacaqdır.

Ən çox ehtimal olunan ssenari bir sıra böhranlar və innovativ sıçrayışlar vasitəsilə mürəkkəb adaptasiya modelidir.

Məqalədə istifadə olunmuş yanaşmalar

-Sintetik yanaşma: antroposen uzunmüddətli sivilizasion dinamikanın qanunauyğun mərhələsi kimi təhlil olunur;

-Sivilizasion interpretasiya: böhran ekoloji problemlərin məcmusu deyil, sonsuz artım, antropomərkəzlilik və texnoloji hökmranlıq ideallarına əsaslanan Modern sivilizasiyanın sistemli böhranı kimi qiymətləndirilir;

-Futurologiya proyeksiyası: trend analizi və ssenari planlaşdırılması prinsipləri əsasında yalnız ekoloji dəyişim yox, həm də dəyər sistemləri və sosial institutların transformasiyası üzrə mümkün sivilizasion ssenarilər qurulur.

**Açar sözlər:** Antroposen, sivilizasion çağırış, iqlim böhranı, neolit inqilabı, insan-təbiət paradiqması, gələcək ssenariləri

**Natalia Lazarevich,**

Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor,  
Republic of Belarus, Minsk, Gorodetskaya St., 11, bldg. 2, apt. 88.  
Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Belarus,  
Tel: +375 017 272 28 75  
E-mail: n.al.lazarevich@gmail.com  
SPIN code: 2453-8360  
ORCID: 000-0003-2095-5608

## **THE ANTHROPOCENE AS A CIVILIZATIONAL CHALLENGE: RETHINKING THE "HUMAN-NATURE" RELATIONSHIP FROM THE NEOLITHIC REVOLUTION TO THE CLIMATE CRISIS**

### **Abstract**

*The purpose of the article* is to provide a civilizational and futurological analysis of the Anthropocene as a turning point in relations between humanity and nature, with identifying its historical preconditions, contemporary contradictions, and potential trajectories of the future. The author seeks to trace the genesis of the Anthropocene crisis from its origins in the Neolithic period to the current climate situation and to construct futurological scenarios for overcoming this challenge.

To achieve this goal, the following *objectives* are set:

- to trace the historical evolution of the “human–nature” paradigm from the Neolithic Revolution through the industrial era to the information age, identifying key civilizational bifurcation points;
- to analyze the Anthropocene as a systemic crisis that goes beyond environmental issues and affects the economic, political, and cultural–worldview foundations of modern civilization;
- to conduct an analytical review of contemporary scientific approaches to understanding the Anthropocene (geological, socio-ecological, and philosophical);
- to formulate principles of a possible “post-Anthropocene” civilizational model;
- to construct and compare alternative futurological scenarios (adaptation, collapse, transformation) of civilizational development under Anthropocene conditions.

*Degree of research development.* The problem of the Anthropocene is interdisciplinary and has been actively developed over the past two decades.

In the natural sciences, discussion of the Anthropocene was initiated by the works of P. Crutzen and E. Stoermer [Crutzen, Stoermer, 2000], which emphasized geochemical and stratigraphic markers of human impact. The Anthropocene Working Group of the International Commission on Stratigraphy continues debates on its formal recognition [Waters et al., 2016]. Research in this area focuses on identifying a “golden spike” and on the quantitative assessment of changes in the biosphere, lithosphere, and hydrosphere.

In socio-ecological and economic studies, the emphasis shifts to analyzing the driving forces and socio-economic structures that led to the Anthropocene. The works of J. Rockström and colleagues on the concept of “planetary boundaries” [Rockström et al., 2009] establish quantitative limits for sustainable development. Economists such as K. Raworth [Raworth, 2017] propose the “doughnut economics” model, aimed at meeting social needs without exceeding ecological limits. A historical analysis of the Great Acceleration after the 1950s is presented in the IGBP project [Steffen et al., 2015].

In philosophy and the social sciences and humanities, interpretations of the Anthropocene are critical and reflexive in nature. B. Latour [Latour, 2019] views it as a moment of a “New Climatic Regime” that disrupts the modernist separation between Nature and Society. D. Haraway [Haraway, 2016] proposes a concept emphasizing interspecies interdependence and symbiosis. Environmental philosophers (E. Hamilton, C. Hepburn) explore the ethical imperatives of the new epoch. Domestic scholars (V. I. Danilov-Danilyan, A. V. Kozlov) contribute to the analysis of the Anthropocene challenge within the framework of global studies. P. A. Vodopyanov examines the creation of a civilizational model in which the development of human capacities and social institutions is consciously aligned with the laws and rhythms of the biosphere, and where success is measured not by the volume of consumption but by the quality of life realized in harmony with the world [Vodopyanov, 2011].

*Methods and methodology.* The study employs historical–philosophical analysis to reconstruct shifts in the “human–nature” paradigm; principles of the civilizational approach to identify long-term development patterns; and methods of futurological design (trend analysis and the construction of alternative scenarios).

*Scientific novelty.* The novelty of the research lies in interpreting the Anthropocene as a qualitative transition in which collective human activity has become the main driving force of changes in global geological and

ecological systems. The Anthropocene is considered not merely as a geological epoch, but as a civilizational phenomenon - the culmination of a technogenic trajectory of development initiated by the Neolithic Revolution. The article argues that the geological crisis is a symptom of a deeper civilizational shift that requires a transition from a paradigm of domination to a paradigm of co-evolution.

**Conclusions.** The analysis demonstrates that overcoming the challenges of the Anthropocene is impossible within the existing socio-economic model based on exponential growth and an extractive attitude toward nature. Successful adaptation will be associated with the formation of a new, "post-Anthropocene" civilizational model grounded in the principles of planetary boundaries, a circular economy, environmental ethics, and a redefinition of the concept of progress. The most likely scenario appears to be one of complex adaptation through a series of crises and innovative breakthroughs.

The article employs:

- a synthetic approach, in which the Anthropocene is analyzed not in isolation but as a consistent stage of long-term civilizational dynamics rooted in cultural and economic patterns originating in the Neolithic period;
- a civilizational interpretation, where the Anthropocene crisis is understood not as a set of environmental problems but as a systemic crisis of Modern civilization founded on ideals of infinite growth, anthropocentrism, and technological domination;
- a futurological projection, in which, based on trend analysis and principles of scenario planning, not only forecasts of environmental change are constructed, but also scenarios of possible civilizational transformations, including changes in value systems and social institutions.

**Keywords:** anthropocene; civilizational challenge; climate crisis; Neolithic Revolution; "human–nature" paradigm; future scenarios; sustainable development.

**УДК - 504.75:304.2**

**Наталья Александровна Лазаревич,**  
кандидат философских наук, доцент,  
Республика Беларусь, г. Минск, ул. Городецкая,  
д. 11, корп. 2, кв. 88.  
Институт философии НАН Беларуси,  
Tel:+375 017 272 28 75

## **ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ ОТНОШЕНИЙ «ЧЕЛОВЕК-ПРИРОДА» ОТ НЕОЛИТИЧЕСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ ДО КЛИМАТИЧЕСКОГО КРИЗИСА: АНТРОПОЦЕН КАК ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ВЫЗОВ**

### **Резюме**

*Цель статьи.* Провести цивилизационный и футурологический анализ эпохи Антропоцена как переломного момента в отношениях между человечеством и природой, с выявлением исторических предпосылок, современных противоречий и потенциальных траекторий будущего. Автор стремится проследить генезис антропоценового кризиса от его истоков в неолите до современной климатической ситуации и оценить футурологические сценарии преодоления данного вызова.

Для достижения данной цели ставятся следующие *задачи*:

- проследить историческую эволюцию парадигмы «человек-природа» от неолитической революции через индустриальную к информационной эпохе, выявив ключевые цивилизационные точки бифуркации.

- проанализировать Антропоцен как системный кризис, выходящий за рамки экологической проблематики и затрагивающий экономические, политические и культурно-мировоззренческие основы современной цивилизации.

- провести аналитический обзор современных научных подходов к осмыслению Антропоцена (геологического, социально-экологического, философского).

- рассмотреть принципы возможной «пост-антропоценовой» цивилизационной модели.

- сравнить альтернативные футурологические сценарии (адаптации, коллапса, трансформации) развития цивилизации в условиях Антропоцена.

*Степень исследованности проблемы.* Проблематика Антропоцена является междисциплинарной и активно разрабатывается в последние два десятилетия.

В естественных науках дискуссия проблематика Антропоцена была инициирована работами П. Крутцена и Ю. Стормера [Crutzen,

Stoermer, 2000], акцентирующими геохимические и стратиграфические маркеры человеческого влияния. Рабочая группа по Антропоцену, то есть эпохе активного воздействия человека на планету при Международной комиссии по стратиграфии ведет дискуссию о его формальном признании [Watersetal., 2016]. Исследования в этой области концентрируются на поиске «золотого гвоздя» и количественной оценке изменений в биосфере, литосфере, гидросфере.

В социально-экологических и экономических исследованиях акцент смещается на анализ движущих сил и социально-экономических структур, приведших к Антропоцену. Работы Й. Рокстрема и коллег по концепции «планетарных границ» [Rockströmetal et al, 2009] задают количественные рамки для устойчивого развития. Экономисты, такие как К.Роурт [Raworth, 2017], предлагают модели «экономики пончика», стремящейся к удовлетворению социальных потребностей, не выходя за экологические пределы. Исторический анализ Великого ускорения после 1950-х годов представлен в проекте IGBP [Steffenetal, 2015].

В философии и социально-гуманитарных науках осмысление Антропоцена носит критический и рефлексивный характер. Б. Латур [Латур, 2019] рассматривает его как момент «Нового климатического режима», ломающего модернистское разделение на Природу и Общество. Д. Харауэй [Haraway, 2016] предлагает концепцию, подчеркивающую взаимосвязь и симбиоз видов. Философы экологии (Э. Хэмилтон, К. Хепберн) исследуют этические императивы новой эпохи. Отечественные исследователи (В.И. Данилов-Данильян, А.В. Козлов) вносят вклад в анализ антропоценового вызова в контексте глобалистики Водопьянов П.А. рассматривает создание такой модели цивилизации, в которой развитие человеческих способностей и социальных институтов будет сознательно согласовано с законами и ритмами биосферы, а мерой успеха станет не объем потребленного, а качество жизни в гармонии с природным миром [Водопьянов, 2011].

*Методы и методология исследования* включают историко-философский анализ для реконструкции смены парадигм «человек-природа», принципы цивилизационного подхода для выявления долгосрочных моделей развития, а также методы футурологического проектирования (тренд-анализ, построение альтернативных сценариев).

*Научная новизна работы* заключается в рассмотрении Антропоцена как качественного перехода, при котором коллективная деятельность человека стала главной движущей силой изменений в

глобальных геологических и экологических системах. Антропоцен рассматривается не просто как геологическая эпоха, а как *цивилизационный феномен* – кульминация техногенной траектории развития, начатой неолитической революцией. В статье доказывается, что геологический кризис является симптомом более глубокого цивилизационного сдвига, требующего перехода от парадигмы доминирования к парадигме коэволюции.

**Выводы:** в результате анализа установлено, что преодоление вызовов Антропоцена невозможно в рамках существующей социально-экономической модели, основанной на экспоненциальном росте и экстрактивном отношении к природе. Успешная адаптация будет сопряжена с формированием новой, «пост-антропоценовой» цивилизационной модели, основанной на принципах планетарных границ, циркулярной экономики, экологической этики и переопределения концепции прогресса. Наиболее вероятным представляется сценарий сложной адаптации через серию кризисов и инновационных прорывов.

В статье использованы:

- синтетический подход, при котором Антропоцен анализируется не изолированно, а как закономерный этап в долгосрочной цивилизационной динамике, укорененный в культурных и экономических моделях, берущих начало в неолите;

- цивилизационная интерпретация, когда кризис Антропоцена трактуется не как совокупность экологических проблем, а как системный кризис цивилизации Модерна, основанной на идеалах бесконечного роста, антропоцентризма и технологического господства.

- футурологическая проекция, где на основе тренд-анализа и принципов сценарного планирования строятся не только прогнозы экологических изменений, но и сценарии возможных цивилизационных трансформаций, включая изменение ценностных систем и социальных институтов.

**Ключевые слова:** Антропоцен, цивилизационный вызов, климатический кризис, неолитическая революция, парадигма «человек-природа», сценарии будущего, устойчивое развитие.

### **Введение (постановка проблемы)**

Современное человечество столкнулось с феноменом, масштаб и системность которого заставляют говорить о новой эпохе не только в истории общества, но и в истории планеты – Антропоценом [Crutzen, Stoermer, 2000]. Эта концепция, формально обсуждаемая в рамках

геологии как возможная новая стратиграфическая единица, в социально-гуманитарном знании обретает гораздо более глубокое значение. Она обозначает качественный переход, при котором коллективная деятельность человека стала главной движущей силой изменений в глобальных геологических и экологических системах. Проблема, однако, заключается в том, что осознание Антропоцена как *цивилизационного вызова* отстает от темпов нарастания его физических проявлений – климатического кризиса, утраты биоразнообразия, загрязнения биосферы. Существующие ответы, в основном сводящиеся к технологической оптимизации и «зеленому» росту, остаются в рамках той самой парадигмы, которая породила кризис. Таким образом, возникает центральная проблема: каким образом антропоценовый вызов требует и стимулирует пересмотр самих основ цивилизационного развития, сложившихся на протяжении тысячелетий, и какие сценарии будущего возникают в результате этого пересмотра?

### **Основная часть**

#### *1. Историческая генеалогия Антропоцена: от неолитического разрыва к Великому ускорению*

Особую актуальность проблема комплексной оценки качества окружающей среды приобрела в связи с разработкой международной, национальных, региональных и локальных программ устойчивого развития. Согласно современным научным представлениям под средой, окружающей человека, понимается совокупность абиотической, биотической и социальной сред. Сложность такого объекта как окружающая среда, определила разнообразие предметных подходов к оценке ее качества. Использование представлений о «среде» в экологически ориентированных исследованиях, с распространением некоторых понятий и методов экологии и географии на человека и среду его обитания, позволяет рассматривать проблемы окружающей среды не только как проблемы качества среды обитания человека, но и вопросы, связанные с негативным воздействием человека на природу. В геоэкологии вопросы, связанные с оценкой окружающей среды в контексте принципов устойчивого развития, разрабатываются в рамках целого ряда направлений научных исследований, и это определяет широкий круг задач, которые могут быть решены в их пределах. В первую очередь это: анализ антропогенных воздействий на природную среду; оценка ландшафтного фона воспринимающего эти воздействия и их границ; оценка устойчивости природных комплексов и компонентов к естественным и антропогенным нагрузкам; оценка комфортности и

экологической безопасности среды жизнедеятельности населения. Отношения «человек-природа» не были статичными. Их эволюция представляет собой серию цивилизационных переходов, каждый из которых усиливал преобразовательный потенциал человечества.

Неолитическая революция (ок. 10 000 лет до н.э.) как зарождение экстенсивной модели, когда переход от присваивающего к производящему хозяйству (земледелие, скотоводство) стал первой крупномасштабной попыткой целенаправленного преобразования экосистем. Вырубка лесов под поля, ирригация, одомашнивание видов создали локальные, но значимые экологические изменения. Возникла цивилизационная модель, основанная на *контроле* над природными процессами и накоплении излишков, что заложило основы для социального неравенства и роста населения.

Индустриальная революция (XVIII-XIX вв.), когда произошел экономический прорыв на основе использования ископаемой энергии. Использование угля, а затем нефти и газа освободило экономику от ограничений биофизических потоков (мускульная сила). Это привело к экспоненциальному росту масштабов воздействия. Существуют определенные границы, за пределами которых он представляет социальную опасность для людей. К их числу следует отнести объективную ограниченность природных ресурсов. В первую очередь, это касается невозобновимых ресурсов, таких как руды многих металлов, запасы энергоносителей (нефти, природного газа, угля), ограниченность земельных площадей, лесных территорий и др. Природа была на данном этапе редуцирована до статуса ресурса. Формируется модернистская парадигма, в центре которой – автономный, покоряющий природу, рациональный субъект.

Следующий этап – т. н. «Великое ускорение» (с середины XX в.) – выход на планетарный уровень. После 1950-х годов кривые практически всех показателей человеческой активности (население, ВВП, потребление энергии, удобрений) и соответствующих им показателей состояния Земли (концентрация CO<sub>2</sub>, закисление океана, утрата лесов) резко пошли вверх [Steffen et al., 2015]. Техносфера стала сравнимой по мощности с природными геологическими силами. Этот период, связываемый с началом становления капиталистической системы с ее логикой накопления [Moore, 2016], и есть ядро Антропоцена.

Таким образом, Антропоцен имеет глубокие исторические корни и это не случайность, а траектория, заданная определенной

цивилизационной логикой.

## *2. Антропоцен как системный цивилизационный кризис за пределами экологии*

Антропоценовый вызов дестабилизирует основы современного миропорядка по нескольким взаимосвязанным направлениям:

Экономическое, в котором наблюдается кризис модели бесконечного экспоненциального роста на конечной планете. Концепция «роста ради роста» сталкивается с физическими пределами биосферы, порождая ресурсные конфликты и делая неустойчивой глобальную финансовую систему, основанную на ожиданиях будущей экспансии.

Политическое заключается в том, что национальные государства, ключевые акторы эпохи Модерна, плохо приспособлены для решения трансграничных, глобальных и долгосрочных проблем, таких как изменение климата вследствие возникновения «политического разрыва» между масштабом проблемы и масштабом доступных для ее решения управленческих структур.

Мировоззренческое и культурное направления просматриваются через кризис антропоцентризма. Идея человека как «царя природы», стоящего вне и над ней, оказывается несостоятельной и опасной. Антропоцен демонстрирует неотделимость человеческих судеб от судеб всей планетарной системы. Требуется новая экологическая этика, признающая внутреннюю ценность всех форм жизни и ответственность перед будущими поколениями.

Исторические корни антропоцентрической парадигмы лежат в прошлых геологических эпохах и периодах, их границы видны в летописи горных пород, чей состав указывает на серьезные глобальные катаклизмы, такие как вымирание флоры и фауны, падение крупного метеорита, планетарные магматические извержения. Специалисты образно называют подобные свидетельства, забитые в подошву геологической эпохи, «золотым гвоздем». Религиозно-философские корни просматриваются в идее человека как «венца творения», наделенного божественным мандатом на «владычество» над природой (например, в иудео-христианской традиции: «плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею»). Природа при этом рассматривалась как ресурс.

Научная революция и Просвещение, когда рационализм Нового времени (Декарт) отделил мыслящий субъект (*res cogitans*) от протяженной материи (*res extensa*), что метафорически «разрешило»

рассматривать природу как бездушный механизм, подлежащий изучению, покорению и оптимизации. Лозунг Фрэнсиса Бэкона «Знание – сила» был направлен именно на подчинение природы. Индустриальный капитализм превратил эту установку в экономический императив. Природа стала рассматриваться как «бесплатный» источник сырья и «сточная канава» для отходов. Ценность ее определялась исключительно полезностью для человека.

### *3. Антропоцен как эмпирическое опровержение антропоцентризма*

Эффект бумеранга при Антропоцене проявляется в том, что глобальные последствия человеческой деятельности (изменение климата, пластиковое загрязнение, шестое массовое вымирание) возвращаются к человеку, разрушая основы его же благополучия. Мы не стоим над системой; мы – ее интенсивно действующая подсистема, и изменения в системе бьют по нам же. Иллюзия контроля над природой рушится перед лицом непредсказуемых климатических аномалий, пандемий (как следствие нарушения экологического баланса) и других «ответных ударов» планеты. «Царь природы» – человек – оказывается уязвимым и зависимым.

Хроно-политическое измерение, когда наши действия сегодня (выбросы CO<sub>2</sub>, уничтожение экосистем) необратимо определяют условия жизни будущих поколений и других видов. Это ставит вопрос о межвидовой и межпоколенческой справедливости – понятия, чуждые классическому антропоцентризму.

### *4. Поиск новой экзистенциальной модели. Контуры новой экологической этики и мировоззрения*

Новая этика – не просто «бережное отношение», а фундаментальный пересмотр места человека в мире. Ее основы могут включать: биоцентризм и экоцентризм как признание внутренней ценности всего живого и экосистем как таковых, а не только их инструментальной полезности для человека. Это философская основа прав природы. рассматривается в рамках этики заботы и ответственности. Модель, предложенная Хансом Йонасом: «Поступай так, чтобы последствия твоего действия были совместимы с основами человеческой жизни на Земле». Акцент на осторожности, предосторожности и долгосрочной ответственности. Планетарное гражданство как осознание себя не как жителя отдельного государства, а как члена единой, хрупкой земной

общности (oikos — дом).

Возрождение и переосмысление анимистических и холистических традиций, в которых просматривается диалог с культурами, которые не отделяли человека от природы (например, мировоззрение многих коренных народов), где реки, горы и леса считаются живыми субъектами, а не объектами. А также эстетика взаимозависимости – в искусстве и культуре – отход от образов покорения природы к образам взаимосвязи, симбиоза, уязвимости и красоты сложных систем.

Выводы. Кризис антропоцентризма — это не просто интеллектуальный вызов, а экзистенциальная необходимость. Антропоцен обнажил тупиковость модели «человек против природы». Выживание и дальнейшее развитие цивилизации теперь напрямую зависят от перехода к парадигме «человек в природе и вместе с природой». Это требует глубокой культурной и духовной революции, сравнимой по масштабу с неолитической или научной, но направленной не на отделение от природы, а на осознанное встраивание в ее законы и циклы. Новая экологическая этика становится не разделом философии, а основой для новой цивилизационной матрицы.

Новая этика – не просто «бережное отношение», а фундаментальный пересмотр места человека в мире. Ее основы могут включать: биоцентризм и экоцентризм как признание внутренней ценности всего живого. Как отмечает белорусский философ П.А. Водопьянов, корень экологического кризиса лежит не только в антропоцентризме, но и в сформировавшемся в Новое время «технократическом этосе» – системе ценностей, где мир (включая природу и самого человека) рассматривается исключительно как объект для технического преобразования, оптимизации и контроля. Преодоление этого этоса требует не просто новых технологий, но «экологизации самого разума», формирования нового типа рациональности, чувствительной к хрупкости, сложности и внутренней ценности живых систем [Водопьянов, 2011].

*Будущие контуры новой цивилизационной модели: принципы коэволюции*

Преодоление кризиса предполагает переход к новой цивилизационной модели, которую можно условно обозначить как модель коэволюции или симбиоза. Ее ключевые принципы могут включать:

- признание планетарных границ как абсолютного императива экономической и политической деятельности;

- циркулярная (замкнутая) экономика, минимизирующая отходы и потребление первичных ресурсов за счет повторного использования,

ремонта и переработки;

- биофилия и экосистемные услуги через восстановление и интеграцию природных систем в городскую и сельскохозяйственную среду, признание их фундаментальной ценности;

- глубокая демократия и полицентричное управление как развитие гибких сетевых институтов, способных действовать на разных уровнях – от локального до глобального;

- переопределение прогресса через смещение акцента с количественных показателей валовый продукт (ВВП) на качественные – благополучие, устойчивость, справедливость, целостность экосистем;

- переопределение прогресса: от экономического роста – к экосоциальному благополучию.

Кризис старой парадигмы, когда ВВП оценивался как единственный показатель качества жизни. Сейчас он через ВВП суммирует все рыночные транзакции, но безразличен к их качеству и последствиям. Катастрофа (разлив нефти, война, эпидемия) увеличивает ВВП за счет затрат на ликвидацию и лечение. Уничтожение леса для продажи древесины – плюс к ВВП; бесплатная экосистемная услуга этого леса (очистка воздуха, регулирование климата) – ноль.

ВВП игнорирует деградацию природного капитала: истощение ресурсов, загрязнение, утрату биоразнообразия; социальное неравенство – рост ВВП может концентрироваться в руках 1% людей, оставляя большинство в бедности; нерыночные ценности – качество человеческих отношений, заботу, волонтерство, свободное время, психическое здоровье, устойчивость сообществ – все то, что составляет подлинное богатство человечества и определяет его будущее. «...Погоня за бесконечным ростом ВВП на конечной планете – физическая и логическая невозможность, ведущая к системному кризису. Этот кризис, как подчеркивает П.А. Водопьянов, является следствием «ценностного вакуума» в сердце техногенной цивилизации, где количественные показатели вытеснили качественные ориентиры человеческого бытия. Подлинный прогресс, с его точки зрения, должен быть сопряжен с «экологическим императивом», ограничивающим человеческую активность рамками сохранения целостности биосферы и требующим переориентации на ценности достаточности, коэволюции и духовного обогащения.» [Водопьянов, 2011].

Новый взгляд на прогресс в Антропоцене должен измеряться не скоростью потребления, а устойчивостью и качеством жизни в широком смысле. Отношение к благополучию получает сдвиг от «иметь» к

«быть» и «быть в благополучии». Индекс человеческого развития (ИЧР) ООН уже включает не только ВВП, но и другие показатели: образование, долголетие и пр.

Визуальная модель прогресса (модель пончика (Kate Raworth, «Doughnut Economics») как «безопасного и справедливого пространства» между социальным фундаментом (минимум благ для достойной жизни) и экологическим потолком (планетарные границы). Цель – жить внутри «пончика», не проваливаясь внутрь (в социальную нужду) и не вырываясь наружу (за пределы экологических возможностей планеты) [Raworth, 2017].

Пересмотр критериев успеха, когда успех государства, компании и личности перестает измеряться только финансовыми показателями. Успешна та компания, что имеет нулевой экологический след и высокий индекс удовлетворенности сотрудников. Успешен тот город, где высокое качество жизни при минимальном потреблении ресурсов. В Новой экономической политике приоритетом становятся «зеленые» инвестиции, циркулярная экономика, налогообложение вредных, а не трудовых ресурсов (углеродный налог), развитие общественных благ (парки, библиотеки, общественный транспорт).

Ядро циркулярной экономики составляют три принципа: исключение отходов и загрязнения, циркуляция продуктов и материалов, регенерация природных систем. За этими практическими принципами скрывается иное понимание места человека в мире. Циркулярная экономика предполагает переход от антропоцентризма к эоцентризму или к устойчивому антропоцентризму, где благополучие человека неотделимо от здоровья экосистем.

Ключевым понятием для описания этого сдвига является коэволюция – совместное, взаимозависимое развитие человеческой экономической системы и природной среды. Если линейная модель основана на эксплуатации и подавлении, то циркулярная – на адаптации и взаимном приспособлении. Человеческое производство перестает быть внешним фактором и стремится встроиться в природные метаболические циклы, имитируя их замкнутость и безотходность. Эта идея восходит к концепции промышленного метаболизма и биоимитации, которые призывают учиться у природы.

Кроме того, циркулярная экономика продвигает идею симбиоза. В биологии симбиоз обозначает тесное и продолжительное взаимодействие разных видов, приносящее взаимную пользу. В экономическом контексте это проявляется в создании симбиотических

промышленных парков, где отходы одного предприятия становятся сырьем для другого. Таким образом, формируется не иерархическая система «человек над природой», а сетевая, где техносфера и биосфера взаимопроникают и поддерживают друг друга. Это переосмысление всей системы отношений: отходы перестают быть бесполезным конечным продуктом, а воспринимаются как «питательные вещества» для нового цикла, что полностью нивелирует само понятие «конечности» в отношении материальных благ.

В данной модели реализуется принцип *приоритета переработки над захоронением*. Захоронение отходов на полигонах является архаичной практикой, укорененной в парадигме покорения природы, где окружающая среда воспринимается как бесконечный поглотитель и бездонная кладовая. Эта модель исчерпала себя, демонстрируя свою утопичность. Полигоны представляют собой не что иное, как памятник линейному мышлению, где вещи, исчерпавшие свою сиюминутную утилитарность, лишаются своего статуса, превращаясь в «невещь», а в след человеческой деятельности. Современная инфраструктура в виде мусороперерабатывающих и мусоросортировочных заводов выполняет не только технологическую, но и метафизическую функцию – она возвращает отходам статус ресурса, вписывая их в новый виток существования.

Личная экология бытия на уровне личности означает культуру достаточности вместо потребительства, ценность опыта над владением вещами, инвестиции в отношения и саморазвитие.

Дополнение переработке должно существовать *расширение ответственности* производителей, где реализация принципа «загрязнитель платит», стимулирующего бизнес к сокращению упаковки и организации ее сбора и переработки. Ответственности производителей – это инструмент, который переводит эту абстрактную этику в плоскость конкретных экономических отношений. Он возлагает на производителя (импортера) не только финансовую ответственность за утилизацию выпущенной на рынок продукции и упаковки, но и моральное обязательство по проектированию товаров с учетом их дальнейшей перерабатываемости. Для бизнеса, особенно для производителей товаров народного потребления и продуктов питания, полноценная реализация ответственности производителя станет мощным стимулом к экологизации бизнес-моделей. Она подразумевает: эко-дизайн – отказ от избыточной и сложнокомпонентной упаковки, использование материалов, легко поддающихся переработке; создание собственных

систем сбора – организация приема отходов упаковки от населения и ритейла, развитие инфраструктуры возврата; финансирование переработки – участие в затратах на функционирование системы сбора и переработки через объединения (ассоциации) по выполнению обязательств расширенной ответственности производителя. Расширенная ответственность производителя как *этика ответственности* в экономической деятельности. Она является практической реализацией философской концепции ответственности, разрабатываемой такими мыслителями, как Г. Йонас [Jonas G., 2004].

Развитие солнечной, ветровой, биогазовой и иных форм возобновляемой энергетики часто сводится к диверсификации энергобаланса и укреплению энергобезопасности. Безусловно, это ключевые практические цели. Их философское значение лежит в плоскости освобождения от углеводородной зависимости как основы современной цивилизации. Внедрение ресурсосберегающих технологий и возобновляемых источников энергии – это реальность в виде конкретных объектов (солнечные парки, биогазовые станции) и мера господдержки, движимых в первую очередь экономической необходимостью и соображениями безопасности. Достижение идеала – в виде движения к «ноосферному мышлению» возобновляемых ресурсов, потребует не только технологических инвестиций, но и глубоких изменений в системе управления, образовании и общественном сознании, что является долгосрочным и сложным процессом. Таким образом, процесс идет, но его философское измерение пока значительно опережает повседневную практику для большинства предприятий и граждан.

Ископаемое топливо -- это не просто энергоноситель. Это «ископаемый солнечный свет», аккумулированный за миллионы лет, который современное человечество сжигает в историческом мгновении ока. Его использование не только нарушает углеродный цикл планеты, но и символизирует разрыв с настоящим: мы живем за счет капитала прошлого, лишая будущие поколения их доли и закладывая под них «углеродную бомбу».

Возобновляемая энергетика, напротив, – это энергия потока, а не запаса. Использование солнца, ветра, приливов -- это синхронизация хозяйственной деятельности человека с ритмами планеты. Это переход от экономики, основанной на ограниченности (ограниченные запасы нефти, газа, угля, порождающие геополитические конфликты), к экономике, основанной на изобилии (солнечный свет и ветер распределены относительно равномерно и неисчерпаемы в масштабах

человеческой цивилизации). Такой энергетический переход является материальной базой для более справедливого мира. Он меняет не только технологический уклад, но и социально-политическую организацию общества, что соответствует идеям экофилософии и политической экологии, исследующим взаимосвязь распределения ресурсов, власти и экологических проблем. Таким образом, развитие возобновляемой энергетики: диверсификация энергетического баланса страны за счёт солнечной, ветровой, биогазовой энергии является базой для снижения экологической нагрузки и укрепления энергобезопасности.

Это также требует пересмотра понятия ценности. В линейной модели ценность создается через трансформацию и потребление первичных ресурсов. В циркулярной – ценность создается и сохраняется через управление потоками возобновляемых ресурсов, восстановление, ремонт и перепрофилирование. Экономика становится не добывающей, а восстанавливающей. Такой подход согласуется с теорией биоэкономики, основанной на биологических, а не механистических принципах [10]. Продукт как услуга – модель взаимоотношений производителя и потребителя, выступающая альтернативой покупке продукта, с предоставлением его в пользование через договор аренды, лизинга и так далее, что повышает стимулы для создания долговечной продукции, продления ее жизненного цикла. В философском осмыслении эта модель представляет собой попытку смоделировать техносферу по образу и подобию биосферы – величайшей безотходной системы, где понятие «отхода» отсутствует в принципе. В природе отходы одного организма являются пищей или строительным материалом для другого. Циркулярная экономика стремится к аналогичному симбиозу промышленных процессов.

Это требует перепроектирования всей системы производства и потребления – от дизайна продукции до моделей потребления. Речь идет о дизайне, когда продукты изначально проектируются так, чтобы их компоненты могли быть легко разобраны и бесконечно переработаны или безопасно возвращены в биосферу в качестве биогенных веществ. Производитель сохраняет право собственности на материалы, а потребитель оплачивает лишь функцию продукта. Это радикально меняет мотивацию производителя: чем долговечнее, ремонтпригоднее и перерабатываемее продукт, тем он выгоднее для самого создателя. Возникает развитие синергии между различными производствами (создание эко-индустриальных парков), где физические потоки материалов и энергии оптимизируются совместно.

Внедрение циркулярной модели – это не только техническая задача, но и глубокий культурный сдвиг. Он требует преодоления культуры одноразового потребления, культивирования ценностей бережливости, осознанности и ответственности за жизненный цикл производимых вещей. Поэтому принятие принципов коэволюции и симбиоза является не просто условием для устойчивого развития, но и необходимым шагом для преодоления экзистенциального разрыва между человеком и планетой, который породила индустриальная цивилизация. Успех этого перехода определит не только экономическую устойчивость, но и саму возможность гармоничного существования человечества в будущем.

Важно признать, что данный онтологический сдвиг сталкивается с значительными препятствиями. Это не только технологические и экономические барьеры, но и глубоко укорененные культурные коды, правовые нормы и потребительские привычки, сформированные культурой линейного мышления. Переход к экономике «симбиоза» требует изменения системы ценностей на уровне индустрии, бизнеса и государства.

Он происходит в процессе формирования экологической культуры и трансформация образовательных парадигм в сторону устойчивого развития. Все они представляют собой не узкотехническую или сугубо природоохранную задачу, но комплексный антропо-социо-природный проект, требующий глубокого научно-философского осмысления. Это процесс становления нового типа сознания, в котором преодолевается дуализм человека и природы, а хозяйственная и социальная деятельность переосмысливается через призму коэволюции – совместного, гармоничного развития биосферы и человечества. Формирование экологической культуры включает интеграцию принципов устойчивого развития в образование: внедрение тем экологии на всех уровнях образования – от школьного до высшего.

На уровне школьного образования это предполагает переход от разрозненных знаний о природе к целостному пониманию взаимосвязей в системе «человек – общество – природа». Образование должно быть насквозь пронизано экологической этикой, воспитывающей не только ответственность, но и чувство сопричастности, благоговения перед жизнью в духе идей Альберта Швейцера. Уроки биологии, географии, физики, химии и обществоведения должны раскрывать экологические последствия научных открытий и технологических решений. Ключевую роль играет «обучение через опыт»: создание «зеленых

школ», пришкольных экологических лабораторий, проведение полевых исследований на местных экосистемах – белорусских болотах, лесах, реках, которые являются не только природными ресурсами, но и важнейшими компонентами национальной идентичности.

В высшем образовании интеграция требует междисциплинарности. Специалист любого профиля – будь то экономист, инженер, юрист или филолог – должен обладать «экологической грамотностью». Экономист должен понимать пределы роста и принципы циркулярной экономики; инженер – принципы зеленых технологий и проектирования в рамках концепции «от колыбели до колыбели»; юрист – основы международного и национального природоохранного законодательства. Это предполагает разработку межфакультетских курсов, магистерских программ по устойчивому развитию, где синтезируются знания из естественных, гуманитарных и технических наук.

Интеграция принципов устойчивого развития в систему образования не должна сводиться только к простому добавлению в учебные планы дисциплин экологического профиля или модулей о изменении климата. Речь идет о более глубокой, системной трансформации содержания и методологии образования на всех его уровнях, целью которой является формирование экософического мировоззрения (от греч. *oikos* – дом, *sophia* – мудрость) – мудрости совместного бытия в общем доме – планете Земля.

Современная эпоха, озаменованная антропогенным прессингом на планетарные системы, ставит перед человечеством вопрос фундаментального пересмотра самих основ его хозяйственной деятельности. Индустриальная и постиндустриальная парадигмы, базировавшиеся на линейной модели «добыть – произвести – выбросить», исчерпали свою жизнеспособность, обнажив хрупкость биосферы и конечность ресурсов. Ответом на этот цивилизационный вызов может стать формирование «зелёной» экономики – не просто как набора экологических решений, но как целостная философско-экономической система, нацеленная на гармонизацию отношений между человеком и природой. Ее сердцевиной является концепция циркулярной экономики, представляющая собой онтологический сдвиг от идеи господства над природой к идее коэволюции и симбиоза между человеческой хозяйственной деятельностью и природными системами. Это переход от экономики как самоцели к экономике как служебному инструменту для жизни в гармонии на нашей планете.

*Футурологические сценарии: адаптация, коллапс, трансфор-*

мация

Можно выделить три широких класса траекторий сценария будущего. Сценарий «Техно-адаптации» (управляемой «Зеленой» модернизации). Это доминирующая сегодня линия. Кризис смягчается за счет технологических инноваций (ВИЭ, улавливание углерода, геоинженерия) и рыночных механизмов (налоги на выбросы). Цивилизационные основы (рост, глобальный капитализм, антропоцентризм) не подвергаются глубокому пересмотру. Риски проявляются в недостаточности мер, «эффекте отскока», обострении неравенства.

Сценарий «Великого коллапса» («Цивилизационный регресс») как неспособность справиться с нарастающими кризисами приводит к социально-экологическому коллапсу: распаду глобальных цепочек, массовым миграциям, конфликтам за ресурсы, падению сложности социальных систем. Цивилизация фрагментируется, откатываясь к более локальным и простым формам организации. Вероятность такого сценария высокая, если не произойдет кардинальной смены курса в ближайшие десятилетия.

Сценарий «Великой трансформации». Это наиболее желательный, но и наиболее сложный путь. Предполагает не технологическую «заплатку», а целенаправленную цивилизационную перестройку в соответствии с принципами коэволюции. Это включает культурную революцию, перераспределение богатства, демонтаж институтов, работающих на рост, и построение новой системы ценностей. Требуется беспрецедентного уровня глобального сотрудничества, солидарности и политической воли.

### **Результаты и выводы статьи**

Антропоцен является закономерным результатом долгосрочной цивилизационной траектории, начатой с переходом к производящему хозяйству и достигшей своей кульминации в индустриально-капиталистической модели с ее культом роста и доминирования, затрагивающего ее экономические, политические и мировоззренческие основания.

Эффективное преодоление вызовов Антропоцена невозможно в рамках только парадигмы «зеленой» модернизации, которая лишь откладывает и потенциально усугубляет системные противоречия. Историческим ответом на антропоценовый вызов может стать только цивилизационная трансформация – сознательный переход от парадигмы доминирования к парадигме коэволюции человека и биосферы.

Из трех основных футурологических сценариев (адаптация,

коллапс, трансформация) наиболее вероятным в краткосрочной перспективе является гибридный путь, сочетающий элементы техно-адаптации с кризисами, которые будут выступать основанием для более глубоких трансформаций. Успех будет зависеть от способности человечества к рефлексии, солидарности и институциональному творчеству.

### **Цитируемая литература:**

1. Водопьянов П.А. Экологическая этика: учебное пособие. М.: Изд-во Московского университета, 2011. – С. 45-67;
2. Данилов-Данильян В.И., Лосев К.С. Экологический вызов и устойчивое развитие. – М.: Прогресс-Традиция, 2000.
3. Йонас Г. Принцип ответственности. Опыт этики для технологической цивилизации. М.: Айрис-пресс, 2004. 480 с.
4. Козлов А.В. Глобальные экологические вызовы и поиск новой модели развития // Век глобализации. – 2020. – № 2. – С. 3-15.
5. Латур Б. Где приземлиться? Четыре политических урока Антропоцена // Логос. – 2019. – Т. 29. – № 6. – С. 37-60.
6. Равальюн К. Экономика пончика: Семь способов мыслить как экономист XXI века. – М.: АСТ, 2021.
7. Crutzen P. J., Stoermer E. F. The "Anthropocene" // Global Change Newsletter. – 2000. – No. 41. – P. 17-18.
8. Haraway D. J. Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene. – Durham: Duke University Press, 2016.
9. Moore J. W. (Ed.) Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism. – Oakland: PM Press, 2016.
10. Raworth K. Doughnut Economics: Seven Ways to Think Like a 21st-Century Economist. – London: Random House, 2017.
11. Rockstrom J., et al. A safe operating space for humanity // Nature. – 2009. – Vol. 461. – P. 472-475.
12. Steffen W., et al. The trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration // The Anthropocene Review. – 2015. – Vol. 2(1). – P. 81-98.
13. Waters C. N., et al. The Anthropocene is functionally and stratigraphically distinct from the Holocene // Science. – 2016. – Vol. 351(6269). – P. 137-147.

### **References:**

1. Vodopyanov P.A. *Ekologicheskaya etika: uchebnoe posobie*. [Environmental Ethics: a textbook]. Moscow: Izd-vo Moskovskogo universiteta,

Pp. 45-47.

2. Danilov-Danilyan V.I., Losev K.S. *Ekologicheskiy vyzov i ustoychivoye razvitiye* [The Environmental Challenge and Sustainable Development]. Moscow: Progress-Traditsiya, 2000.

3. Jonas G. *Printsip otvetstvennosti. Opyt etiki dlya tekhnologicheskoy tsivilizatsii* [The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age]. Moscow, Airis-press Publ., 2004. 480 p.

4. Kozlov A.V. *Global'nyye ekologicheskiye vyzovy i poisk novoy modeli razvitiya* [Global Environmental Challenges and the Search for a New Development Model] // *Vek globalizatsii* [The Age of Globalization]. 2020. No. 2. Pp. 3-15.

5. Latour B. *Gde prizemlit'sya? Chetyre politicheskikh uroka Antropotsena* [Where to Land? Four Political Lessons of the Anthropocene] // *Logos*. 2019. Vol. 29. No. 6. Pp. 37-60.

6. Ravalyun K. *Ekonomika ponchika: Sem' sposobov myslit' kak ekonomist XXI veka* [Doughnut Economics: Seven Ways to Think Like a 21st-Century Economist]. Moscow: AST, 2021.

7. Crutzen P. J., Stoermer E. F. The "Anthropocene" // *Global Change Newsletter*. 2000. No. 41. Pp. 17-18.

8. Haraway D. J. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press, 2016.

9. Moore J. W. (Ed.) *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. Oakland: PM Press, 2016.

10. Raworth K. *Doughnut Economics: Seven Ways to Think Like a 21st-Century Economist*. London: Random House, 2017.

11. Rockstrom J., et al. A safe operating space for humanity // *Nature*. 2009. Vol. 461. Pp. 472-475.

12. Steffen W., et al. The trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration // *The Anthropocene Review*. 2015. Vol. 2(1). Pp. 81-98.

13. Waters C. N., et al. The Anthropocene is functionally and stratigraphically distinct from the Holocene // *Science*. 2016. Vol. 351(6269). Pp. 137-147.

**Tagı Kazım oğlu Bəşirov**  
fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru,  
AMEA FSI-nun “İdrak nəzəriyyəsi və məntiq”  
şöbəsinin aparıcı elmi işçisi, dosent,  
Azərbaycan, Bakı, H.Cavid pr-ti 115, AZ1073  
E-mail: bashirovtagi@yandex.ru  
<https://orcid.org/0000-0002-2273-4609>

## **FUTUROLOGİYANIN FƏLSƏFİ–METODOLOJİ PROBLEMLƏRİ**

### **Xülasə**

*Məqalənin məqsədi və vəzifələri.* Məqalənin məqsədi futurologiya problemlərinə fəlsəfi-metodoloji yanaşmaların təhlilidir. Futurologiya əldə etdiyi nəticələrə baxmayaraq, hələ də kifayət qədər mübahisəli elmi istiqamət olaraq qalır. İnsan fəaliyyətinin müxtəlif sahələrinin və bütövlükdə cəmiyyətin gələcəyinin proqnozlaşdırılması və qabaqcadan görülməsi bəşəriyyətin inkişafı üçün böyük əhəmiyyət kəsb edir. Bununla belə, ictimai proseslərin gedişatının proqnozlaşdırılması imkanları və etibarlılıq dərəcəsi kifayət qədər aydın başa düşülən problem deyil. Elmi proqnozlarla yanaşı, elmi olmayan və bəzən qeyri-elmi sahələrlə bağlı, öz proqnozlarının əsaslı və etibarlı olduğunu iddia edən çoxsaylı qabaqcadan deyimlər də mövcuddur. Proqnozlaşdırma və qabaqcadan görmə metodologiyası isə həmişə qarşıya qoyulan vəzifələrə uyğun gəlmir.

Məqalədə proqnozlaşdırma imkanları, onların metodoloji əsasları və bu proseslərin arxasında duran fəlsəfi təsəvvürlər araşdırılmağa cəhd edilir.

*Mövzunun işlənmə səviyyəsi:* Məqalədə təqdim olunan biblioqrafiyaya bax.

*Tədqiqatın metod və metodologiyası.* Müqayisəli təhlil, tarixi və məntiqi yanaşmaların vəhdəti, sistemlilik və integrativlik prinsipləri tətbiq olunur. İstifadə olunan metodika seçilmiş mövzular üçün ümumi metodoloji prinsipləri müəyyən etməyə imkan verir.

*Tədqiqatın yeniliyi.* Tədqiqatın yeniliyi müxtəlif proqnozlaşdırma və qabaqcadan görmə növlərinə integrativ və kompleks yanaşmada ifadə olunur. Müqayisəli təhlil əsasında elmi, bədii, dini-mistik və digər yanaşmaların futurologiya problemlərinə münasibətdə spesifik

xüsusiyyətləri, oxşar və fərqli cəhətləri göstərilir.

Futurologiyada mövcud olan müxtəlif yanaşmaların fəlsəfi əsasları müəyyən edilir. Xüsusilə gələcəyin təqdim olunmasının müasir bədii imkanlarına diqqət yetirilir.

**Nəticələr.** Futurologiya üzrə tədqiqatlar elmi idrakın mühüm hissəsidir. Gələcəyin konturlarını təsvir edərək və cəmiyyətin inkişafındakı müəyyən meylləri üzə çıxararaq, futurologlar cəmiyyətin inkişaf modellərini irəli sürürlər. Bu modellər əsasında risklərin və arzuolunmaz hadisələrin qarşısının alınmasına yönəlmiş praktik addımlar atmaq mümkündür. Elm və elmi fantastika sərhədində yerləşən futurologiya konsepsiyaları yeni problemlərin qoyulmasına və sosial proseslərin gizli meyllərinin aşkar edilməsinə imkan verir.

Futurologiya tədqiqatlarının mühüm aspektlərindən biri proqnozların etibarlılığının və əsaslandırılmasının müəyyən edilməsidir. Futurologiya konsepsiyalarının əsasında fəlsəfi təsəvvürlər və prinsiplər dayanır. Onların müxtəlif şəkildə anlaşılması proqnozların spesifikliyini də müəyyən edir. Bu sahədə isə hələ də bir çox məqamlar kifayət qədər aydın və işlənmiş deyil. Nəzərə almaq vacibdir ki, futurologiya müxtəlif elmi təsəvvürləri və qeyri-elmi bilikləri özündə birləşdirən kompleks istiqamətdir.

**Açar sözlər:** futurologiya, metodologiya, fəlsəfə, qabaqcadan görmə, proqnoz, model, fantastika, elm, din, mistika, peyğəmbərlik, gələcək.

**UDC - 02.01.45, 140**

**Tagi Bashirov**

PhD in Philosophy, Associate Professor, Leading Researcher,  
Department of "Theory of Knowledge and Logic,"

Institute of Philosophy and Sociology, ANAS

Azerbaijan, Baku, 31 H. Javid Avenue

E-mail: bashirovtagi@yandex.ru

<https://orcid.org/0000-0002-2273-4609>

## **PHILOSOPHICAL AND METHODOLOGICAL PROBLEMS OF FUTUROLOGY**

### **Abstract**

*Purpose and objectives of the article.* The purpose of the article is to analyze philosophical and methodological approaches to the problems of

futurology. Despite the results it has achieved, futurology remains a highly debatable scientific field. The importance of forecasting and predicting the future of various spheres of human activity and society as a whole is of great significance for the development of humanity. However, the degree of reliability and the possibilities of predicting the course of social processes are not yet sufficiently clearly understood. Alongside scientific prediction, there exist numerous forecasts associated with non-scientific, and sometimes even unscientific, domains that claim the validity and soundness of their predictions. The methodology of prediction and foresight does not always correspond to the tasks set.

The article attempts to examine the methodological foundations and possibilities of prediction, as well as the philosophical ideas underlying them.

*Degree of elaboration of the topic:* see the bibliography presented in the article.

*Methods and methodology of research.* Comparative analysis, the unity of historical and logical approaches, systemacity and integrativity. The applied methodology makes it possible to identify methodological principles common to all the selected topics.

*Scientific novelty.* The novelty of the study lies in an integrative, comprehensive approach to the study of various types of forecasting and foresight. Based on comparative analysis, the specificity of scientific, artistic, religious-mystical, and other approaches to futurological problems is demonstrated, as well as their similarities and differences.

The philosophical foundations of the various approaches existing in futurology are identified. Special attention is paid to contemporary artistic possibilities of representing the future.

**Conclusions.** Futurological research is an important part of scientific knowledge. By outlining the contours of the future and identifying certain trends in the development of society, futurologists propose models of societal development, on the basis of which practical steps can be taken to prevent risks and undesirable phenomena and events. Positioned at the boundary between science and science fiction, futurological concepts make it possible to pose new problems and reveal hidden trends in the development of social processes.

An important aspect of futurological research is the identification of the reliability and validity of predictions. Futurological concepts are based on philosophical ideas and principles. Their different interpretations determine the specificity of predictions. In this area, much still remains insufficiently

clear and elaborated. It is important to take into account that futurology is a complex field that incorporates both scientific concepts and non-scientific knowledge.

**Keywords:** futurology, methodology, philosophy, foresight, forecast, model, fiction, science, religion, mysticism, prophecy, future.

**УДК – 02.01.45,140**

**Таги Кязим оглу Баширов**

доктор философии по философии, доцент, вед. науч. сотр. Отдела  
«Теория познания и логика»

Института философии и социологии НАНА

Азербайджан, Баку,

проспект Г. Джавида, 31

E-mail: bashirovtagi@yandex.ru

<https://orcid.org/0000-0002-2273-4609>

## **ФИЛОСОФСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ФУТУРОЛОГИИ**

### **Резюме**

*Цель и задачи статьи.* Целью статьи является анализ философско-методологических подходов к проблемам футурологии. Футурология несмотря на достигнутые ею результаты по-прежнему представляет собой весьма дискуссионное научное направление. Важность прогнозов и предсказаний будущего различных сфер человеческой деятельности и общества в целом имеет весьма важное значение для развития человечества. Однако, степень достоверности и возможности предсказания хода общественных процессов не является достаточно ясно понимаемой проблемой. Наряду с научным предсказанием мы имеем множество предсказаний, связанных с вненаучными, а порой и ненаучными областями, претендующими на достоверность и основательность своих прогнозов. Методология предсказания и предвидения не всегда соответствует поставленным задачам.

В статье предпринимается попытка рассмотреть методологические основы и возможности предсказаний и лежащие в их основе

философские представления.

*Степень разработанности темы:* см. Библиографию, представленную в статье.

*Методы и методология исследования.* Компаративный анализ, единство исторического и логического подходов, системность и интегративность. Применяемая методика позволяет усмотреть общие для всех избранных тем методологические принципы.

*Новизна исследования.* Новизна исследования состоит в интегративном, комплексном подходе к исследованию различных видов прогнозирования и предвидения. На основе сравнительного анализа показывается специфика научного, художественного, религиозно-мистического и других подходов к футурологическим проблемам, их общность и различия.

Выявляются философские основания тех или подходов, существующих в футурологии. Особое внимание уделяется современным художественным возможностям представления будущего

**Выводы.** Футурологические исследования являются важной частью научного познания. Представляя контуры будущего, выявляя определенные тенденции в развитии общества футурологи предлагают те или модели развития общества, на основании которых можно предпринимать практические шаги, направленные на предупреждения рисков и нежелательных явлений и событий. Находясь на грани науки и научной фантастики футурологические концепции позволяют ставить новые проблемы и выявлять скрытые тенденции развития социальных процессов.

Важным аспектом футурологических исследований является выявление надежности и обоснованности предсказаний. В основе футурологических концепций лежат философские представления и принципы. Их различное понимание определяет и специфику предсказаний. И здесь не все еще достаточно ясно и продумано. Важно учитывать что футурология представляет собой комплексное направление, содержащее в себе множество научных представлений и вненаучных знаний.

**Ключевые слова:** футурология, методология, философия, предвидение, прогноз, модель, фантастика, наука, религия, мистика, пророчество, будущее.

О футурологии, с начала ее возникновения, говорили, как о научной дисциплине, как о научном способе предсказания и прогнозирования

будущего человечества. Популярность футурологической проблематики была столь значительной, число публикаций и дискуссий, посвященных ей, столь велико, что слова и понятия типа «бум публикаций», «лавины изданий» и т.д. были наиболее распространенными. И действительно, число публикаций росло, футурология становилась модной, традиционный интерес человечества к своему будущему со временем стал подкрепляться авторитетом науки. Однако реальные достижения футурологии не соответствовали ее притязаниям, хотя полностью отрицать определенные ее достижения и влияние на общество нельзя.

Как известно, футурология не первая попытка человека заглянуть в будущее. Взгляд за горизонт, желание предвидеть ход событий и использовать их в своих целях прослеживается издавна. И здесь мы вступаем в поле огромного разнообразия различных путей предсказания будущего, его предвидения и построения. Здесь прослеживается некая, все более усложняющаяся, система взглядов на будущее, имеющая, возможно, свою внутреннюю логику развития.

Мифы и первые религиозные построения уже содержат в себе наряду с различными знаниями и сведения о будущих временах. Это говорит, о том, что человек с очень давних пор задавался вопросом об устройстве Вселенной, его издавна беспокоили проблемы смысла жизни, значения существования и дальнейшей своей судьбы.

При исследовании данного вопроса мы можем условно выделить два аспекта рассмотрения. Первый связан с изложением фактического материала различных духовных систем, в аспекте их предсказаний будущего, а второй с логикой данного процесса, где основное внимание уделяется выяснению того, как эти духовные системы различаются в отношении достигнутой ступени логического мышления.

В этой работе я выбираю некий средний путь. Определенный эмпирический материал, фактическое рассмотрение основных типов представлений о будущем, сопровождается попыткой логического анализа особенностей той иной формы познания будущего.

Основная задача, при этом, заключается в том, чтобы проследить отличие научного предвидения будущего, на что собственно и претендует футурология, от множества вненаучных способов его предсказания.

Я исхожу из того, что даже самые примитивные попытки предвидения будущего составляли необходимый элемент духовного освоения человеком мира. Даже самые нелепые и нереальные представления о будущем могли, тем не менее, играть важное значение в регулировании

жизни людей.

Вообще, вопрос об истинности тех или иных представлений не так уж прост, если вспомнить, что и в самой науке неадекватные и нелепые представления сплошь и рядом уживались с серьезными научными достижениями. Более того, иногда неверные представления даже давали больший толчок развитию науки, нежели истинные, но преждевременные, или же, частные и не очень глубокие, но правильные предсказания. Словом, проблема лжи и истины, применительно к предсказанию будущего, не так уж проста и также проблематична как в познании в целом.

Выдающийся мыслитель и писатель-фантаст С. Лем отмечает в этой связи, что существенные и несущественные прогнозы - это не то же самое, что прогнозы правильные и ложные. Верные прогнозы могут быть лишены всякого значения, и в тоже время прогнозы ложные - нести ценную информацию» (6, 186).

Понять эту, на первый взгляд странную, мысль можно, если принять во внимание, что в ложном, в своей конкретике, прогнозе много верного с точки зрения общего хода событий. Кроме того, не все конкретные прогнозы могут быть ошибочными, иногда угадывается нечто очень важное. А точные прогнозы могут касаться таких частных и неинтересных вещей, что будут бесполезными или информационно очень бедными.

Исходя из данного подхода, я последовательно рассмотрю разные формы духовной деятельности, предполагая, что в каждой из них предвидение будущего является важной функциональной составляющей. Что же касается точности и истинности осуществляемых пророчеств и прогнозов, то здесь приоритет, конечно же остается за научным предсказанием будущего. Поэтому научному прогнозированию и предвидению будущего и связанным с этим методологическим проблемам уделяется наибольшее внимание.

### **Предмет футурологии и проблемы познания будущего**

Прежде чем приступить непосредственно к анализу темы исследования я хочу сделать несколько общих замечаний о том, что такое предвидение будущего, что мы понимаем, говоря о будущем. На мой взгляд, здесь нужно обратить внимание на нижеследующее.

Предсказания могут быть различными по своим срокам, например краткосрочными, среднесрочными и долгосрочными. Эти виды прогнозов взаимосвязаны между собой, но и их соотношение не является

таким уж простым как может показаться на первый взгляд. Например, не всегда краткосрочные прогнозы оказываются и более точными и легкими.

Предсказания могут также быть неопределенными по своим конкретным срокам, но не могут относиться к бесконечности. К примеру, мало смысла в том, чтобы говорить о каком-то событии, если оно может наступить только в бесконечно далеком будущем. Поэтому говоря о бесконечных временах, имеют ввиду огромные но, все же, ограниченные временные рамки. То есть, всегда должна быть некая конечная, финальная точка предсказания. Эта точка может браться как заранее данная (например, как Рай в религиозных концепциях) или же рассматриваться как результат развития системы (как в множестве эволюционных теорий).

Можно также рассматривать финальное состояние как завершение одного цикла и начало нового цикла. Или же рассматривать будущее как результат прогресса или же регресса. То есть можно предполагать, что когда-то был золотой век, а теперь идет деградация.

Можно также финальную точку располагать в этом мире, а можно и в потустороннем мире. В последнем случае цель людей состоит в том, чтобы жить по определенным правилам, которые позволяют достичь вечной жизни в потустороннем мире и т. д.

В футурологии имеются и чисто логические противоречия, парадоксы. Если можно предсказать будущее, то в чем же заключается значение и роль деятельности людей. В этом случае роль людей сведется просто к следованию к этой уже известной и неизбежной цели.

Парадоксальна и проблема новизны. Новизна ведь это нечто такое, что сейчас не имеется и что сейчас трудно даже вообразить. Как же можно это новое предвидеть? Футурология исходит из того, что имеется некий план или закономерность в развитии общества. Но ведь наличие такой закономерности или плана не есть нечто очевидное или доказанное. Если эволюция общества представляет собой творческий процесс, то о каком предвидении может идти речь?

Можно вообще спросить – на чем основывается уверенность в возможности прогнозирования развития общества как целого. Разве история дала нам какие-то примеры подобного предвидения? Ответ является отрицательным. Кроме отдельных, частных успехов опираться не на что. Мы имеем только отдельные успешные предсказания в естественных науках. Однако эти предсказания имели успех только потому, что в качестве объектов брались изолированные и простые системы.

Сколько-нибудь успешный прогноз развития человеческого общества в целом не имеется. Были только отдельные удачные предвидения определенных тенденций развития общества. По существу мы не имеем каких либо серьезных оснований, подкрепляющих веру в возможность предвидения будущего. Все что мы имеем на сегодняшний день это только утверждения, выражающие уверенность в том, что различные пророчества и предвидения, а также религиозные истины сбудутся. Однако подобная уверенность приемлема для фанатиков разных сортов или же для безудержных фантазеров, но не для образованных и мыслящих людей.

Тогда, может быть, задача футурологии состоит только в том, чтобы выявлять, обнаруживать истоки определенных тенденций и предсказывать какие они будут иметь последствия?

Вопросов много, но они до сих пор остаются без решения. Предмет футурологии продолжает оставаться ареной жарких дискуссий и обсуждений.

Вообще говоря, задача предвидения будущего не является проблемой чисто теоретической. Жизнь изначально построена на предвидении будущего, его опережении. Без этого невозможно приспособиться к среде. Именно те организмы, которые делают это успешнее и выживают в конечном итоге. Исходя из этого, прогнозы необходимо оценивать по их функциональной полезности, а не по степени истинности и ложности, хотя эти последние критерии не теряют своего значения. Поэтому в первую очередь необходимо рассмотреть основные способы прогнозирования будущего в контексте их функциональной значимости, а не их истинности и ложности.

Футурология по своей задаче, конечно же, рассматривает все виды временных прогнозов и касается почти всех областей прогнозирования. Здесь она, пожалуй, похожа на философию, пределы которой трудно указать.

Предсказание будущего, попытка увязать свою систему с развитием общества в

будущем, тесно связаны, собственно говоря, со спецификой философского знания. Достаточно вспомнить Гегеля, считавшего, что его философией завершается развитие мысли. А прусское общество того времени является финальной ступенью развития человечества.

Все вышеперечисленные проблемы и вопросы неоднократно обсуждались в научно-философской литературе. Однако наиболее удачно, на мой взгляд, проблему сущности футурологии, ее значения и

научности, возможности развития и обоснованности утверждений специальным образом рассмотрел выдающийся мыслитель, писатель-фантаст С. Лем. Свой анализ данной проблемы он начинает с весьма интересного замечания о том, что молодые дисциплины уже умеют делать обобщения и ретрогноз (то есть объяснение прошлого или предположение о возможных сценариях развития в прошлом, которое привело к нынешнему состоянию - Б.Т.), но еще не подготовлены для прогнозирования. По его мнению, биология поняла механизм естественной эволюции, но оказалась не в состоянии предсказать на длительный период ее дальнейшее развитие. Предсказание, таким образом, это поздняя функция науки, она приходит после реализации функций описания и генерализации.

Предсказания движений и затмений планет лишь исключения подтверждающее правило. Секрет успеха в том, что здесь рассматривались изолированные объекты, отличающиеся исключительным постоянством и регулярностью.

С. Лем упрекает футурологию в отсутствии научности. Ненаучность футурологии проявляется в том, что она является эклектичной (ядро специализации не отделено от ответвления популяризации), предсказывает то, что не входит в ее парадигматический арсенал (то есть то, что не подвластно ее методике), в ней много угадывания вслепую (дельфийский метод, сценарные подходы). Он пишет: «Ни одна наука не стремится заменить теорию как предикативную основу на каталоговые расчеты того, что может случиться с объектами ее исследований. Но именно такими качествами, которые противопоставлены точным наукам, отличается футурология. Она тот «вундеркинд», который еще в коляске пытается говорить, и сразу мудро и достойно.

У футурологии нет ни собственных парадигм, ни теории, однако она пытается предугадать будущее, и предсказание будущего ее единственное занятие!» (6, 168-169)

С. Лем свои замечания характеризует не как упрек, а как констатацию фактов. Ведь ситуация у футурологии действительно очень сложная. Она не может ограничиться сбором фактографии, не может проводить эксперименты, так как занимается уникальным объектом (уникальные объекты не бывают предметом научного познания), не может исследовать изолированные, более доступные части объекта, так как этого не достаточно для предикации. Она также не может строить упрощенные или идеальные модели потому, что плохо распознает существенные и второстепенные переменные величины исследуемого

объекта - цивилизации.

С. Лем показывает, что предсказания футурологов неубедительны - все может пойти по совершенно другому сценарию, в зависимости от политических и экономических кризисов. Казалось бы, то же самое происходит в науке. Например, падение метеорита в каком либо месте Земли может быть непредвиденно и наукой. Но это падение не является неожиданностью для науки, оно вполне укладывается в ее общие представления и законы. Если бы велось научное наблюдение за этим метеоритом, то его поведение было бы вполне предсказуемым.

Общими законами, подобными научным, футурология не располагает. Множество возможных будущих ситуаций она не может упорядочить и предложить критерий выбора из них. Создается тупиковое положение - прогнозировать невозможно, но надо. В итоге даваемые прогнозы носят неопределенный характер. Тем не менее, футурология вошла в моду, наблюдается издательский бум футурологического жанра. При этом положение такое, что имеется огромное число прогнозов, касающихся частных проблем, но мало работ методологического характера. Не существует хороших, универсальных моделей развития цивилизации, на которых можно было бы построить какую-то теоретическую концепцию. Имеется только некоторые работы, оперирующие полумоделями, - вот пожалуй и все.

Беда футурологии в парадигмационном вакууме - специалисты не могут договориться даже о базовых понятиях, исходных данных, которые лежат в основе любого моделирования. И это при том, что растет осознание необходимости управлять развитием цивилизации, чтобы избежать катастрофического сценария.

Поэтому С. Лем высказывает сомнение в возможности создания адекватной модели цивилизации, с которой может согласиться все научное сообщество. Проблема в том, что в футурологии невозможно использовать обычные идеализации, лежащие в основе развитых наук. Например, идеализация наподобие идеального газа, допускаемая в физике здесь невозможна. Если идеальный газ это редуцированная модель реального газа, то «идеальная цивилизация» не является аппроксимацией цивилизации реальной. С.Лем отмечает, что: «Конструируя идеальную цивилизацию», мы создаем абстрактную область возможностей, а не подобие земной реальности. Именно поэтому футурологические «модельеры» даже не пытаются конструировать модель «идеальной цивилизации»» (6, 175)

Итак, по С. Лему, если в футурологии неизвестно, что

необходимо упростить, что считать важным, а что второстепенным, то тогда и нельзя создать упрощенную модель цивилизации. И здесь он отмечает, что в нетипичной ситуации нужен нетипичный подход. Он предлагает взять за основу модель не менее, а даже более сложную, чем исследуемый оригинал. Смысл своего предложения он поясняет следующим образом.

Прежние прогнозы, имевшие место в футурологии, носили эскалационный и экстраполяционный характер, то есть преувеличивали то, что автору в его настоящем казались основными тенденциями. Например, за основу брались технологические тенденции. Технологические тенденции зависят от развития науки. Поэтому, казалось бы, можно исследуя творческий генератор науки приблизиться к адекватному прогнозу развития общества. Но и здесь мы не избежим вышеуказанной трудности и фундаментального противоречия, состоящего в том, что нужно открыть то, что еще не открыто, то есть предсказать будущие открытия, что представляется задачей решение которой в принципе невозможно.

Поэтому С. Лем предлагает другой путь, состоящий в том, что он берет за основу три образца:

- 1.Биоэволюцию как динамичный аналог техноэволюции (этот аналог, по его мнению, не может быть достаточно продуктивным, поскольку цивилизация эволюционирует иначе, нежели биосфера, хотя имеются общие динамические характеристики их развития.)

- 2.Совокупность космических психозоиков. То есть, исходя из внеземных форм жизни, наличия других высших разумов и т.д. можно, что-то сказать о нашей цивилизации. Здесь он приводит в пример, актуальную и поныне, проблему внеземных цивилизаций. Однако здесь имеются свои трудности, одна из которых состоит в том, что все элементы, принимаемые в этих исследованиях, гипотетические. Ни одной реальной цивилизации, кроме нашей, мы не знаем. Однако это, все же, не исключает продуктивности теоретического анализа проблемы возможных цивилизаций. Ведь наша цивилизация одна из множества возможных могли быть и иные сценарии развития. Исследование множества допустимых форм жизни, различных путей развития цивилизации позволяет взглянуть на нашу цивилизацию с возможно более широкой перспективы.

- 3.Природа как конструктор. Наиболее значимые результаты работы природы, как конструкция,- это генетический код и человеческий мозг. При чем генетический код стоит здесь на первом месте.

Характеризуя свой путь прогнозирования будущего, в соответствии с вышеизложенной программой, С. Лем отмечает, что хотя конкретные результаты, полученные им, ограничены знаниями и наукой своего времени, но методика, примененная там, является достойной дальнейшего апробирования. Отметим, что С. Лем основные результаты своего исследования изложил в книге «Сумма технологий». Позитивным анализом лэмовского подхода я здесь заниматься не буду и опираюсь в основном на его критический разбор состояния дел в футурологии.

С. Лем, продолжая критику методологических основ прежних прогнозов, выделяет типичные ошибки, допущенные их составителями:

1. Хронологический перескок - перескок из будущего, о котором намеревались говорить, в тот момент, когда они составляются. Иначе говоря, говорится не о будущем, а о сегодняшнем дне, неявно допуская, что будущее будет таким же.

2. «Всеядность» - утрата отличия в подходе к подлинности и правдоподобию событий и явлений. То есть, правдоподобные и неправдоподобные события не различаются или различаются необоснованно, а часто и неверно.

3. «Парадигматическая бастардизация» - эклектично берутся любые авторы и теории, получается форменный винегрет, простое перечисление возможностей. С. Лем замечает, что если может произойти почти все, то это означает, что почти ничего неизвестно.

4. «Вспрыскивание неопределенности прогнозов в областях явлений и событий». Исходя из того, что неопределенность прогнозов неизбежна, предлагается бессистемное, не опирающаяся на какую либо парадигму, множество различных возможностей, которые преимущественно, опираются на сегодняшнии реалии и тенденции. Хотя реально исходить можно конечно только из сегодняшнего состояния, но это не означает, что за основу надо брать сегодняшние тенденции, в качестве тех тенденций, которые будут и в будущем.

С. Лем отмечает и такой существенный недостаток футурологических прогнозов, а именно, что в них не существует прогнозов, представляющих мир с активной футурологической составляющей. Как отмечает С. Лем - футурология, не включающая сама себя в прогнозируемые миры, похожа на Фому Неверующего.

Мысль о включении самой футурологии в прогнозируемые миры очень интересна. По существу она означает необходимость учета

влияния прогнозов на прогнозируемые миры, установление своеобразной обратной связи и включение самой футурологии в предполагаемый цикл развития. Однако, несмотря на всю привлекательность вышеуказанной мысли С. Лема, она весьма трудноосуществима. Конечно, можно предположить, что возможности предсказаний с развитием общества будут только увеличиваться. Неизбежно появятся новые методы прогнозирования и предвидения. Например, трудно даже представить к чему приведет развитие компьютерных интеллектуальных систем, и какие возможности это предоставит для футурологов. Фантазировать на эту тему можно довольно много, но предвидеть какую роль футурология будет играть в будущем довольно трудно. Ясно, что футурология будет оказывать влияние на развитие общества, но какие побочные эффекты или неожиданные взаимодействия могут при этом возникнуть, даже представить трудно. В целом, однако, мысль С. Лема весьма глубока и точно характеризует современное состояние дел.

В итоге своего критического обзора состояния футурологических исследований он выделяет нижеследующие недостатки футурологии, которые свидетельствуют о том, что она пока еще не является наукой:

1. У футурологии нет собственной парадигмы и теории. Она не располагает общими законами, позволяющими что-либо предвидеть.
2. Предикативную систематику она пытается подменить «слепым угадыванием» (дельфийский метод, сценарные подходы)
3. Занимается уникальным объектом (земная цивилизация), а уникальные объекты не могут быть предметом научного исследования.
4. Не может исследовать изолированные, более доступные части объекта, так как этого не достаточно для предикации.
5. Плохо распознает существенные и второстепенные переменные величины исследуемого объекта, а потому не может строить упрощенные идеальные модели объекта.

Рассмотренная выше неубедительная ситуация в футурологических исследованиях находит свое отражение и определенное подтверждение при анализе самой структуры футурологических направлений. Здесь нет никакой системности и слаженности, говорящей об удовлетворительном уровне развития футурологии. С. Лем отмечает (6, 171), что в футурологию входит смесь странных материалов:

1. Журналистика и популяризаторство в духе Кассандры, то есть популярно сенсационное прогнозирование, рассчитанное на широкую публику

2. Популяризаторство, которое уверяет, что будущее не такое уж мрачное, как его рисуют другие, к нему можно в конце концов приспособиться ( Наверное лучшей в этом смысле является книга Тоффлера «Шок будущего»)

3. Вторичная популяризация, потому что ею занимаются неспециалисты (часто – журналисты от науки). Она ограничивается перечислением так называемых ошеломляющих перспектив развития науки.

4. «Пророческое послание», то есть доктрины, которые обещают, как панацеи, избавить мир от любых неприятных сюрпризов, напророченных футурологическими пессимистами; их составляют книги почтенных старцев с классическим философским или гуманитарным образованием (Маркузе, Фромм, в какой-то степени Сартр). Такие тексты состоят обычно из диагностической и «терапевтической» частей; диагностическая - это не критичное восприятие прогнозов, которые распространяют журналисты, занимающиеся футурологическим или подобным футурологическому популяризаторством; а терапевтическая - это изложение собственной утопии выбранного в качестве пророка автора: «гуманитарно-психологическая» у Фромма, «марксистско-эротическая» у Маркузе, «супергошистская» у Сартра.

5. Совершенно безудержные вымыслы, которые по утопичности превосходят научную фантастику. В этом аспекте сдержанность научной фантастики заслуживает похвалы.

Подитоживая лэмовский обзор футурологии, хочу отметить, что в широком смысле футурологическими можно считать любые предсказания будущего. Предложенная С. Лемом классификация областей, которые, так или иначе, связаны с футурологией не претендует, как можно это усмотреть из его собственного текста, на какую либо системность и естественно, не имеет исчерпывающего характера. Беря классификацию С. Лема за основу и чтобы хоть как-то внести некий порядок в рассмотрение особенностей футурологических проблем, я буду исходить из нижеследующей последовательности областей, которые различаются своими способами предсказания будущего :

1. Религиозные пророчества
2. Астрологические предсказания
3. Мистические пророчества.
4. Философские концепции будущего.
5. Научное предсказание будущего
6. Научная фантастика

Каждая из приведенных в списке областей духовно-

интеллектуальной деятельности людей достаточно сложна и обширна, чтобы дать какой-либо исчерпывающий анализ имеющихся в ней способов и особенностей предсказания будущего. Поэтому мы ограничимся только обзорным рассмотрением каждой из этих областей, уделив, естественно, большее внимание научному предсказанию будущего, на которое собственно и претендует футурология.

## **Религиозные пророчества**

1. В пророчествах религиозного типа в подавляющем большинстве своем говорится о вечной жизни и бессмертии человека. При этом будущее здесь как бы приостанавливается, поскольку предполагается, что история завершается в царстве божьем. Утверждение о том, что человек будет бессмертен в мире божьем является финалом религиозного предсказания будущего. Что будет с человеком после, существует ли какая либо эволюция в бессмертии - религиозное предсказание не затрагивает. Задача исчерпывается тем, что бы попасть в рай, достичь бессмертия, спасти себя, свою душу.

Конец земного существования предсказывается по-разному, в зависимости от специфики того или иного религиозного учения. Критерием достижения бессмертия является соблюдение норм и предписаний данной религии. Откуда же берутся сами эти нормы и предписания? Это, например, как в мусульманстве получение пророком Мухаммедом текста Корана посредством архангела Джабраила. Источник предсказания соответственно непререкаем и не подвергается сомнению. Не подвергается сомнению также само существование Бога и будущей жизни. Будущее разделяется как бы на две части - хорошее для праведников и ужасное для грешников. Праведная жизнь описывается в религиозных книгах и жизнеописаниях святых людей, пророков и т. д.

Итак, в религиозной футурологии будущее уже известно, оно записано в священных религиозных текстах. Правда, оно отражено не в деталях, но в общих чертах. Что же здесь известно точно? Известно, что вечность и бессмертие существуют. Они существуют потому, что существует Бог. Вечность может пониматься статично, как неизменность, и динамично – как процесс непрерывного изменения, не имеющего конца, какого либо завершения. Похоже, что в религии склоняются к первой версии. Во всяком случае, нам неизвестно, что либо о процессе развития человека и мира после смерти людей и их спасении. Наверное,

описание процесса непрерывного развития является логически противоречивой задачей - бесконечное не может быть описано конечным набором символов и знаков. Поэтому предсказание будущего, его описание не может быть никогда завершенным в какой-либо момент времени. Это должен быть бесконечный процесс. Тогда о каком предсказании будущего может идти речь? Можно ли сказать, что либо, о конце бесконечного процесса? Нет, конечно, ведь последней точки не существует.

Естественно, ничего логически противоречивого нет в утверждении о бессмертии в религиозном подходе. Религия утверждает вечность и бессмертие, но в принципе допускает и бесконечность изменений, то есть динамическую вечность и бессмертие.

Однако, все же, в существующих религиозных источниках скорее утверждается статичная бесконечность. То есть, утверждается, что есть конечное неизменное состояние и бесконечность выражается в том, что ничего уже не меняется и не может измениться сколько бы времени ни прошло. При таком подходе можно выделить и структуру этого завершённого процесса. Финальное состояние это Рай – место, где времени уже нет. Люди не рождаются и не умирают. Правда, возможно, растения продолжают расти, а животные размножаться и т.д. Но люди находятся в вечном, неизменном, статичном состоянии, испытывая непрестанное блаженство. Конечное состояние правда может быть и Адом, то есть вечным мучением. И здесь все постоянно, но в негативном смысле, мучения бесконечны.

Если конечное состояние существует и оно естественно неизменно, то достижение этого состояния не мгновенно, а представляет собой процесс движения к нему. У этого процесса имеется своя структура, свои узловые моменты. Начало этого процесса – это творение мира и человека из ничего. Далее люди живут счастливо в Раю, но в результате греха попадают на Землю — это второй момент. Пришествие Христа или пророка начинает этап развития, когда люди уже знают, что могут спастись. Пророк это весть о спасении и существовании вечной жизни. Потом идет долгий и мучительный путь развития людей вплоть до конца света. И, наконец, возвращение к начальной точке - в Рай. Как видим, начинали с Рая, а пришли не только Раю, но и к Аду. Начинали с двух людей, а заканчивается каким-то очень большим, но конечным множеством людей, попавших в Ад или Рай. Интересно, имеет ли значение, какое количество людей будут спасены? Или же мы являемся одним и тем же, вариациями одной и той же программы, то есть

универсальным Человеком?

Если оставить в стороне все эти конкретики и связанные с ними проблемы, то мы увидим, что религия представляет развитие к будущему в виде круга - начало есть в тоже время и конец. То есть, здесь мы практически не видим никакого развития. Будущего здесь нет, оно уже исполнено, здесь речь идет о прошлом, о неизвестном прошлом известного будущего.

Как же строится это прошлое известного будущего? Религия пытается указать возможные этапы развития к конечному состоянию. Правда, они как бы содержатся в религиозных текстах, но не в очень ясном виде. Время наступления конечного состояния не указывается. О нем знает только Бог. Существуют, правда, признаки, которые могут указать, насколько мы приблизились к концу мира.

Интересно, что счастливое будущее здесь дается в конечном итоге Богом и не может быть построено самими людьми. Люди могут только морально совершенствоваться и надеяться на вечную жизнь, на Рай, который будет дарован только Богом. Иначе говоря, построение будущего в религиозном подходе, в каком-то смысле бессмысленно. Рай на Земле невозможен. Нужно стремиться следовать заповедям Божьим, стремиться к моральной чистоте и святости и только в этом будет реализованы человеческие возможности построения счастливого будущего. Нужно следовать, соответствовать плану Божьему, а не своим представлениям о будущем. Будущее уже дано в плане Божьем, Рай уже был дарован людям, искать чего-то собственным умом не имеет смысла. Ум не в том, чтобы предвидеть, предсказывать будущее, а в том, чтобы постигать предначертанный Богом путь к счастливому будущему.

С. Лем развивает интересную мысль, которая мне кажется достаточно обоснованной и интересной, о том, что мифы, легенды, древние представления и т.д. развивались по закону своеобразной комбинаторики. То есть, перебирались различные возможные варианты будущего. Здесь, наверное, срабатывал и психологический механизм поиска иного, нового взгляда на проблему, желание представить дело так, как до этого не представляли. Философия и другие гуманистики, конечно, не были столь наивны в своем представлении будущего, но и они в целом следовали законам комбинаторики. Было предложено множество представлений и версий будущего, интерпретирующих наличное множество данных своего времени, которые по существу перебирают все логические возможности. Однако С. Лем не считает их серьезными и достаточно обоснованными.

Очень интересна мысль С. Лема о том, что табу и магия по разному соотносятся с миром сверхъестественного - табу избегает встречи с этим миром, а магия пытается этот мир поставить себе на службу, использовать его в своих целях. Оба этих способа взаимодействия с миром сверхъестественного не затрагивают сути последнего, оно остается неясным, сокрытым в своей сущности. В религиозном сознании совершается дальнейший шаг, суть которого в овладении миром сверхъестественного. Появление религиозного верования кладет этому конец. «Вера бросает четкий свет во все существовавшие до сих пор мраки, поясняет, кто, когда, почему создал мир и в нем человека, чего этот Кто-то хотел и хочет, какие ставит перед человеком требования, в какой степени ему благоприятствует, что следует делать, чтобы максимализовать исходящий от Него дождь благ и милостей, - и т. д. (6, 418)»

Как отмечает С. Лем таинственность в религии остается, но это уже освоенная таинственность.

Религии, таким образом, предлагают различные варианты, пояснения, структурирования сверхъестественного. В интересующем нас плане можно отметить, что в каждой религии проблема будущего, того или иного варианта конца земного существования и загробной жизни связывается с признаками указывающими на скорое наступление этого конца. Поскольку обзорное рассмотрение данной проблематики, охватывающее различные религии не входит в мои намерения, я ограничусь только религией ислама.

Рассмотрим, какие признаки судного дня и конца света приводятся в исламе. Подробного перечня этих признаков, а главное анализа вопроса о том насколько они полно отражены я не буду делать. Я основываюсь на уже проведенных исследованиях Кулиева. Э. Р и Ахмедова. А.А

Исходя из этих источников все признаки конца света можно разделить на ряд групп: (нумерация признаков соответствует нумерации, приведенной в указанных источниках, а условная их классификация дается мною)

### **Этико-моральные признаки**

11. Потеря доверия
14. Учащение прелюбодеяний
16. Учащение случаев обвешивания и обмеривания
18. Распространение вина и наркотиков

- 22. Неуважение к родителям
- 23. Учащение убийств
- 30. Распространение алчности
- 38. Появление полуобнаженных женщин
- 45. Распространение лжи
- 46. Учащение лжесвидетельств
- 47. Распространение лести и отказ от предупреждения грехов

### **Экономические**

- 5. Изобилие имущества мусульман
- 15. Распространение ростовщичества
- 21. Состязание в строительстве высоких домов
- 26. Сближение рынков
- 31. Увеличение объемов торговли
- 57. Экономическая блокада мусульман

### **Социально-политические**

- 6. Появление смуты
- 9. Безопасность и благополучие в мусульманском халифате
- 10. Сражение с тюрками
- 12. Увеличение числа надсмотрщиков и жандармов
- 17. Распространение музыки и песен
- 24. Разрыв родственных связей и неуважение к соседям
- 33. Учащение провалов, падений и уродств
- 35. Люди будут здороваться только со знакомыми
- 36. Приход к власти обездоленных и невежественных людей
- 41. Пренебрежение необязательными предписаниями
- 43. Учащение внезапных смертей
- 44. Люди перестанут знакомиться с окружающими
- 50. Увеличение численности женщин и уменьшение численности мужчин
- 51. Преображение Аравийской пустыни в сады.
- 54. Учащение пожеланий собственной смерти
- 55. Появление человека из Кахтана
- 58. Увеличение численности потомков Рума и сражение мусульман с христианами.
- 59. Покорение Константинополя

## **Религиозные**

1. Начало последней пророческой миссии
2. Смерть Пророка Мухаммеда
3. Покорение Кудса (Иерусалима)
7. Появление лжепророков
13. Исчезновение религиозного знания и распространение невежества
19. Украшение мечетей и свитков Корана
21. Отношение к чтению Корана как к песнопению
27. Отчужденность мусульман от истинного ислама
28. Распространение язычества среди бывших мусульман
34. Уменьшение числа праведников
48. Распространение занятий астрологией среди мусульман
49. Пренебрежение намазом
60. Сражение с иудеями
61. Опустошение Медины
63. Разрушение Каабы

## **Природно-географические**

4. Эпидемия чумы в Амвасе
8. Появление огня в Хиджазе
25. Ускорение времени
32. Учащение землетрясений
42. Вздутие нового месяца на небе
52. Учащение дождей и уменьшение растительности
53. Появление золотой горы
62. Дуновение благого ветра

## **Научно-образовательные**

37. Приобретение знаний от невежд
40. Распространение грамоты и книг

## **Чудеса и необычные явления**

- 29. Использование черной краски для волос и бороды
- 39. Учащение вещих снов
- 56. Появление дара речи у зверей и неодушевленных предметов

**Из другого источника (А.А.Ахмедова) можно добавить следующие признаки:**

- 1. Наука исчезнет (будет уничтожена)
- 2. Люди будут идти (следовать) за своими желаниями
- 6. Дворцы (строения и т.) будут заброшены.
- 7. Развалины будут реставрированы и перестроены.
- 38. Будут безжалостны к детям (Не будут прощать детей)

Прежде чем переходить к анализу вышеперечисленных признаков конца света, отмечу, что Пророк утверждал, что по вопросу о конце света опрашиваемый (то есть сам пророк) знает не больше воплощающего. Но, тем не менее, как утверждается в Коране, известно, что это произойдет внезапно. Только Аллах знает, когда будет конец света, но у конца света имеются признаки и знамения.

Признаки конца света, условно обозначенные нами как этико-моральные, говорят о конце света в связи с нарушением основополагающих ценностей, благодаря которым общество существует. Правда, все эти принципы нарушаются в реальной жизни и нарушались всегда. Почему же тогда они квалифицируются как признаки конца света? Может быть, имеется ввиду, что эти признаки только наряду со всеми другими признаками являются достаточными для конца света или же конец света должен наступить, когда они превышают какой-то допустимый предел прочности?

Эти принципы, при здравом рассмотрении, запрашиваются сами собой, как признаки нестабильности, упадка, деградации и т.д. Естественно, что при предположении о возможном конце света в голову должны приходить подобные признаки, как признаки, дестабилизирующие функционирование общества и грозящие ему распадом.

Действительно, если не будет никакого доверия между людьми, то общество от распада могут спасти только другие существенные отношения, скажем экономические связи. Но дружба, сотрудничество, конечно, пострадают и общество, если и не пропадет, то сдвинется к

опасной точке.

Что касается прелюбодеяний, то конечно и здесь есть обман и ложь, разрушающие человеческие отношения и общество. Правда, какими будут отношения людей и какие отношения являются правильными сказать довольно трудно, но прелюбодеяние, в любом случае, является обманом, разрушающим институт семьи, и в конечном счете само общество. К порокам обмана относятся и утаивание случаев обвешивания и обмеривания, распространения лжи, утаивание лжесвидетельств. Обобщенно можно сказать, что обман испокон веков рассматривался как угроза обществу, независимо от конкретных форм своего проявления. Собственно, при рассмотрении большинства выделенных признаков трудно отделаться от впечатления, что все они, так или иначе, выражают давно известные цивилизации пороки, являясь просто их конкретизациями применительно к тем или иным частным аспектам, с учетом специфики региона и особенностей культурного развития того или иного народа.

Чрезмерное распространение вина и наркотиков, как косвенных и медленных убийц, и тем более прямое убийство, конечно же, могут привести к распаду общества.

Неуважение к родителям, скорее всего, тоже опасно для общества, поскольку разрушает преемственность поколений, единство общества, сохранение ценностей и т.д. Хотя логически нельзя, наверное, доказать, что без уважения к старшим общество не может существовать, но интуитивно кажется, что это верно. Правда современное состояние отношения к старшим конечно лишено того священного трепета и беспрекословного подчинения какое было ранее, однако сохраняет, все же главное, преемственность поколений и продолжение рода. Конечно, сегодняшняя ситуация в этом вопросе отличается от предшествующих времен тем, что она гораздо динамичнее и интереснее, чем это было на протяжении предыдущей истории человечества.

Лень и алчность также мешают развитию общества, несмотря на всеобщую распространенность и, казалось бы, необходимость для развития общества, поскольку являются как бы «своеобразной смазкой» общественных отношений, ее необходимым «механизмом». Ведь наиболее развитые общества страдают этими пороками в меньшей степени, чем отсталые. В развитых обществах, несмотря на наличие множества собственных проблем, скорее всего больше разумности в отношениях людей.

Появление полуобнаженных женщин, конечно же, трудно

назвать серьезным признаком распада общества. И это показывает, что о конце света люди судят (если считать Коран творением человека), исходя из ограниченных представлений своего времени. Вообще, можно утверждать, что рассматриваемые признаки конца света несут на себе печать ограниченных моральных представлений своего времени.

Касательно экономического блока признаков конца света, то изобилие имущества видимо может привести к отсутствию стимулов для работы, праздности и т.д. Распространение ростовщичества, как признака упадка, прямо связано с запретом на ростовщичество в Коране.

Ростовщичество дает прибыль, используя ресурс времени, а это грех, поскольку время дается Богом всем людям в равной мере. Время — это божественный дар и потому не подлежит примитивной эксплуатации. Сегодня, как известно, банки и другие финансовые учреждения широко пользуются различными аналогами ростовщичества, и это не считается аморальным, поскольку связано с риском, связанным с вложением средств в экономику. Правда много нетрудовых, спекулятивных прибылей сегодня все еще получают и определенная аморальность и опасность здесь, безусловно, имеется.

Любопытно указание на строительство высоких домов. Здесь трудно, что-либо однозначно предположить. Возможно, здесь говорится о гордыне и тщеславии людей. Ведь люди состязаются в том кто богаче, именитее и т. д. что в общем-то, разобщает людей. Можно также предположить некую изоляцию и оторванность людей от священной земли и т. д. но здесь, пожалуй, произвол фантазии в интерпретации очень высок.

Признак сближения рынков видимо можно понимать как нечто ведущее к единообразию товаров, что помешает их реализации. Однообразие рынков может лишить их основного стимула, состоящего в обмене неоднородных товаров и взаимодополнительности предлагаемых услуг. Увеличение объемов торговли то же возможно как то связано с перепроизводством, а может быть с зависимостью от рынков других стран. Что же касается экономической блокады мусульман, то здесь согласно мусульманству творится дело, не угодное Богу. Понятно, однако, что экономическая блокада в общем виде, а не только в отношении мусульман, с экономической точки зрения является фактором, тормозящим развитие экономических отношений.

В целом можно сказать, что и этот блок отражает ограниченность экономических представлений своего времени и страдает определен-

ным мусульманоцентризмом. Здесь также же нет, на мой взгляд, признаков, которые были бы порождением божественного, а не человеческого ума.

В социально-политическом блоке некоторые признаки связаны с разрывом образующих общество социальных отношений. Другой ряд признаков говорит о нарушении принципов управления, игнорировании правил общественного порядка. Признак преобладания женщин над мужчинами, наверное, отражает ограниченность гендерных представлений своего времени. Некоторые признаки говорят о ходе исторических событий - покорение Константинополя, преобразование аравийской пустыни в сады, сражение с тюрками и т.д. Они, видимо, могут получить свою интерпретацию в широком контексте исторических событий. Что же касается таких признаков как учащение пожеланий собственной смерти, учащение внезапных смертей, то они говорят сами за себя, указывая на то, что условия жизни будут столь плохими, что физическое и психологическое состояния станут нетерпимыми. В целом и здесь не говорится о каком-либо событии, которое нельзя было бы предвидеть простым логическим размышлением. Правда такой признак как появление человека из Кахтана требует своего отдельного исследования. Поэтому я оставляю этот признак без специального рассмотрения.

В религиозном блоке часть признаков связаны с нарушением требований ислама, а часть представляют собой исторические события, правда, также связанные с религией. Особо можно выделить такой признак конца света как распространение занятий астрологией. Понятно, что астрология, претендуя на самостоятельность, в целом не соответствует религиозному взгляду на мир, а следовательно, с точки зрения ислама, должна рассматриваться как угроза миру.

При рассмотрении вышеприведенных признаков создается такое ощущение, что определенная их часть исходит из представления о том, что торжество ислама не будет установлено простым образом. На пути окончательной победы ислама будет много трудностей, поражений и попятных движений.

Интересно, что и коммунисты указывали, что торжество идей марксизма будет трудным и долгим, но неизбежным. Вообще указание на подобные трудности и предупреждение о трудностях развития преследуют также психологическую задачу подготовки своих приверженцев к долгой и трудной борьбе. Кроме того, они естественно позволяют оправдать временные неудачи и поражения, рассматривая их всего

лишь как временные остановки на пути непрерывного движения к намеченной цели.

Природно-географические признаки и идея природных катаклизмов напрашивается сама собой, тем более что различные катастрофы, имевшие место в истории человечества, воочию убеждали людей в силах природы. Эти катастрофы связываются с наказанием людей за их несправедный образ жизни. Некоторые признаки можно интерпретировать как нарушения космического порядка, например появление нового месяца на небе. А космический порядок, как известно, связывается с божественным установлением, превышающим возможности людей, и его нарушение, естественно, не бывает случайным.

Особый интерес представляет собой признак ускорения времени. Это тоже изменение установившегося космического порядка, его динамики. Не думаю, что здесь что-либо связано с теорией относительности. Хотя идея о том, что время, его ход и темп могут меняться говорит о том, что здесь есть понимание относительности времени. Однако ускорение времени скорее понимается как нарушение космического порядка или же в каком-либо субъективном смысле.

Об этом я хочу здесь особо сказать, потому что в последнее время появляется много работ, в которых утверждается, что в Коране есть идеи теории относительности. При каждом конкретном выяснении очередных утверждений подобного рода, выясняется, что их авторы или недостаточно образованы или намеренно вводят людей в заблуждение.

Что касается научно-образовательного блока, то распространение грамоты и книг является, если в текст рассматриваемых мною источников не вкралась какая-либо ошибка, просто страхом связанным с распространением знаний, противоречащих религиозным представлениям. Это, опять таки, слабая позиция, не стыкующаяся с современными тенденциями религиозных процессов и ростом толерантности в мире.

Что же касается наличия чудес, то можно сказать, что они всегда являются показателем существования сверхъестественного мира. Здесь говорится, что необычные явления учащаются, то есть другая реальность приближается, более активно вторгается в нашу жизнь. В общем, и здесь проявляется интуиция изменения привычного, как угрозы нормальному порядку (нормальным, естественно, считается порядок соответствующий религиозным мусульманским представлениям).

Действительно если придет конец света, то он должен основываться на каких-то изменениях нормального хода событий. Конец света не может наступить внезапно и основываться на привычном, к

которому люди вполне успешно уже приспособились.

Итак, я рассмотрел признаки о конце света, приведенные в книге Кулиева.Э.Р. Что же касается признаков, приводимых в других источниках, то они, так или иначе, похожи на рассмотренные мною выше.

В итоге можно утверждать, что религиозное предсказание говорит о статичном будущем. Оно уже есть в божественном плане или было в момент создания людей, а сейчас просто должно сбыться в жизни людей. Все, даже самое малое, совершается согласно божественному плану. Люди могут только пытаться ориентироваться по признакам конца света и ничего не могут изменить в ходе событий.

При таком подходе будущее не надо предвидеть и предсказывать, необходимо просто правильно интерпретировать священные писания, искать их тайный смысл и пытаться понять человеческое предназначение. Тем более не имеет смысла говорить о Рае на Земле, если вечная жизнь даруется на том свете. Правда в религиозных учениях можно найти и идею о возможности Рая на Земле, но подобные идеи, так или иначе, подчинены представлениям о загробной жизни, воскресении и тем самым по сути являются указанием на сверхъестественное бытие.

Противоположностью религиозных предвидений будущего являются атеистические предсказания, то есть предсказания будущего без ссылки на Бога. Спектр возможных сценариев практически ничем не ограничен. Собственно сюда относятся все научные прогнозы, не связываемые в конечном итоге с существованием Бога, но не только они. Единственное ограничение — это требование объяснять мир без Бога. Исключение Бога из логической схемы предсказания ведет к определенным следствиям. Теперь уже нельзя говорить о сотворении мира, мир вечен, у него нет ни начала, ни конца. Есть только бесконечность форм развития и то правда в рамках оптимистических сценариев эволюции. Соответственно, не допускаются какие-то акты творения из ничего, чудесные события, знамения каких-либо событий и т.д. Иначе говоря, все необходимо объяснять исходя из мира самого. При таком подходе можно говорить только о несотворенности и неуничтожимости материи. Материя не может иметь ни начала, ни конца. И в этом смысле говорить о конце мира, вселенской катастрофе нельзя. Речь может идти только о конце человечества, конец которого правда не является еще концом жизни во Вселенной. Еще Энгельс говорил о том, что то, что имеет начало должно иметь и конец. Однако, по его мнению, жизнь, угаснув в одной части Вселенной, появится в результате эволюции в

другой ее части, ведь жизнь есть свойство высокоорганизованной материи, и материя на определенном этапе развития неизбежно порождает жизнь.

Как видим, атеистический сценарий будущего своеобразно оптимистично-трагичен и содержит в себе так называемую дурную бесконечность. Оптимизм в том, что жизнь, как и материя вечна. Пока есть материя, она неизбежно, рано или поздно, породит жизнь заново. Пессимизм же касается конкретных форм развития жизни, - все цивилизации во Вселенной рано или поздно погибнут. Это естественно касается и человечества. Такое представление странным образом входит в противоречие с оптимизмом марксизма в остальных вопросах, в частности в отношении установления светлого будущего человечества-коммунизма.

Возникает естественный вопрос - стоит ли вообще за что-либо бороться, поддерживать прогресс и созидать лучший мир, если в итоге все обречено?

Вопросы подобного типа, конечно, можно адресовать не только марксистам. Атеистические представления о будущем в определенной мере страдают финальным пессимизмом. Ведь говорить о вечной жизни отдельного человека, при таком подходе довольно трудно. Можно только говорить о бессмертии всего человечества, переселении людей на другие планеты, и, в конечном счете, о бесконечной экспансии человечества во Вселенную.

Правда логически допустимо и при атеистическом подходе говорить о бессмертии отдельного человека. Люди могут в результате развития науки, техники, медицины и т.д. добиться бессмертия. Собственно об этом говорит А. Кларк, в своих предсказаниях будущего. Но как быть с предыдущими поколениями людей, которые жили и будут еще жить до достижения бессмертия, с поколениями, которые не дожили и не доживут до того времени когда люди найдут тайну смерти и жизни? И здесь есть, конечно же, выход. Он представлен, в частности, в философии Н. Федорова, который построил оригинальную концепцию, согласно которой мертвые будут воскрешены заново, причем в результате научных достижений самих людей. В воскрешении мертвых Н. Федоров видит моральный долг и чуть ли не цель жизни последующих поколений.

Как видим, в прогнозировании далекого, финального будущего человечества логически возможны практически любые, прямо противоположные представления и взгляды. Поэтому, конструктивнее будет

исследовать не то, какие предсказания более истинны и реальны, (хотя, конечно, если в той или иной концепции содержатся явные логические противоречия, если они прямо противоречат фактам и так далее, то их можно отбросить сразу), а какие нет, а анализировать как логически и гносеологически они строятся, в чем их отличие друг от друга.

## **Астрологические предсказания**

Астрологические предсказания основаны на убеждении в соответствии человеческих судеб и земных событий расположению звезд на небе. А поскольку движение звезд и планет подчиняется строгим закономерностям, то отсюда следует, что и человеческая жизнь также должна подчиняться этим закономерностям. И тот факт, что продолжительность жизни людей вполне соизмерима с определенными циклами небесных событий, позволяет связывать жизненные события с небесными процессами.

Здесь важно подчеркнуть две различные возможности взаимосвязи небесных и земных процессов. Первая возможность это прямое влияние событий на небе на события на земле. А вторая это просто взаимосоответствие, при котором расположение небесных тел только указывает на определенные события земной жизни, но не определяет их.

Астрология, по всей видимости, использует обе эти возможности. Жизнь людей в первую очередь определяется биологическими и социальными процессами, а не следуют однозначно из небесной конфигурации. Но небесные тела также могут влиять на людей и определять какие-то важные моменты их жизни. Однако, даже если прямого влияния небесных тел не имеется, это не исключает того, что астрология может предсказывать те или иные ключевые и важные события в жизни людей, - женитьба и рождение детей, возможные катастрофы, продолжительность жизни и т.д, в силу того, что может существовать взаимосоответствие между небесными и земными событиями, то есть своего рода предустановленная гармония.

В методологическом плане предсказание в астрологии основано на привязке судеб людей к жестко детерминированной механистической системе. Система эта предсказуема на любой промежуток времени, а значит и будущее предопределено. Каким будет это будущее зависит от интерпретации того или иного состояния. Каждой планете, Солнцу и Луне, а также их пространственным конфигурациям придается определенная интерпретация. Например, Марс планета

активности, войны, Уран связан с творческим началом и т.д. Нахождение той или иной планеты в том или ином знаке зодиака придает человеку соответствующие свойства и качества и т.д. Конечно, процедура интерпретации в астрологии не всегда столь проста, зачастую она приобретает довольно сложный характер и даже требует непростых математических вычислений. Однако, несмотря на все эти сложности, принцип интерпретации остается одним и тем же.

Несмотря на убежденность в строгом соответствии небесных и земных событий, астрология вряд ли может что-либо определенное, категорическое сказать о будущем человечества, в частности о конце света. Ведь нет такого конечного расположения звезд и планет, которое однозначно можно было бы считать соответствующим концу света. Расположение звезд и других небесных тел может быть благоприятным или неблагоприятным, но никогда оно не является фатальным (за исключением таких непреодолимых катастроф как исчезновение Солнца, потоп охватывающий всю землю, чрезмерное приближение к нам какой либо звезды или гигантского астероида и т.д.). Астрология предсказывает будущее, но не как неизбежность, а скорее как вероятность и благоприятность того или иного события. Астрологическое представление о будущем не является однозначным и жестким.

На протяжении тысячелетий астрологическая интерпретация проверялась на соответствие прогнозов реальности. Шла своеобразная подгонка предсказаний, реально наблюдаемым в жизни людей событиям и фактам, а некоторые очевидные события и связи удавалось установить сразу. Например, ряд небесных катаклизмов, событий и процессов, более или менее очевидным образом, можно было связать с развитием земных событий. Так миф о Всемирном потопе имеется практически у всех древних народов и зачастую прямо связывается с небесными явлениями. Библейский миф о Ноевом ковчеге только один из многих в этой серии мифов о наводнениях и связанных с ними гибелью людей. Правда, библейская легенда, не связывает потоп с космическими изменениями, а говорит о божественной каре в связи с моральной деградацией людей. Однако характерно, что наказание осуществляется с использованием естественных природных и небесных сил, то есть подобные события прямо указывают на связь космоса и земли.

Суть астрологических прогнозов, их основной принцип, состоит в том, что здесь взаимокоррелируются две сложные системы. Первая система (ее можно считать базовой) - это исходная конфигурация планет, взятая вместе с теми или иными ее интерпретациями, а вторая

система - это многообразие жизненных фактов, судеб людей и связанных с ними исторических событий. Первая система в результате необходимости отражения все новых аспектов и деталей жизни людей (астрологический прогноз составляется относительно совершенно разных областей человеческой деятельности, например работы, личной жизни, финансового состояния, стиля одежды и т.д.) постоянно дополняется, развивается, усложняется и детализируются новыми интерпретациями, направленными на достижение все более лучшего соответствия предсказаний фактам.

Астрологический способ предсказания событий является логически непротиворечивым и практически реализуемым по своим информационным параметрам. Система небесных тел и их динамика, соединенная с интерпретационными возможностями образов и символов, позволяет моделировать практически любую бесконечно сложную взаимосвязь земных событий.

Иначе говоря, сложность астрологических моделей достаточно велика, и если учесть, что эти модели поддается постоянным корректировкам и дополнениям, то можно утверждать, что постепенно, шаг за шагом может быть достигнута все большая и большая степень совпадения небесной модели с отражаемой ею земной жизнью.

Однако в методологии астрологических предсказаний имеются значительные трудности и пробелы. В этой связи важно подчеркнуть такую характерную особенность астрологического предвидения, как прогнозирование по принципу «черного ящика». Суть принципа «черного ящика» в том, что при невозможности или нежелательности исследования внутренней структуры системы или внутренних механизмов ее развития, прослеживается функциональная связь, взаимозависимость информации на входе и выходе такой системы. В результате удается взаимоувязать множество воздействий на входе системы с множеством следствий на ее выходе и тем самым появляется возможность предсказания следствий на основе знания входящих воздействий.

Однако, поскольку астрологический прогноз, строящийся на основе принципа «черного ящика», не опирается на знание механизмов развития прогнозируемых объектов, то подобные прогнозы не дают понимания механизмов земного развития. Остается неясным, на каком законе или тенденции, покоится тот или иной астрологический прогноз.

Очевидно, что жизнь на Земле подчиняется законам принципиально иного характера, чем движение небесных тел. Однако, структурное подобие двух сложных систем (в нашем случае небесных и земных)

можно установить даже без знания сущности прогнозируемых процессов, например, путем непрерывной корректировки интерпретационных символов и образов. Но такой подход довольно сложен и требует учета множества конкретных фактов и переменных. А практика известных мне астрологических прогнозов как раз и не отвечает этим строгим требованиям. Удовлетворительное прогнозирование будущего требует, поэтому, намного более систематической и последовательной работы, чем можно наблюдать сегодня в астрологии.

Другая характерная особенность астрологических прогнозов состоит в том, что астрология ориентируется на небесные конфигурации, движения планет и созвездий, которые имеют, в своем подавляющем большинстве периодический характер. То есть, астрологическая небесная система не содержит в себе ярко выраженного, направленного к какой либо цели движения, или развития в каком либо одном направлении. А поскольку нет направленности на конечную цель, то и говорить о неизбежной гибели или процветании той или иной цивилизации затруднительно.

Имеется, таким образом, известное противоречие между периодичностью небесных событий и направленностью земных процессов. Если бы в астрологии за основу брались какие-либо непериодические небесные события, то взаимосоответствие, возможно, было бы более естественным.

Казалось бы, направленность космических событий может быть учтена при рассмотрении больших астрономических циклов. Эти циклы столь велики, что даже малый их этап охватывает огромный период жизни людей. Например, мы живем сейчас в эпоху Водолея, и это накладывает определенный отпечаток на жизнь человечества. Последующие эпохи также будут влиять на ход земных событий. И можно было бы, какую либо из этих эпох, рассматривать как эпоху конца света. Но эта перспектива настолько далека, что не представляет практического интереса для людей. Ведь люди говорят о гораздо более близком конце света. Интерес представляет такой астрологический прогноз, который говорит о будущих событиях жизни людей или же о конце света в обозримом будущем, ведь будущее строится в результате деятельности самих людей.

Однако все эти рассуждения о возможности учета направленности земных событий посредством привлечения больших космических циклов выглядят несколько искусственно. Тем более, что астрология допускает возможность вечного возвращения на круги своя и для

вышеуказанного большого космического цикла.

Правда можно еще допустить возможность того, что дальнейшие наблюдения могут показать направленность событий во Вселенной к какой-то финальной точке и это может послужить основанием предсказания конца света.

Но эту возможность можно серьезно обсуждать только после того, как она реализовалась.

Таким образом, противоречие между периодичностью движений небесных тел и направленностью земных событий является принципиально важным, поскольку если предсказывать конец истории, то астрологическая базовая конфигурация не должна быть строго периодической, повторяющейся, ибо в этом случае мы имеем вечное возвращение, а не движение, направленное к какому-либо концу или финалу.

Правда, эту трудность в астрологии можно обойти учетом явлений, нарушающих периодичность небесных процессов, например, появление той или иной кометы является признаком, не содержащимся в первоначальной конфигурационной системе. Поскольку не все небесные процессы наблюдаемы, и не все можно учесть заранее, появление кометы носит зачастую непредвиденный, случайный характер, нередко несущий бедствия и катастрофы.

Любопытно, что чисто психологически, возможность падения кометы на Землю уже подсказывает интерпретацию ее появления как неблагоприятного события. Но, конечно, интерпретация появления комет не ограничивается только негативной стороной. Комета это еще нарушение обычного хода событий, вестник дальних миров, божье знамение, возможно даже и благоприятное и т.д.

Таким образом, явления типа комет, взрывов звезд, или других непредвиденных и необычных явлений, могут служить основой предсказания возможного конца света, даже при периодичности базовой системы интерпретации.

Кроме того, в самой периодичности движения планет могут периодически достигаться критические состояния, например, противостояния планет и Солнца, нахождение Земли, Солнца и планет вдоль одной линии и т.д. Подобные события могут происходить достаточно редко, а потому и интерпретироваться как возможность конца света. Угроза подобного конца будет все время периодически повторяться, и в этом будет состоять эсхатологический аспект астрологии.

Таким образом, логически можно предположить, что в астрологической системе может содержаться и однозначное указание на конец

человечества при наступлении определенных космических событий. Правда, если в астрологической системе конец человечества будет связываться определенным образом с той или иной конфигурацией, то останется открытым вопрос, а не будет ли жизнь возрождена когда-нибудь заново. И здесь, конечно, нет какого либо логического ограничения, - например можно утверждать, что при какой-то определенной конфигурации небесных тел жизнь заново может зародиться. Скажем, подтверждением этой мысли, может быть, обнаружение давно погибших цивилизаций. Собственно говоря, имеется достаточно много концепций и представлений о том, что наша цивилизация далеко не первая и не последняя.

Как видим, астрологический способ предсказания будущего достаточно гибок и при соответствующих корректировках его можно успешно защищать. Другое дело, что пока остается неубедительной методологическая основа подобных предсказаний и до сих пор не имеется какого либо существенного и успешного прогноза развития человечества.

Как видим, специфика астрологического прогноза радикально отличается от религиозного, однозначного предсказания конца света. Астрология в принципе не говорит о неизбежности конца света. Ведь ее база — это периодичность небесных процессов, то есть их вечность в каком-то смысле.

Правда, если наблюдения небесных тел покажут, что планеты и Солнце движутся к своему концу, что небесная система должна претерпеть катастрофические изменения, то это может как раз и быть основанием для предсказания конца света. Однако подобный ход развития событий касается столь далекому будущему, что не имеет практической ценности. Людей, естественно, интересует прогноз, связанный с более близким концом света. Например, катастрофа, которая может постигнуть людей в результате их собственной деятельности или же естественных процессов, идущих на самой Земле кажется не такой уж далекой.

В заключении можно отметить, что хотя астрология исходит из правильной идеи о взаимосвязи Космоса и Земли, однако эту связь она сильно исказила и мистифицировала. Хотя вышеуказанная взаимокорректировка астрологической предсказательной системы и прогнозируемых ею событий и может привести к каким-то структурным подобиям и позволяет сделать на их основе некоторые удачные прогнозы, однако успешность этих прогнозов основана на случайном совпадении.

Конечно, утверждать, что астрологические прогнозы вообще не имеют будущего в настоящий момент невозможно. Ведь они стали частью культуры человечества и функционируют уже не по принципу истины или лжи, а удовлетворяют психолого-эмоциональные потребности людей. Кроме того, современные астрологи опираются не только на то или иное расположение планет и других небесных тел, а включают в свои системы множество знаний, накопленных в других областях, например в психологии и социологии. В результате они могут корректировать указание звезд в соответствии с конкретной прогностической ситуацией, тем самым учитывая психологию людей и тенденции социально-экономических процессов.

Кроме того, развитие информационно-математического моделирования с использованием мощных компьютеров, возможно, позволит в будущем делать более успешные предсказания. Во всяком случае, жизнь является, в конечном итоге, космическим явлением, связь небесных и земных событий безусловно имеется. И если будут найдены конкретные механизмы и закономерности подобных связей, то астрологическое прогнозирование (конечно, в более усовершенствованном виде), возможно и будет иметь какой-либо смысл. Однако, на сегодняшний день, говорить о каких-либо серьезных прогностических возможностях астрологии не приходится.

### **3. Мистические пророчества**

Подобные пророчества столь многообразны и многочисленны, что в рамках данной работы сколь ни будь полное их рассмотрение невозможно. Поэтому при исследовании данной проблематики я ограничусь мистическим учением шаманизма. На основе анализа теории и практики шаманизма я попытаюсь осветить характерные для мистицизма в целом особенности предвидения будущего.

Само название «шаманизм» указывает на индивидуально-личностный характер данного типа предсказания, хотя, естественно, шаман действует в рамках той или иной установившейся традиции. Традиция шаманизма явление, распространенное не только в Сибири, как это принято было считать, но у народов почти всех частей света. Согласно Мирче Элиаде, в основе шаманизма лежит архаическая техника экстаза, применяемая как средство связи с высшим небесным существом. Шаманом мог стать далеко не каждый, требовались определенная подготовка и способности. Шаман проходил жесткий отбор, прежде чем

становился шаманом.

Он должен был уметь в экстатическом состоянии вступать в непосредственный контакт, непосредственное общение с духами. Это достигалось камланием - искусственной пляской с пением, ударами в бубен, различными шумовыми эффектами и необычными, парадоксальными действиями. Выделяется два способа общения с духами: или духи вселяются в тело шамана (или в его бубен) или же душа шамана отправляется в путешествие в мир духов. Шаман переживает галлюцинации, видения, на основе которых он и предсказывает те или иные события или находит ответ на тот или иной вопрос. Он выкрикивает и призывает духов, которые и дают в том или ином виде ответ на запрашиваемый вопрос. Нередко говорят о гипнозе окружающих людей и мнимом самогипнозе шамана, направленных на обман окружающих. Однако не думаю, что намеренный обман объясняет тысячелетнюю традицию шаманизма, хотя обман как часть ритуала или даже намеренное введение в заблуждение может достаточно часто присутствовать в поведении шамана.

Шаман выполняет многофункциональную роль в жизни этноплеменной общности. Он и врач, лечащий людей и животных, и предсказатель, и человек, на основе пророчеств которого принимаются важные решения, он колдун и заклинатель и т.д.

Существует также вера в то, что кандидат в шаманы умерщвляется духами, а затем воскрешается. В связи с шаманством можно говорить также об ясновидении или же общении с духами во сне. Нередко поведение шамана похоже на эпилептический припадок.

При лечении людей шаман пользуется и знаниями накопленными знахарями, эти знания мистически соединяются с ритуалами, обрядами и заклинаниями.

Как можно видеть, шаман в своих предсказаниях не опирается на какие-либо рациональные знания и даже не действует на основе интуиции. Он вводит себя в состояние исступления (это означает, что в него вселился дух), и в этом состоянии общается с духами, изгоняет бесов и т.д. Барабан (бубен шамана) обеспечивает ритмическое сопровождение танца, монотонность пения и помогает входить в состояние транса путем все ускоряющихся телодвижений.

В состоянии транса шаман гадает об успехе того или иного промысла, то есть занимается предсказанием конкретных дел и действий.

Итак, особенность шаманского пророчества в том, что признается существование мира духов. Духи управляют людьми и природой, от

них зависит будущее и ход событий. Шаман ничего не придумывает от себя, не предсказывает будущее, исходя из собственных интеллектуальных или интуитивных способностей, а просто получает ответ от самих духов.

Многие исследователи называют шаманизм культом сумасшествия, имея ввиду, что сами шаманы нервно больные люди. Кроме того, сама деятельность шамана способствует усилению аномальности поведения. Поведение шамана в состоянии экстаза, его конвульсивные жесты, бессвязные выкрики и т.д. наводят наблюдателей на мысль, что в этом состоянии им управляют какие-то посторонние силы или духи. То есть сам шаман лишен воли и его телом и душой управляют высшие силы. Управляющий шаманом дух или бог говорит его устами, направляет его действия и выкрики т.д.

Поскольку шаманы нервные, склонные к истерии люди, их поведение часто напоминает истерический припадок. Однако нервность, склонность к истерии, характерна не только для поведения шамана, но и вообще присуща многим творческим людям. Шаман, как считается, отличается от обычного нервнобольного лишь тем, что не просто одержим духом, а вступает с ним в постоянную связь и может по произволу вызывать и отпускать его, заставляя служить себе. Отличие шамана от просто нервнобольного в том, что он может вызывать и прекращать припадки, то есть устраивать камлания. Эта способность в глазах окружающих людей свидетельствует о том, что он не только служит духам, но и распоряжается ими.

Шаманство является, в рассматриваемом нами аспекте, частным случаем предвидения с помощью или на основе измененных форм сознания. Вхождение в подобные состояния, как например об этом пишет С. Гроф, позволяет душе входить в духовные области реальности, путешествовать и черпать знания, в принципе недоступные другим путем.

Здесь можно указать также на коллективное бессознательное К.Г. Юнга. В человеческой психике (мозге) содержится информация о всем пути развития человечества. Однако здесь (у Грофа) идет речь о том, что мозг подобен приемнику, а сама информация идет из других, духовных областей, которые человек способен воспринять в измененных состояниях сознания. Возможно в этом каким-то образом принимает участие интуиция человека. Но, скорее всего, здесь имеется ввиду прямое усмотрение будущего.

Вхождение в измененные формы сознание может быть различным. Например, принятие каких-то препаратов, дыхательные практики,

медитация, транс и т.д. Таким путем может быть и сновидение. Сновидение характеризуется как более нормальный и пассивный способ вхождения в измененное состояние.

Сновидения действительно могут оказываться пророческими - так называемые вещие сны. Об этом имеются множество исторических свидетельств. Однако, что такое сон пока неизвестно. Во всяком случае, при научном взгляде на проблему, вещие сны могут рассматриваться как интуитивное предвидение, как работа нашего подсознания. А если предположить, что какая-либо сверхъестественная или мистическая информация проникает в человека во время сна (скажем сон — это подключение к космическому резервуару информации, где содержится все наше будущее), то мы приходим к тому типу предвидения, когда наше будущее уже состоялось, но нам пока неизвестно.

Вообще, можно выделить две разновидности будущего. Первое - это будущее, которое уже свершилось в каком-то другом мире, измерении или в плане Бога и второе - это будущее которого еще нет. В последнем случае можно также выделить две разновидности будущего. Первое - когда будущее следует из настоящего однозначным образом, и второе когда будущее является неоднозначным, вероятностным, о котором можно строить те или иные вероятностные прогнозы развития событий. При этом можно говорить об активной деятельности людей, их роли в создании будущего и т.д.

Как можно убедиться, мистические пророчества или пророчества типа Кассандры основываются на множестве непроверенных и недоказуемых в настоящее время допущениях. Истинность этих допущений проверяется успешностью основанных на них прогнозов. А здесь имеются серьезные сомнения. Не отрицая эффективности шаманов в лечении отдельных болезней, нахождении потерянных людей и животных, словом в определенном ясновидении и т.д. серьезные сомнения возникают касательно пророчеств о будущем ходе событий.

Конечно, требовать от шаманов прогнозирования будущих путей развития человечества, возможного конца света и.д., в силу тех или иных экономических и социальных причин было бы неоправданно и неправильно. Однако пророчества подобного типа содержатся также и в более развитых и современных формах мистических учений и практик. Так, Нострадамус и его пророчества, давно уже стали объектом всестороннего анализа представителей различных областей знания, включая и серьезных ученых. Итог этих исследований состоит в том, что тексты Нострадамуса (так называемые катрены) при многократном

их переписывании были искажены, кроме того перевод этих текстов производился часто некомпетентно, что приводило к прямо противоположным толкованиям. Кроме того, в его предсказаниях практически нет конкретных дат, разве, что говорится, что в 66 году произойдет крупное социально-политическое явление, при этом не указываются первые цифры и непонятно о каком веке здесь идет речь. Катрены написаны очень неопределенно и допускают, поэтому, множество различных толкований. В этом, собственно, и состоит их сила.

Здесь важно подчеркнуть и такое обстоятельство, что Нострадамус верил в цикличность хода развития человечества, а потому его катрены говорят о прошлых (уже свершившихся) исторических событиях, и исходя из них, по аналогии, предсказываются будущие события.

Как можно видеть, в рассмотренном типе пророчеств интеллект не играет никакой роли, разве что неосознанным образом совершает ту или иную интерпретацию «визуального» материала. Главная роль принадлежит прямому усмотрению будущего. Интерпретация хотя и существует, но происходит неосознанно в рамках специфики той или иной мистической традиции. Здесь также, как и в религиозном предсказании будущего, будущее уже существует, поскольку его можно увидеть в момент измененного состояния сознания. Хотя и здесь возможно множество оговорок, например можно говорить, что хотя удастся «увидеть» какое-то более или менее ближайшее будущее, но далекое будущее находится еще в стадии становления и его невозможно в принципе ни «увидеть» ни предсказать.

Мистические учения зачастую связаны с философией и соответственно мистические предвидения нередко бывают окутаны философским ореолом. В философско-мистических видах предвидения будущего, мистические прозрения находят свои философские обоснования. То есть, заранее принимается, какая-либо мистическая возможность проникновения в будущее и под нее подводятся философские аргументации. Эти работы весьма интересны и возвышены, содержат большую человеческую мудрость, их отличает устремленность к какой-то возвышающей человека цели, устремленность в будущее состояние, в котором он раскроет свое предназначение, где раскроется его смысл и суть бытия и т.д. Однако все доказательства этих первичных мистически-интуитивных прозрений не являются логически убедительными. Их сила в том, что они могут увлечь своей искренностью и красотой, глубокой духовной сущностью, необычайной эмоциональной силой и т.д. Но остается неизменным тот факт, что приводимые здесь доводы в защиту

своих убеждений не являются доказательствами в полном смысле этого слова, в эти «доказательства» можно верить, а можно и не верить. Например, мистико-религиозная концепция Тейяра де Шардена весьма красива, покоится на довольно глубокой интуиции движения человечества к некоей высшей точке Омега, показывает весьма интересные, нетривиальные пути возможной эволюции человечества. Все это так и возможно подобные концепции вносят свой эвристический вклад в предвидение будущего. Нельзя утверждать, что они не помогают развитию научного предвидения будущего, однако они все же достаточно произвольны. И ничего в этом вопросе не меняет то обстоятельство, что основой подобных мистических предвидений в немалой степени является также и научный материал развития наук.

Естественно, что философско-мистический способ предвидения будущего включает в себя различные духовно-мистические практики, включая рассмотренные нами выше. Просто здесь прибавляется философская рефлексия и предпринимается попытка обоснования этих мистических прозрений.

Своеобразие мистического прогнозирования хорошо выражают слова, сказанные одним ученым, о Джалаладине Руми: - «то, что я доказываю он видит». Именно мистическое видение, очевидность мистического опыта, сильные чувства переживания и их убедительность служат основой данного вида предсказания будущего.

Конечно, нельзя забывать, что мистика покоится на предположении о связи мира естественного с миром сверхъестественным. Конкретные пути выхода из мира естественного к миру сверхъестественному могут быть весьма различными, однако, суть их одна и та же.

В современных вариантах подобного предвидения будущего широко используются психологические возможности человека, накопленный современными науками огромный фактический и теоретический материал. Порой создаются весьма необычные, очень оригинальные концепции и представления. Читать подобные работы небесполезно, но в рамках нашего анализа на многочисленных их достоинствах я не могу останавливаться. Отмечу только, что логическая структура подобных построений не может удовлетворять человека, воспитанного на строгой научной традиции и привыкшего рассуждать только о тех вещах, которые могут быть в принципе каким либо образом проверены.

#### 4. Научная фантастика и философские концепции будущего

Научная фантастика, наряду с научным прогнозированием, является, пожалуй, наиболее интересной областью предвидения будущего. Блестящий фантаст С. Лем подробно и обстоятельно проанализировал имеющуюся научно-фантастическую литературу и раскрыл ее вклад в развитие научного познания. Вместе с тем он выявил ее слабые места и показал сколь много несоответствий, логических неувязок, а нередко и просто фактических ошибок содержатся в ней. Все это не помешало С.Лему положительно оценить вклад футурологии в развитие проблем футурологии. Поскольку проделанная им работа является уникальной по своей глубине и охвату материала, я в дальнейшем анализе данной темы буду преимущественно опираться на его исследования.

В самой фантастике существует много жанров и направлений. Научная фантастика отличается от них именно своей научностью, направленностью на возможно точное отражение действительных возможностей науки и опирающегося на нее человечества. Научная фантастика опирается на науку, отличаясь тем самым от других направлений фантастики, которые прямо с ней не связаны. Логическая ошибка, или несоответствие уже установленным научным фактом недопустима в научной фантастике. Конечно, в реальности, научно-фантастические произведения содержат в себе немало логических ошибок и заблуждений. Но от них не свободна никакая духовная область, никакое реальное исследование, в том числе и претендующая на строгость и точность наука.

Что же касается вненаучной фантастики, то ее роль в деле прогнозирования также не равна нулю, хотя, на мой взгляд, она ближе к литературе и искусству, чем к собственно науке и научному предвидению будущего. Не ограниченная рамками научных представлений, логики и обоснованности излагаемых сюжетов, вненаучная фантастика все же содержит в себе и научные представления. А поскольку она в какой-то мере свободна от ограничений, связанных с историческим развитием науки, не скована рамками сегодняшних научных представлений, то она может выявлять и неожиданные проблемы или же рассматривать существующие проблемы с необычного ракурса. Так или иначе, научная фантастика и вненаучная фантастика не изолированы друг от друга, оказывают взаимовлияние и являются родственными областями литературы. Отсутствие непосредственной прогностической составляющей в ненаучной фантастике не может однозначно говорить об

отсутствии ее прогностического потенциала. В настоящей работе я ограничиваюсь в основном научной фантастикой и ее связью с футурологией.

Научная фантастика внесла существенный вклад в лучшее понимание проблем футурологии и предвидения будущего. Касаясь научной фантастики и ее прогностических возможностей, С. Лем утверждает, что сделанные ею прогнозы оказались даже более успешными, нежели прогнозы, сделанные в самой футурологии. И с этим мнением С. Лема можно согласиться. Достаточно вспомнить Г.Уэльса и Ж. Верна. Пророчества последнего, как это было подсчитано, сбылись на 80 %. В чем же особенность предвидения будущего в научной фантастике и почему она является столь успешной?

На мой взгляд, причина в том, что в данном жанре работают много ученых и людей с выдающимися умственными способностями. Они зачастую не только прекрасно знают те или иные области науки, но и обладают богатым, неординарным воображением. В них как бы соединяются таланты литератора и ученого, научная точность и строгость дополняется художественным воображением интуиция опирается на трезвый расчет интеллекта. Все это позволяет им рассматривать возможные тенденции развития науки, предсказывать те или иные научные открытия и решения тех или иных проблем. Сегодня, например, можно с большой долей уверенности предсказать, что изобретут лекарства против рака, что человеческая жизнь в среднем продлится до 100 лет, в городах появятся летающие машины и т.д. Точно также в свое время Ж. Верн предсказал множество научных изобретений и создание многих технических средств.

Возникает вопрос – на чем основывались эти успешные прогнозы? Как нетрудно видеть, они основаны на знании тенденций развития науки и техники. Продолжительность человеческой жизни в развитых странах в среднем неуклонно повышается. Возможности медицины и рост благосостояния людей также повышается и нет никаких принципиальных ограничений на возможность дальнейшего увеличения продолжительности жизни. Многие болезни уже побеждены, имеются первые успехи в лечении рака. Некоторые его виды с высокой долей вероятности полностью вылечиваются. Поэтому не будет ничего удивительного в том, что со временем найдется средство против рака. Тем более, что медицина в целом демонстрирует нам фантастические возможности развития.

Летающие машины уже сейчас имеются. Общие соображения

подсказывают, что использование машинами в городах воздушного пространства резко повысит оптимальность транспортного потока.

Труднее обстоит дело с конкретными сроками наступления прогнозируемых событий. Для некоторых из них нахождение вероятного срока наступления представляется задачей более легкой чем для других. Например, увеличение средней продолжительности жизни людей в развитых странах к 2050 году до 100 лет представляется более вероятным, чем высадка людей на Марс к 2030. В последнем случае могут возникнуть трудно представимые сегодня проблемы, связанные с геологией и географией планеты Марс.

В подобных прогнозах, которые возможны на основе существующих сегодня знаний и богатого воображения, действительно удастся предвидеть многие варианты развития событий. При этом, что особенно важно, достаточно высокие требования предъявляются к критическому отношению к выдвигаемым предположениям. Научная фантастика тем и отличается от других видов фантастики, что основывается на научных достижениях и не игнорирует логические противоречия. Первоочередная ее задача не художественно-эстетическая, а прогностическая. Конечно, прогностическая, футурологическая функция научной фантастики не исключает создания высокохудожественных произведений. Это тем более верно, когда дело касается социально ориентированной фантастики, где возможна передача тонких человеческих чувств и глубоких жизненных коллизий. И, все же, научная фантастика не будет научной, если в первую очередь не будет предлагать научно-обоснованный взгляд на излагаемые события, на рисуемые контуры будущего.

Можно согласиться с С. Лемом, что научная фантастика имеет реальные достижения в прогнозировании будущего и даваемый им, в этой связи, перечень собственных успешных прогнозов, не представляется нескромным.

Другое дело, что научная фантастика говорит зачастую о таких далеких проблемах, что не совсем понятно, какое они могут оказать практическое воздействие на реальное развитие общества. Кроме того, в большинстве случаев, не дается каких-либо определенных указаний на то, каким путем следует идти, чтобы достичь указанных в прогнозах результатов.

Однако можно утверждать, что научно-техническое сообщество, явно или неявно, использует эти результаты и прогнозы. Творческая работа никогда не укладывалась в простые схемы, и всегда трудно было указать непосредственные источники творческого вдохновения.

Но понятно, что влияние научной фантастики на подготовку и будораживание научной мысли достаточно существенно.

Ясно, что в научной фантастике прогнозы не опираются на количественные методы и не даются в логико-доказательном виде. Научная фантастика является все же литературным жанром, а не научным направлением. Но в этом, возможно, и сила научной фантастики. В ней интегрировано используются достижения науки, философии, литературы, а также множества других областей. В ситуации, когда принципиально не хватает научных данных, где неопределенность прогнозируемого объекта (развитие цивилизации) столь велика, что можно только предполагать различные варианты из множества возможных, научная фантастика является, возможно, наиболее адекватным способом постижения будущего.

Пограничное положение между научно - фантастической литературой и наукой занимает, на мой взгляд, философское предвидение. Чисто философские концепции будущего весьма многообразны. Их можно разделить на претендующие на научность и не претендующие на таковую. К первым можно отнести, например марксизм, в котором прямо утверждается, что в развитии мира и в том числе человеческого общества имеются непреложные законы и знание этих законов позволяет предвидеть будущее. Эти законы настолько непреложны, что люди не могут их изменить – они могут только облегчить родовые муки наступления будущего, не более. Если люди будут «противиться» этим законам, то тем хуже для них. Если же они познают эти законы, то могут ускорить наступление этого неизбежного будущего.

Критика марксизма настолько обширна, что добавление к ней еще чего-то не кажется мне целесообразным. Отмечу только блестящую методологическую работу, проведенную К. Поппером. Он, на мой взгляд, дал не только убедительный анализ марксистского предвидения будущего, но и рассмотрел данную проблему в более широких рамках, затронув все основные концепции историцизма. Попперовский анализ ценен еще и тем, что он проведен на основе исторического рассмотрения данной проблемы. Конечно, с К. Поппером можно полемизировать, соглашаться или нет, однако его аргументы весьма серьезны. И суть их в том, что наступление будущего зависит от развития знаний, а знания результат творческого процесса, где вряд ли можно найти какую-то закономерность. Поскольку критика К. Поппера развернута во многих его исследованиях, а также учитывая, что имеются многочисленные работы посвященные этой теме, то пересказывать ее здесь не имеет

смысла.

На мой взгляд, основной смысл попперовской критики историзма заключен в том, что будущее не может быть заранее дано человечеству ни в какой форме. Это исключается самой творческой сутью эволюционного процесса, креативным элементом которого является сам человек. Будущее создается самими людьми, причем в немалой степени их научно-творческой деятельностью. Вместо того, чтобы искать непреложные законы развития общества, необходимо быть открытым будущему, понимать, что новое потому и новое, что его не только нет в настоящий момент, но что оно в принципе должно быть таким, чтобы его нельзя было уложить в заранее данные схемы развития.

Все это, однако, не отменяет ведущей роли интеллекта в прогнозировании будущего. Нельзя предвидеть эволюцию в целом, но вполне возможно предвидеть и анализировать тенденции развития отдельных областей. Можно, идя методом проб и ошибок, то есть соблюдая поэтапную технологию или инженерию, весьма успешно изменять общество и приспосабливаться к нему. И все это не игнорируя интеллект и рациональные подходы.

Своеобразной альтернативой философии К. Поппера является философия А. Бергсона. Альтернативность в том, что А. Бергсон выступает с резкой критикой интеллектуализма и рационализма и основанных на них науки и техники. Здесь будущее представляется результатом творческого процесса, в котором выделить какую либо закономерность нельзя. Постичь эволюцию и будущее возможно только на основе интуиции, возможности интеллекта в этом процессе весьма ограничены.

Очевидно, что Бергсон, считавший эволюцию творческим процессом, не мог быть сторонником представлений о заданном будущем, или же поддерживать идеи о возможности однозначного предсказания будущего.

Его представления о познавательных способностях человека опираются на понимание деятельности психики как творческого, спонтанного, никогда не прекращающегося процесса. Интуитивное постижение будущего, безусловно, возможно, но только как предвидение каких-то тенденций, особенностей, или же общего контура развития, но только не постижения закономерностей эволюции, которых просто нет. Творческий человек является частью «творческого мира», и здесь подобное постигается подобным.

Непрерывность, спонтанность интуиции позволяет преодолевать

ограниченность интеллекта, способного постичь непрерывное только останавливая, прерывая его. Интуиция постигает жизнь, эволюцию, основываясь на принципиально непрерывном механизме своего функционирования, эволюция как непрерывное и творческое постигается подобным ей непрерывным и творческим процессом интуиции.

Дать какой - то однозначный диагноз философских концепций постижения будущего невозможно, они слишком различны, а зачастую прямо противоположны. Однако существование столь глубоких рационалистических подходов, какие представлены, например Б. Расселом и К. Поппером позволяет говорить о большой методологической и эвристической роли философского предвидения будущего. Философия, пожалуй, тем и отличается от многих других сфер духовной деятельности человека, что угадывание только намечающихся тенденций развития, перспектив эволюции, анализа возможных последствий научно-технического прогресса является ее непосредственной задачей. В философском предсказании будущего используются в синтетическом единстве многие из ранее рассмотренных способов познания будущего.

Как особый способ или жанр прогнозирования будущего можно выделить утопию. Людям, как правило, плохо жилось в местах данных им историей, и они мечтали и строили планы о более лучшем будущем. Более того, они мечтали об абсолютно счастливом будущем, в котором не будет никаких конфликтов между людьми и это будет общество всеобщего благоденствия. Утопия, это помещенный в прошлое Золотой век человечества, Рай в котором люди были счастливы, но которого лишились по своей вине, в результате совершения греха.

Философия создала множество утопий, в которых были угаданы многие существенные аспекты и проблемы современного общества. В них подверглись глубокому анализу проблемы развития и сущности обществ, до настоящего времени не потерявшие своей актуальности. Так до сих пор остаются дискуссионными проблемы соотношения частной и общественной собственности, цензуры в обществе, идеалы развития общества и т.д. Утопия, несмотря на свою наивность, сыграла свою историческую роль, и дала людям высокие ориентиры, которые и по сей день направляют их движение к лучшему будущему.

На примерах утопических произведений как раз хорошо видна роль философского предвидения будущего. В жанре научной фантастики философская утопия в видоизмененном виде продолжает свое существование, оказывая заметное влияние на мыслящих людей.

## 5. Научное предсказание будущего

Научное предсказание является, пожалуй, наиболее критическим к своим возможностям. Самой своей сутью научное познание опирается на доказательность и знание законов эволюции и развития. Поскольку наши знания о мире сегодня весьма малы (мы находимся, пожалуй, в самом начале своей истории), то говорить о будущем можно только если иметь ввиду какое-то обозримое будущее или же рассматривать наше предвидение как некий эскиз будущего, имеющий весьма ограниченное, скорее рабоче-оперативное значение. Подобные прогнозы не лишены смысла, например прогноз роста населения, экологические прогнозы и т.д. Они уже приносят практические результаты, мобилизуя людей на те или иные действия.

Однако говорить о каком-либо исчерпывающем прогнозе будущего, о каком-то неизбежном конце в научном предвидении недопустимо. Правда наука, например может и предсказывает, что Земля, Солнце и другие небесные тела претерпят те или иные изменения и в результате жизнь на Земле станет невозможной. Однако речь идет о миллиардах лет и говорить о конце человечества нельзя поскольку неизвестны возможности людей, которыми они будут обладать к тому времени. Жизнь может быть продолжена на других космических телах.

В научном прогнозировании интересна скорее более близкая перспектива, касающаяся тех или иных аспектов развития общества и природы. И здесь интересно рассмотреть методы, на которых основывается подобное предвидение эволюции нашего мира и Вселенной.

Касательно этого можно отметить, что легко постигаемый интуитивно процесс эволюции, при попытках строгого определения, порождает множество трудностей логико-методологического характера. На данном этапе, в силу неразработанности общей методологии исследования эволюционирующих объектов, представляется целесообразным рассмотреть основных логико-гносеологических трудностей, возникающих при осмыслении эволюционных процессов. Учитывая всю сложность этого вопроса и рамки моего исследования, я ограничиваюсь в своем анализе рассмотрением человеческого фактора в познании эволюционных процессов. Да и в самой этой проблематике мое изложение касается только нескольких частных вопросов.

Одним из них является проблема существования и объективности законов природы, связанная с рассмотренной мною ранее, проблемой деантропоморфизации познания. Традиционно считается, что законы

отражают объективные, независимые от человека свойства реальности и нахождение все более универсальных и фундаментальных законов совпадает с процессом деантропоморфизации познания. В науках, не изучающих эволюционные системы, признание объективного характера законов является достаточно общепризнанным. Однако, при рассмотрении эволюционирующих систем, возникают серьезные проблемы. Оспаривается не только объективность, но и само существование законов эволюции. Круг этих проблем, в интересующем нас аспекте, особенно ярко проявляется в дискуссиях вокруг так называемых концепций историзма.

Историзм, согласно К. Попперу, является концепцией, в соответствии с которой допускается существование законов развития мира, на основе которых возможно однозначное предсказание будущего. Предполагается, что законы существуют объективно, они не зависят от человечества, их знание позволяет предвидеть будущее и целенаправленно его изменять. Однако, утверждение о существовании эволюционных, или исторических, законов является достаточно спорным. Дискуссии вокруг этой проблемы продолжаются и по настоящее время. Учитывая обширность данной проблематики, мы ограничимся рассмотрением роли субъекта в процессе познания эволюционных закономерностей. Нас будет интересовать субъективная составляющая законов природы. И здесь, как и в других рассмотренных мною проблемах, я хочу показать, что необходимо учитывать специфику самого субъекта познания и применяемых им познавательных средств. Отстаиваемую мною точку зрения удачно выразил Л. Бриллиуэн: «Давайте уясним раз и навсегда, что говорить о законах природы так, как если бы они действительно существовали и без человека, — значит безрассудно преувеличивать. Подобная наивная точка зрения годилась бы в старые времена, но ученым нашего времени недавно пришлось отказаться от нее по многим серьезным причинам. Во-первых, сложность природы делает для нашего ума невозможным охват ее во всей присущей ей полноте. (...) мы искусственно расчлняем ее на составные части и наблюдаем ее по частям. Открываемые нами законы зависят от способа подобного расчленения, так что впоследствии нам приходится вносить в них поправки, чтобы учесть неизбежную взаимосвязь частей, расчлененных в нашем рассудке». (3, 70)

В настоящем исследовании исходными для меня являются следующие предпосылки. Любые вещи, любые тела, только в каких-то относительных рамках существуют как неизменные, автономные реальности.

Структура мира, включая человека, претерпевает непрерывные изменения. Иллюзия постоянства и неизменности характеристик мира объясняется незначительностью временного периода наблюдения процессов, в сравнении со временем их протекания. В рамках временных масштабов существования человека можно с огромной степенью точности считать некоторые аспекты реальности неизменными. Эти, относительно постоянные характеристики, временно устойчивые соотношения каких-либо параметров организации мира, понимаются как ее законы.

В пределах тех или иных сфер исследования, для решения тех или иных задач, мы отвлекаемся от факта ограниченности законов рамками рассматриваемых областей, и они представляются нам безусловными и всеобщими истинами. Кроме того, безусловный характер законов необходимо постулировать, чтобы познание стало вообще возможным. Ограниченность конкретно определенными пространственно-временными рамками, лишило бы закон его универсальности и практической применимости к неограниченному количеству событий. Но, в тоже время, применение законов за пределами областей, в которых они были получены, связано с опасностью их возможной неадекватности. Неадекватность законов, при расширении сферы их применения, ставит под сомнение тезис о неизменности, постоянстве законов природы относительно пространственно-временных параметров мира.

Таким образом, любой закон справедлив в тех или иных пространственно-временных масштабах рассмотрения. Но как теоретически определить тот масштаб, который позволил бы нам квалифицировать ту или иную регулярность как закон? Ясно, что этот масштаб определяется пространственно-временными параметрами самого человека, спецификой его практической деятельности, родом решаемых задач и т.д. Так, например, в зависимости от поставленной задачи, те или иные аспекты исследуемого объекта можно рассматривать как неизменные, то есть как законы, но можно и не рассматривать их как таковые, если за период исследования объекта они изменяются достаточно сильно.

Не приводит ли подобная интерпретация онтологического статуса закона к его субъективизации? Можно ли говорить об объективном существовании законов природы? Нам представляется, что закон, будучи относительным к субъекту познания, не становится от этого чем-то произвольным. Если следовать, излагаемой в настоящей работе трактовке цели познания, как отражения наших взаимоотношений с реальностью, а не описания самой по себе существующей реальности, то законы сохраняют свой объективный характер, теряя, правда, статус абсолютно

объективных, независимых от человека, отношений. Ведь взаимоотношения человека с окружающим миром, являясь частью действительности, также являются объективными. Законы, таким образом, не являются инвариантами характеристик, присущих природе самой по себе, но инвариантами наших с ней отношений. Законы, безусловно, существуют объективно, но носят относительный к бытию человека характер. С развитием познания постигается новый, более широкий спектр инвариантов и одни законы заменяются другими, более инвариантными относительно взаимодействия человека и мира.

В истории развития наук можно отметить процесс последовательной смены одних законов другими, более точными и глубокими. То есть, происходит непрерывная замена законов, причем последующие законы оказываются верными при более широких условиях и допущениях. В этом, собственно, и состоит прогресс научного познания. Чем же определяется данный процесс?

Обычная интерпретация состоит в том, что существуют неизменные, истинные законы, только степень их постижения углубляется. Само объективное существование законов, их абсолютный статус, не подвергается сомнению. Но, действительно ли мы должны допускать существование законов, не зависящих от человека и особенностей его бытия? Может быть, законы являются только необходимыми условиями нашего постижения мира, а вовсе не отношениями, характеризующими реальность саму по себе. Как известно, подобных взглядов придерживался гениальный французский ученый А. Пуанкаре. С его точки зрения, законы являются только определенными соглашениями, конвенциями и носят условный характер, определяясь, в конечном итоге, практической или теоретической пользой их применения. А. Пуанкаре ставит в связи с этим очень глубокие и интересные проблемы. Так, он задается вопросом, – не является ли признание объективного характера законов иллюзией, обусловленной нашей фундаментальной неспособностью развивать науку без постулирования законов, то есть без допущения чего-то постоянного и неизменного? Может быть, мы вынуждены принимать законы, онтологизируя их как постоянные и инвариантные отношения, поскольку без них невозможно предсказание поведения исследуемых объектов. И, в связи с этим, А. Пуанкаре задается вопросом о возможности изменения самих законов. При этом он допускает возможность объективного существования законов и их эволюции, чтобы показать, что если это и так, то обнаружить это в принципе невозможно. Как мне представляется, А. Пуанкаре, косвенным образом,

пытается показать несостоятельность представлений об абсолютной объективности существования законов природы. Правда, при этом, на мой взгляд, он переходит черту целесообразности, признавая законы всего лишь соглашениями, условностями. Несмотря на это, А. Пуанкаре, с присущей ему гениальностью, провел глубокий анализ данной проблемы. Рассмотрим более подробно приведенную им аргументацию.

А. Пуанкаре, как одну из вероятных причин невозможности обнаружения эволюции законов, отмечает их слишком медленное изменение во времени, если таковое вообще существует. Если законы эволюционируют, то это должен быть очень медленный процесс. Это предположение кажется весьма убедительным, принимая во внимание, что при быстрых изменениях законов человечество не выжило бы. В таком мире, если бы какая то форма жизни и была возможна, то она значительно отличалась бы от нашей.

Таким образом, рассмотрение проблемы должно касаться областей реальности, которые изменяются достаточно медленно, относительно времени существования человечества. А медленное изменение законов позволяет всегда, в пределах практической погрешности, находить для любых законов независимый от времени, аппроксимирующий их общий закон. Иначе говоря, эволюция законов во времени является столь незначительной, что за время жизни человечества их можно считать практически неизменными.

Итак, если даже законы изменяются, то они изменяются медленно по отношению ко времени существования человечества. Это объясняет тот факт, почему это изменение, если оно, вообще, имело место, не было обнаружено до настоящего времени. Однако, для А.Пуанкаре, проблема не в практической, а в теоретической возможности обнаружения изменения законов. Он проводит весьма лаконичный и в тоже время очень глубокий анализ данной проблемы в первой главе своей работы «Последние мысли». А.Пуанкаре начинает свой анализ с замечания, что ученые никогда не согласятся с возможностью эволюции законов. Именно на них основывается наука и становится возможным познание мира. Однако, философы правомерны в постановке вопроса - если законы меняются, то, возможно ли обнаружить это изменение?

Если встать на точку зрения ученого-математика, то проблема будет выглядеть следующим образом. Как прошлое, так и будущее состояние мира, можно вывести, зная законы и начальные значения переменных в какой-то момент времени в настоящем. Но любой вывод опирается на

тот или иной закон. Поэтому на основе таких выводов нельзя в общем виде утверждать об изменении законов вообще. Как указывает А. Пуанкаре: «Если, стало быть, постоянство законов входит в предпосылки всех наших умозаключений, то мы не можем не найти его снова в выводе». (8, 409)

Таким образом, только логико-математическими методами обнаружить эволюцию законов невозможно, они сами предполагают и опираются на неизменность закона. Может быть законы, на основе которых мы предсказываем будущее или определяем прошлое, приведут, при их применении к реальности, к физически невозможному значению каких-то переменных и это будет свидетельствовать о том, что закон изменился. Ведь если используемые сегодня законы, при их применении к прошлому, приводят к абсурду - значит в прошлом они были не такими как сегодня. Однако, А.Пуанкаре отвергает этот вывод, замечая, что: «Законы нам известны только приблизительно; опыт лишь ограничивает наш выбор, и между всеми законами, которые он позволяет нам выбрать, мы всегда можем подобрать такие, которые не приведут нас к противоречию наподобие описанного выше, так что мы не будем вынуждены сделать заключение об изменяемости законов» (8, 410). Итак, чисто математический подход бессилён выявить эволюцию законов, если она даже имеет место.

Если же встать на позицию естествоиспытателя, то обнаружить изменение законов все равно окажется невозможным. А. Пуанкаре отмечает, что естествоиспытатель, например геолог, найдя какой-либо минерал, может, исходя из его характеристик, определить условия, которые его формировали. При этом он будет опираться на умозаключение по аналогии. Так, если найденный минерал схож с минералом, образующимся сегодня при определенных физических условиях, то эти условия в прошлом должны были бы быть такими же, как и сегодня. Конечно, можно представить себе, что этот минерал образовался при других условиях, а, следовательно, законы природы тогда были другими, но такие выводы естествоиспытатель делать не будет - это не согласуется с его логикой ученого.

Кроме того, А. Пуанкаре отмечает, что естественные науки становятся со временем все более математическими и поэтому к развитым естественным наукам можно применить все заключения, сделанные выше исходя из позиций математика.

Но может быть, изменение законов природы обнаружится путем непосредственного их наблюдения за какой-либо длительный период

времени? Эта возможность уже не будет основываться на умозаключениях, а будет основываться на непосредственных наблюдениях. Если человечество будет существовать достаточно долго, то оно сможет непосредственным образом обнаружить разницу в законах и научных представлениях людей прошлого и настоящего. На основе изучения различных материалов и документов, оставленных прошлыми поколениями, можно будет заметить существующую разницу в законах. А может быть человечество изобретет очень чувствительные приборы, которые смогут непосредственно зафиксировать существующее, пусть даже незначительное, изменение законов?

Все эти возможности также отвергаются А. Пуанкаре. Если законы в прошлом были другими, тогда научные представления и понятия, основанные на них, не могли бы иметь в то время значений одинаковых с нашими сегодняшними. Поэтому, мы не поймем представлений людей того времени или же поймем их искаженным образом. Дело в том, что основой для понимания людей прошлого является наша похожесть, идентичность с ними. Изменения законов, если они происходят, не могут обойти самих людей, – они тоже должны измениться. Но в этом случае будет утерян единый смысловой код прошлого и настоящего. Язык людей в мире с иными закономерностями будет отличаться от нашего и взаимоперевод представлений окажется невозможным.

### **Литература:**

1. Ә.Р.Әһмәдов. Ёslam tәlimi. Baki 1995.
2. А. Бергсон. Творческая эволюция. М. 1998.
3. Л. Бриллюэн. Научная неопределенность и информация. М. 1996.
4. Х. Кальвайт. Шаманы, целители, знахари. М. 1998.
5. Ә.Р. Кулиев. Пророчества о приближении конца света. Баку 2005.
6. С. Лэм. Фантастика и футурология. т.1, 2 М. 2004.
7. С. Лэм. Сумма технологии. М. 1968.
8. А. Пуанкаре. О науке. М. 1983.
9. К. Поппер. Нищета историцизма. М 1993
10. К. Поппер. Открытое общество и его враги. М. 1992.
11. С.А. Токарев. Ранние формы религии. М 1990.
12. Р. Уолш. Дух шаманизма. М. 1996.
13. Утопия и утопическое мышление. М. 1991.
14. М. Элиаде. Миф о вечном возвращении. М. 2000.

## References:

1. Əhmədov, Ə. R. *İslam təlimi*. Baku, 1995.
2. ergson, H. *Tvorcheskaya evolyutsiya*. Moscow, 1998.
3. Brillouin, L. *Nauchnaya neopredelennost' i informatsiya*. Moscow, 1996.
4. Kalweit, H. *Shamany, tseliteli, znakhari*. Moscow, 1998.
5. Quliyev, E. R. *Prorochestva o priblizhenii kontsa sveta*. Baku, 2005.
6. Lem, S. *Fantastika i futurologiya*. Vol. 1–2. Moscow, 2004.
7. Lem, S. *Summa tekhnologii*. Moscow, 1968.
8. Poincaré, A. *O nauke*. Moscow, 1983.
9. Popper, K. *Nishcheta istorizma*. Moscow, 1993.
10. Popper, K. *Otkrytoe obshchestvo i ego vragi*. Moscow, 1992.
11. Tokarev, S. A. *Rannie formy religii*. Moscow, 1990.
12. Walsh, R. *Dukh shamanizma*. Moscow, 1996.
13. *Utopiya i utopicheskoe myshlenie*. Moscow, 1991.
14. Eliade, M. *Mif o vechnom vozvrashchenii*. Moscow, 2000.

UOT – 130.2

**Erkin Ulanoviç Baydarov,**  
fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru, dosent,  
Qazaxıstan Respublikası Elm və Ali Təhsil Nazirliyinin  
Elm Komitəsinin R.B. Süleymenov adına  
Şərqsünəslıq İnstitutu (Almatı)  
Lançjou Universitetinin dəvətli professor  
(Qansu, Çin Xalq Respublikası)  
E-mail: erkinbaydarov@gmail.com  
ORCID ID: 0000-0002-6826-717X

## MÜASİR POSTSƏNAYE CƏMİYYƏTİ ŞƏRAİTİNDƏ MƏDƏNİYYƏT VƏ SİVİLİZASIYANIN SİNƏRGİYASI

### Xülasə

*Tədqiqatın məqsədi* – “mədəniyyət” və “sivilizasiya” anlayışlarının sosial-mədəni və sosial-sivilizasion ölçülər vasitəsilə təhlilini aparmaqdır.

*Tədqiqatın vəzifələri* mədəniyyət və sivilizasiya arasında sinerjinin araşdırılmasından ibarətdir; bu qarşılıqlı əlaqə insanlıq tarixində “üçüncü dalğa”nın başlanğıcı ilə, yəni postindustrial cəmiyyətin inkişafı ilə (Toffler,

2002) xüsusilə aydın şəkildə üzə çıxmışdır.

*Problemin öyrənilmə dərəcəsi:* məqalənin sonunda verilmiş bibliografiyaya bax.

*Tədqiqatın metod və metodologiyası.* Tədqiqatın elmi-nəzəri əsasları kimi sosial-fəlsəfi və fəlsəfi-antropoloji yanaşma seçilmişdir; bu yanaşma qnoseoloji, aksioloji və mədəni-sivilizasion metodologiyaya əsaslanır. Bu, insanlığın həyat məkanının qloballaşması şəraitində xüsusilə vacibdir, çünki İnsan və Cəmiyyətin varlığını vahidlik və qarşılıqlı əlaqə çərçivəsində yenidən nəzərdən keçirməyə imkan verir.

*Elmi yenilik.* Bu işdə “mədəniyyət” və “sivilizasiya” anlayışları sosial-mədəni və sosial-sivilizasion ölçülər baxımından təhlil edilmişdir. Burada mədəniyyət və sivilizasiya arasındakı sinerji, onların postindustrial cəmiyyətin inkişafı ilə əlaqəsinin açıq şəkildə görünməsi səbəbindən, sosial və humanitar elmlərin müxtəlif sahələrində yeni refleksiya dalğasına səbəb olur.

**Nəticələr.** Mədəniyyət və sivilizasiyanın nədən ibarət olduğuna dair nisbətən ümumi anlayış mövcud olsa da, bu anlayışların müasir tərifləri çoxsaylıdır və hər biri müxtəlif terminlərdən ibarət olub məna baxımından bir-birindən fərqlənir. Bu vəziyyət onunla bağlıdır ki, Cəmiyyətin müxtəlif mədəniyyətləri və sivilizasiyaları fəal şəkildə inkişaf edir və transformasiyaya uğrayır; buna görə də mədəniyyət və sivilizasiyanın mahiyyəti haqqında təsəvvürlər dəyişir. Burada sosiologiya, fəlsəfə, kulturologiya və s. kimi müxtəlif, lakin qarşılıqlı əlaqəli elmi sahələrin maraqları və ənənələri də müəyyən rol oynayır.

Əgər mədəniyyət – cəmiyyətin dil, əxlaq, estetik və digər xüsusiyyətləri əsasında yaranmış maddi və mənəvi dəyərlərin yaradılması, qorunması və ötürülməsi üzrə insan fəaliyyətinin proqramıdırsa, sivilizasiya qloballaşma dövründə fərdlərin ümumi bağlılığı ilə səciyyələnən, onun mövcudluğunu və inkişafını təmin edən ictimai sərvətin təkrar istehsalı əsasında qurulan həyatın sosial təşkili kimi müəyyən edilə bilər. Uzun zaman ərzində formalaşaraq, onlar bu cəmiyyətin həyat modelinə və hər bir detallı xüsusi dəyər kəsb edən bir təmələ çevrilmişdir.

**Açar sözlər:** mədəniyyət, sivilizasiya, postindustrial cəmiyyət, qloballaşma, sinerji, İnsan, Cəmiyyət, sosio-mədəni fenomen.

**Erkin Baidarov,**

PhD in Philosophy, Associate Professor

R.B. Suleimenov Institute of Oriental Studies (Almaty, Kazakhstan).

Guest Professor of Lanzhou University (Gansu, China).

E-mail: [erkinbaydarov@gmail.com](mailto:erkinbaydarov@gmail.com);

ORCID ID [0000-0002-6826-717X](https://orcid.org/0000-0002-6826-717X)

## **THE SYNERGY OF CULTURE AND CIVILIZATION IN THE CONTEXT OF THE CONTEMPORARY POST-INDUSTRIAL SOCIETY**

### **Abstract**

*The aim of the study* is to analyze the definitions of “culture” and “civilization” through socio-cultural and socio-civilizational dimensions.

*The objectives of the study* involve examining the synergy between culture and civilization, the interrelation of which became largely evident with the onset of the “third wave” in human history, associated with the development of post-industrial society (Toffler, 2002).

*Degree of problem elaboration:* see the bibliography at the end of the article.

*Methods and methodology of the study.* The scientific and theoretical foundations of the research are based on a socio-philosophical and philosophical-anthropological approach, drawing on epistemological, axiological, and cultural-civilizational methodology. This is particularly important in the context of the globalization of human living space, as it makes it possible to reconsider the existence of the Human Being and Society in their unity and interconnection.

*Scientific novelty.* This paper analyzes the definitions of “culture” and “civilization” through socio-cultural and socio-civilizational dimensions. The synergy between culture and civilization, whose interconnection with the development of post-industrial society is so evident, generates a new wave of reflection in various fields of social sciences and the humanities.

**Conclusions.** While there is a general understanding of what culture and civilization are, modern definitions of “culture” and “civilization” are numerous, each composed of entirely different terms and often differing significantly in meaning. This is due to the fact that multiple cultures and civilizations within society are actively developing and transforming,

which in turn changes the understanding of the very nature of culture and civilization. In this process, the interests and traditions of various, yet inter-related, academic disciplines—such as sociology, philosophy, cultural studies, etc.—play a significant role.

If culture is understood as a program of human activity aimed at the creation, preservation, and transmission of material and spiritual values that arise from the linguistic, moral, aesthetic, and other characteristics of society, then civilization, in the era of globalization, can be defined as the social organization of life characterized by the universal interconnectedness of individuals based on the reproduction of social wealth that ensures its existence and development. Having formed over a long period of time, they have become a prototype of this society's way of life and the foundation in which every element represents a particular value.

**Keywords:** culture, civilization, post-industrial society, globalization, synergy, Human, Society, socio-cultural phenomenon.

**УДК - 130.2**

**Еркин Уланович Байдаров,**

кандидат философских наук, ассоциированный профессор,  
Институт востоковедения им. Р.Б. Сулейменова Комитета науки  
МНВО РК (Алматы)

Приглашенный профессор Ланьчжоуского университета  
(Ганьсу, КНР)

E-mail: [erkinbaydarov@gmail.com](mailto:erkinbaydarov@gmail.com);

ORCID ID [0000-0002-6826-717X](https://orcid.org/0000-0002-6826-717X)

## **СИНЕРГИЯ КУЛЬТУРЫ И ЦИВИЛИЗАЦИИ В УСЛОВИЯХ СОВРЕМЕННОГО ПОСТИНДУСТРИАЛЬНОГО ОБЩЕСТВА**

### **Резюме:**

*Цель исследования* - провести анализ дефиниций «культура» и «цивилизация» через социально-культурное и социально-цивилизационное измерение.

*Задачи исследования* заключаются в рассмотрении синергии между культурой и цивилизацией, взаимосвязь которых во многом стала очевидной с началом «третьей волны» в истории человечества, связываемой с развитием постиндустриального общества [Тоффлер, 2002].

*Степень изученности проблемы:* см. Библиографию в конце статьи.

*Методы и методология исследования.* В качестве научно-теоретических основ исследования выбран социально-философский и философско-антропологический подход с опорой на гносеологическую, аксиологическую, культурно-цивилизационную методологию, что в условиях глобализации жизненного пространства человечества представляется очень важной, поскольку дают возможность по-новому рассмотреть бытие Человека и Социума в единстве и взаимосвязи.

*Научная новизна.* В данной работе проведен анализ дефиниций «культура» и «цивилизация» через социально-культурное и социально-цивилизационное измерение, где синергия между культурой и цивилизацией, взаимосвязь которых с развитием постиндустриального общества настолько очевидна, что вызывает новую волну рефлексии в исследованиях различных направлений социальных и гуманитарных наук.

**Выводы.** При относительном понимании что такое культура и цивилизация, современные дефиниции «культура» и «цивилизация» имеют множество определений, каждое из которых составлено из совершенно различных терминов и явно несовпадающих по смыслу. Почему так происходит связано с тем, что множественные культуры и цивилизации Социума активно развиваются и трансформируются, и поэтому меняется понимание самой природы культуры и цивилизации, где определенную роль играют интересы и традиции разных, но взаимосвязанных между собой научных дисциплин – социологии, философии, культурологии и т.д. Если культура – это программа человеческой деятельности по созданию, сохранению и трансляции материальных и духовных ценностей, возникших на базе языковых, нравственных, эстетических и др. особенностей общества, то цивилизация в эпоху глобализации может быть определена как собственно социальная организация жизни, характеризующаяся всеобщей связью индивидов на основе воспроизводства обеспечивающего ее бытие и развитие общественного богатства. Формируясь на протяжении длительного времени, они стали прообразом жизни этого общества и тем фундаментом, каждая деталь которого представляет собой особую ценность

**Ключевые слова:** культура, цивилизация, постиндустриальное общество, глобализация, синергия, Человек, Социум, социокультурный феномен.

«Культура» и «цивилизация» несмотря на то, что являются часто упоминаемыми терминами современного бытия социума, все же до сих пор остаются непонятными для многих людей, незнакомых с теми или иными концепциями, существующими в социальных и гуманитарных науках. Использование этих понятий в наши дни далеко выходит за рамки их первоначального, этимологического значения. В условиях глобализации и трансформации всех сфер жизни социума понятия «культура» и «цивилизация» снова приковывают свое внимание со стороны исследователей.

В обыденной жизни, употребляя слово «культура» люди легко находят на него ответ, улавливая его значение из контекста: это и религия, и традиции, и литература и искусство, и все что создано человеком за время его существования и т.д. и т.п. Но стоит попытаться дать ему научное определение, как возникают большие трудности. В свое время академик Дмитрий Лихачев отметил, что людям больше понятно, что такое научно-техническая революция, чем, что такое культура. И не случайно, наверное, что сегодня в научной литературе существует более 1000 определений этого всеупотребляемого термина.

Многообразие определений культуры объясняется в первую очередь сложностью и многогранностью самой культуры. Культура – неисчерпаемый, сложный объект, поэтому и вариантов определений очень много. Автор любого определения стремится к тому, чтобы определение указывало на существенные признаки культуры вообще и любой конкретной культуры, например, национальной культуры, или культуры какого-либо исторического периода, или различных форм культуры. Но это приводит к тому, что стремление оставить в определении только общие для всех форм и типов культуры признаки делает определение схематичным и малоинформативным. Поэтому вслед за французским мыслителем Блезом Паскалем (1623–1662), рекомендовавшим такой выход из непростой логической ситуации, как: «Не следует определять очевидное», отметим, что культура – явление очевидное для многих. Произнося это слово, как говорилось выше, человек и социум в целом, вкладывает в них определенный смысл.

Тем не менее, обыденное употребление слова «культура» совпадает по смыслу с первым научным определением культуры, которое было сформулировано известным английским культурантропологом Эдуардом Б. Тайлором (1832–1917) в его знаменитой книге «Первобытная культура» (1871): «Культура, или цивилизация в широком

этнографическом смысле складывается в своем целом из знания, верований, искусства, нравственности, законов, обычаев и некоторых других способностей и привычек, усвоенных человеком как членом общества» [Тайлор, 1989: 18]. В данном случае Э.Б. Тайлор определяет культуру через перечисление ее основных составляющих.

Многие современные определения культуры в основном остаются в рамках определения, предложенного Тайлором, так что обыденное употребление слова «культура» не так уж примитивно и не научно, как может показаться на первый взгляд. Некоторые современные определения носят уточняющий характер, некоторые – расширяющий, некоторые носят стилистические поправки, большинство из которых связаны с развитием научного знания в XX веке. Например, археологи определяют культуру как любую человеческую деятельность, представленную артефактами (материальная культура) или верованиями (духовная культура), которая передается от человека тем или иным способом обучения, но не через генетическую наследственность. В данном определении подчеркивается, что культура не заложена в генетическом коде человека и человек не станет культурным автоматически по мере взросления организма, так как внутри биологического организма человека нет культуры. Культура – в общении людей между собой.

В культуре, понимаемой в самом широком смысле, определение Тайлора относится только к духовной культуре. Расширительное понимание культуры связано с историей самого термина «культура». Термин «культура» латинского происхождения и первоначально означало возделывание почвы, ее «культивирование», то есть изменение природного объекта под воздействием человека в отличие от тех изменений, которые вызваны естественными причинами. Впервые в литературе слово «культура» как теоретический термин встречается в работе «Тускуланские беседы» (45 г. до н.э.) римского оратора и философа Марка Тулия Цицерона (106–43 до н.э.), который характеризуя философию как «возделывание души» использует латинское «*cultura*» [Цицерон, 1975].

Очень скоро оно приобрело более широкий смысл, поскольку стало употребляться применительно ко всему, что сделано, преобразовано, т.е. «окультурено» человеком в ходе его деятельности. «Окультуривая» свою действительность, свой окружающий мир, он трансформирует его под себя и трансформируется сам, «возделывая» и «взращая» свою духовную сущность, становясь культурным

(воспитанным) в отличие от животногоподобного собрата, руководствующегося лишь своими животными инстинктами. Трансформация данного термина в античности свидетельствует о наполненности его *антропологическим* (человеческим) содержанием.

Позднее это слово стало пониматься более широко. Это явилось следствием того, что в понятии культура нашло свое выражение осознание человеком своей самостоятельной роли в действительном мире, только ему свойственной активности, несводимой к действию ни природных, ни божественных сил, что означало рождение «культы» самого человека, пришедшего на смену иным культам древности.

В Новое время понимание культуры как некоторого единства и целостности привело общественное сознание к рациональному осмыслению специфических механизмов саморазвития человеческого рода, осуществляемого через процесс целенаправленного преобразования окружающего нас мира. В эту эпоху быстрое развитие промышленности и становление связанной с ней экспериментальной науки, превращение рыночных отношений во всеобщую форму социальной связи быстро нивелирует сословно-корпоративные различия, формируя универсальные («общечеловеческие») способы мышления и жизнедеятельности. Формы реализации сущностных сил человечества, вырабатываемые людьми в их совместной деятельности, и были осознаны как «культура». В этой категории было, следовательно, зафиксировано не какое-то особое явление, отличное от других общественных явлений, а некий новый взгляд на человека и общество, позволяющий выделить и определить специфически человеческое в его самой глубокой сути.

Первым кто применил термин культура в самостоятельном значении, выражая с его помощью, прежде всего определенную направленность совокупной деятельности людей, стал немецкий юрист и политический мыслитель Самуэль фон Пуфендорф (1632–1694) в работе «О праве естественном» (1684), где «культура» определяется как некая противоположность естественно данной природе («натуре»). Это базисная логическая структура, в явном или неявном виде сохранится практически во всех концепциях культуры вплоть до наших дней. Наряду с этим понятие культуры служит

Пуфендорфу и для более узких и специальных противопоставлений – уже в рамках истории. В данном случае под культурой понимается некоторый уровень благоустроенности и развития: культура – то, что отличает цивилизованного человека от дикаря. Слово «культура»

в этом смысле приобретает очень широкий объем и смысл: это уже не только сам процесс «улучшения», «возделывания», но и его результаты, как предметные, так и идеальные (языки, нормы морали, знания и т.п.) [Оруджев, Кузнецова, 2005: 83].

С этого времени понятие культуры становится одним из центральных в философии западноевропейского Просвещения. В сочинениях французских мыслителей – Вольтера, Тюрго, Кондорсе, Вико, объединенных механистическим взглядом на природу человека («теория среды») культура предстает как результат поступательного развития истории и степень воплощения разумного начала, реализованного в религии, философии, науке, праве, морали как объективациях разума. Цель культуры, соответствующая высшему назначению «разума», – сделать людей счастливыми, живущими в согласии с потребностями своей «естественной» природы.

В немецкой классической философии понятие человека вообще было пропущено через личностный опыт новой интеллигенции. Именно этот-то опыт, главным образом – феномен творчества, и не находил объяснения ни в метафизике Христиана Вольфа (1679–1754), ни в «теории среды» французских просветителей.

Родоначальник немецкой классической философии Иммануил Кант (1724–1804) рассматривал критику механицизма как задачу сугубо теоретическую. Переосмысление отношения субъекта и объекта, открытие деятельной природы сознания в его «Критике чистого разума» (1781) [Кант, 1964] стали основой кантовской концепции культуры, в рамках которой впервые была поставлена проблема становления человеческих сущностных сил.

Открытие деятельной природы сознания позволило Канту, а вслед за ним и Иоганну Г. Гердеру (1744–1803), рассмотреть окружающий человека мир – «внешнюю среду», «гражданское общество» и т.д. – как результат деятельности людей, увидеть за многообразием проявлений человеческого сущностное единство деятельных способностей человека [Гердер, 1977]. Однако индивиду всеобщие человеческие определения заданы лишь в качестве возможностей для развития. Естественный человек – это индивид, виртуально содержащий в себе человечество; богатство и разнообразие человеческих способностей, положенное в объективных формах предметного мира, первоначально противостоит ему чисто внешним образом. Поэтому необходим особый вид деятельности – воспитание человеческого в человеке, на примерах и образцах, выработанных родом. При этом речь идет не о

«интериоризации» готовых достижений, а об усвоении способности совершать достижения. Иными словами, только обратив человеческие сущностные силы в собственные умения и навыки, индивид становится человеком.

В этой связи культура рассматривается Кантом и Гердером как специфически общественный (родовой) механизм, обеспечивающий трансляцию всеобщих человеческих сущностных сил – мышления, чувства, воли. Освоение индивидами богатства родовых способностей, совпадающее с их саморазвитием, выступает необходимой предпосылкой функционирования социума, причем такой, которую общество, благодаря культуре, воспроизводит самостоятельно (Гердер). Поэтому, являясь средством развития индивидов, культура вместе с тем способствует саморазвитию человеческого рода в целом. Таким образом, противоречие «теории среды» было разрешено немецкими философами на принципиально новой концептуальной основе.

Впоследствии Георгом В.Ф. Гегелем [Гегель, 1935], была разработана концепция исторического развития культуры, ее прогресса. Он рассматривал культуру как духовную эволюцию человечества, постепенное совершенствование языка, обычаев, государственного устройства, научного знания, искусства, религии. Идеи эволюционного развития культуры стали преобладающими в мировоззрении людей XIX века (Г. Спенсер, Э. Тайлор, Дж. Фрезер, Л.Г. Морган, О. Конт, Дж.–С. Милль, К. Маркс, Ф. Энгельс и др.), которым прогресс культуры стал представляться бесконечным процессом все большего ее совершенствования.

Второй главной дефиницией данного исследования является понятие «*цивилизация*». Споры вокруг этого понятия продолжаются до сих пор, и одной из причин, связанных с нею проблем, является глобализация.

Цивилизация и культура – дефиниции, тесно связанные между собой. Сам термин «цивилизация» происходит от латинского слова, означавшего «*гражданский*» (*civilis*). В настоящее время под цивилизацией чаще всего понимают определенный уровень развития общества и общество, достигшее определенного этапа в своем развитии. В условиях цивилизации достигается высокий уровень развития культуры, создаются величайшие ценности и духовной, и материальной культуры.

Понятие «цивилизация» часто интерпретируется как синоним понятия «культура». При этом под цивилизацией подразумевают или

совокупность материальных и духовных достижений общества в его историческом развитии или только материальную культуру.

Само понятие «цивилизация» уходит своими корнями еще в античную эпоху. Правда, здесь оно носило в основном оценочный характер и противопоставляло «цивилизованный» греко-римский мир его варварской периферии, где у «цивилизованных» народов преобладают законность, государственное начало и достоинства, связанные с воспитанием и науками. Для носителей же «противоположных достоинств», для которых со времен античности использовался термин «варвары» – противоположные. Однако уже здесь характеристиками цивилизации выступают гражданственность (*civilis*), порядок и правопорядок. В то же время, варварство являлось для эллина или римлянина символом негативной социальности, и потому – исключало всякую цивилизацию.

Широкое употребление понятия «цивилизация» относится к середине XVIII в. (Тюрго, 1752 г.; Мирабо, 1757 г.; Фергюсон, 1759 г.) [Афанасьев, 1983: 86], когда оно становится важным элементом идеологии Просвещения. Просветители были едины в своем понимании цивилизации как особого варианта организации социума на основе свободы и равенства. К 70–80-м годам XVIII века, слово «цивилизация» встречается уже довольно часто. Его используют Дидро, Гольбах, Кондорсе, А.Смит.

Франсуа Гизо (1787– 1874) понимал цивилизацию как прогрессивное развитие народов для улучшения своего состояния, расширения жизненных возможностей, движение общества к процветанию и справедливости и вместе с тем как интеллектуальное развитие отдельных людей, воспитание их чувства и разума [Гизо, 2007]. В дальнейшем понятие цивилизации стало использоваться в науке для определения общих принципов и законов исторического развития человеческого общества. Под цивилизацией стали понимать синоним общества, современный западноевропейский тип общественного устройства, гуманистически устроенное общество, социокультурную общность, качественную характеристику крупномасштабных периодов всемирной истории и т.д.

Освальд Шпенглер (1880–1936) в своей двухтомной работе «Закат Европы» (1918–1922) сформулировал понимание цивилизации как совокупность технико-механических элементов, а культуру как «царство органически жизненного». Для Шпенглера цивилизация – это такой этап развития общества, когда на смену эпохе творчества,

воодушевления, развития, духовного обогащения приходит этап застенчатости общества, этап оскудения творчества, этап духовного опустошения [Шпенглер, 1993: 163-164]. Творческий этап – это культура, которой на смену приходит цивилизация. В рамках этой концепции получается, *во-первых*, что цивилизация означает омертвление культуры, умирание культуры, а *во-вторых*, что цивилизация – переход не к лучшему, а худшему состоянию общества. Поэтому Шпенглер считал, что цивилизация является заключительным этапом развития любого общества.

О. Шпенглер исходил из того, что данность, прекращая свое бытие как культура, переходит в свое «инобытие» в – цивилизацию, которая лишает культуру ее высоких достижений, нивелирует общественное развитие. По Шпенглеру, культура – это душа, а цивилизация – мозг, который сменяет душу. Культура и цивилизация – живое тело душевности и ее мумия.

Концепция Шпенглера стала широко известной, правда, с ней больше спорили, чем соглашались, так как усматривали в ней попытку узаконить право на существование цивилизации, свободной от нравственных норм, цивилизации, свободной от гуманистических духовных принципов (А. Швейцер). Распространение в обществе идеи о неизбежности механической цивилизации способно только внести в общество пессимизм и ослабить роль моральных факторов культуры.

Многие исследователи – Арнольд Тойнби (1889–1975) [Тойнби, 1991], Питирим Сорокин (1889–1968) [Сорокин, 1992], Сэмюэль Хантингтон (1927–2008) [Хантингтон, 1994] и др. определяют цивилизацию как «*социокультурную общность*», целостное конкретно-историческое образование отличающееся характером своего отношения к миру природы и внутренними особенностями самобытной культуры. Например, А. Тойнби рассматривал цивилизацию как особый *социокультурный феномен*, ограниченный пространственно-временными рамками, основу которого составляет религия. Для него цивилизация – система, отличающаяся от других типом и значимостью связей между ее элементами, возникающая в результате поиска адекватных *Ответов на Вызовы* природы или социума. Тем не менее, ядром историко-философской концепции Тойнби остается фактическое отождествление цивилизации и культуры.

Относительно недавно открытый для научной общественности немецкий ученый-социолог Норберт Элиас (1897–1990) разработал оригинальную концепцию цивилизаций, соединив в единой

теории социальных изменений многочисленные данные, собранные до сегодняшних дней исследователями социогуманитарных дисциплин. Проследив на богатом историческом и литературном материале трансформацию психологических структур, привычек и манер людей западноевропейского общества начиная с эпохи средневековья и вплоть до нашего времени, он показал связь этой трансформации с социальными и политическими изменениями, а также влияние этих процессов на становление тех форм поведения, которые в современном обществе считаются «цивилизованными» и «культурными», придя к заключению о том, что «вплоть до этого времени мы в лучшем случае имеем перед собой процесс цивилизации и всякий раз должны повторять: «Цивилизация еще не завершилась, она еще только в становлении» [Элиас, 2001: 327].

Для того чтобы понять, что такое «цивилизация», Элиас предлагает обратиться к историческим изменениям и осознать, что «цивилизация», которую мы считаем господствующей, является процессом, или частью процесса, в котором мы участвуем: создавая машины, совершая научные открытия, устанавливая государственные формы. Все это вместе является свидетельством формирования определенных человеческих связей, определенного типа общества и создания определенного вида человеческого поведения.

В эскизе теории цивилизации Элиас создал модель взаимосвязи между индивидуальными и общественными изменениями. Сам процесс цивилизации он описывал как одновременное протекание двух процессов: на уровне индивида изменение его поведения (меняется баланс между принуждением индивида другими и самопринуждением, в сторону увеличения последнего); на уровне общества – изменение «*фигурации*» (своеобразной структуры общества, состоящей из переплетений взаимодействующих индивидов), которую люди образуют друг с другом. Фактическое ядро цивилизационного процесса – это такое изменение структур индивидуальности, которое приводит к появлению разных форм контроля людей над своими аффектами, над своими переживаниями и своим поведением, и к укреплению этих форм контроля.

Н. Элиас рассматривал эти две структуры (индивидуальности и социальности) не как постоянные, а, напротив, как изменяющиеся структуры, аспекты одного долговременного процесса цивилизации и образования государства. Понятия «индивид» и «общество» не связаны с двумя отдельно существующими феноменами. Скорее они

представляют два различных неразделимых уровня универсума, образуемого людьми. Эти аспекты имеют характер процессов, изменения в них необходимо исследовать как становящиеся, так и ставшие. Элиас искал возможность четко обозначить и описать эту взаимосвязь между структурами индивида и структурами общества, вытекающую из их изменения, из процесса их становления. Однако он опровергал представления о том, что эта взаимосвязь вытекает из чего-то чуждого структуре, чего-то «только исторического». Становление структур личности и общества происходит в их неразделимой связи друг с другом.

В основе процесса цивилизации, согласно концепции Элиаса, лежит изменение порядка переплетения взаимозависимостей людей, которое определяет ход общественных трансформаций. Концепция цивилизации Элиаса переместила акцент с поиска того, что есть «сущность цивилизации», на то, каким образом цивилизация изменяется, развивается и т.д.

Таким образом *новизна исследования* несмотря на довольно большую разработанность данного вопроса заключается в синергии дефиниций культура и цивилизация в условиях современного постиндустриального общества, что позволяет (1) произвести уточнение понятийного аппарата (разведены узкий и широкий смыслы термина «культура» и «цивилизация»); (2) предложить новые трактовки содержания дефиниций «культура» и «цивилизация» как неразрывно связанных между собой явления в жизни социума;

*Результаты исследования.* Позитивные начала культуры характеризуют ее ценностный аспект. Но никакую культуру нельзя мыслить без внутренних противоречий, столкновения позитивных и негативных начал, добра и зла, человечности и жестокости, участия и безразличия, самопожертвования и эгоизма, святости и преступности. Культура – это сложный и противоречивый мир человека, мир внутренний и предметный, мир деятельности и общения, мир повседневности и высших ценностей. Овладевая ценностями культуры, человек формирует свой духовный облик, делает свою жизнь полноценной. Образование, овладение высотами научного знания и приобщение к миру ценностей культуры – такова стратегия личности на пути к полноценной жизни. Поэтому человек, как неотъемлемый элемент социума, и культура не существуют друг без друга. Культура – это то, что отличает человека от животного мира.

Почему же при относительном понимании что такое культура,

современная дефиниция «культура» имеет множество определений, каждые из которых составлены из совершенно различных терминов и явно несовпадающих по смыслу. С чем это связано? Наверное, с тем, что культура социума активно развивается и трансформируется, и поэтому меняется понимание самой культуры. Вероятно, определенную роль сыграли и интересы, и традиции разных, но взаимосвязанных научных дисциплин – социологии, философии, культурологии и т.д.

На наш взгляд *культура – это программа человеческой деятельности по созданию, сохранению и трансляции материальных и духовных ценностей, возникших на базе языковых, нравственных, эстетических и др. особенностей общества*. Формируясь на протяжении длительного времени, они стали прообразом жизни этого общества и тем фундаментом, каждая деталь которого представляет собой особую ценность. Так, например, Юрий Лотман (1922–1993) отмечал, что культура – генератор структурности, которая создает вокруг человека социальную сферу, которая делает возможной общественную жизнь [Лотман, 2000: 487]. Культура как генератор структурности социальной сферы не только воспроизводит «генетически» заданные матрицы ее функционирования, но и вносит в нее начало неопределенности, возможности реализации альтернативных программ и сценариев общественного развития.

Поэтому в условиях глобализации мирового сообщества многие ученые отмечают возрастающее значение культуры. Так, согласно Иммануилу Валлерстайну (1930–2019) «слово культура употребляется в двух диаметрально противоположных смыслах: культура – это то, что объединяет людей, но также и то, что их разделяет» [Валлерстайн, 2001: 182]. Отсюда он делает вывод, что слово «культура» необходимо рассматривать двояко: «как систему ценностей и основных правил, которые сознательно и бессознательно, управляют поощрениями и наказаниями в легитимности» [Валлерстайн, 2001: 212–213].

В самом общем понимании культуру рассматривают как часть общества наряду с производством, политикой и т.д. Но если культура – это система, обеспечиваемая способом перенесения духовности человека на весь уклад его жизнедеятельности, то культура определенного типа проявляется в политике, в экономике, в искусстве. Но это не значит, что культура и общество могут быть отождествлены друг с другом. Если общество выступает как большая социальная группа, то культура как способ регулирования поведения людей. Следовательно, они представляют собой два неразрывно связанных между собой, хотя

и особых аспектов социального взаимодействия людей, их жизнедеятельности.

Благодаря культуре образуется и воспроизводится социальная структура общества, а благодаря обществу, его социальным институтам и государственной политике культура функционирует, сохраняется и транслируется. Следовательно, общество и культура – это две теснейшим образом взаимосвязанные и взаимодействующие подсистемы единой социокультурной жизни, одна из которых выражает форму и структуры социальных взаимодействий различных групп, общностей, а другая содержание, ценностно-смысловое значение таких взаимодействий (значения, ценности, нормы, идеалы).

При всей широте содержания понятия культура имеет и свои границы. *Во-первых*, культурное это неприродное, не естественно возникающее и существующее независимо от людей (хотя и используют природные объекты и силы в соответствии с их потребностями и интересами), а искусственное созданное или освоенное людьми. *Во-вторых*, при всей теснейшей, органической взаимосвязи социума и культуры, их необходимо и целесообразно в определенном отношении и разграничивать, имея в виду, что социальное выражает, прежде всего, форму и структуру общественных отношений людей в их групповой жизни и деятельности, а культурное – ценностно-смысловое содержание этих отношений, их форм и структур. На таком разграничении основано научное определение своеобразия предметного рассмотрения культуры в социальной философии. *В-третьих*, культурное – это всегда не индивидуальное, а социальное в том смысле, что оно связано с общественным взаимодействием людей.

Исходя из вышеизложенного, понимание феномена культуры, с одной стороны, неразрывно связано с уровнем эволюции человека как социального существа, а с другой – с осознанием позитивного или негативного воздействия культуры на процесс развития конкретного социума. Следует выделить четыре основных условия, благодаря которым культура становится важнейшим фактором безопасности общественного развития.

Во-первых, культуре присущ в значительной степени принцип универсальности, который охватывает все сферы общественной жизни, включая в себя многообразие форм проявления творческой энергии человека и его сознания (научного, художественного, религиозного и др.).

Во-вторых, именно через культуру происходит непосред-

ственное формирование общественного мнения и происходит обеспечение устойчивости тех или иных стереотипов сознания и поведения.

В-третьих, благодаря культуре общество имеет ту или иную степень исторической преемственности, которую не могут дать ни социально-политическая, ни материально-экономическая сферы.

В-четвертых, если исходить из того, что культура – это специфический способ организации и развития человеческой жизнедеятельности, представленный в продуктах материального и духовного труда, в системе социальных норм и учреждений, в духовных ценностях, в совокупности отношений людей к природе, между собой и к самим себе, то культура в качестве социально-философского объекта исследования представляет собой реальное состояние творческой социокультурной деятельности человека и конкретного общества, динамический процесс развития различных ее структурных элементов и форм.

Отсюда следует вывод, что культура как объект социально-философского анализа, должна рассматриваться по существу во взаимосвязи с обществом и всеми его явлениями и институтами [Байдаров, 2011: 99].

Если культура существует в обществе как определенным образом упорядоченная целостность, то при этом возможны различные варианты упорядочения этой целостности. С одной стороны, это рождает культурное многообразие (этнические, конфессиональные воплощения и т.п.), а с другой – острый конфликт за доступ к средствам, с помощью которых можно создавать этот порядок. Французский социолог Анри Турен (1925–2023), назвал эту борьбу за институционализацию определенного набора «культурных, когнитивных, экономических, этических моделей, с помощью которых коллектив строит отношения со своим окружением» [Турен, 1989: 57], основным общественным конфликтом.

Специфика современной культуры, складывающаяся в процессе развертывания информационных технологий и глобализации, представляется в виде возникновения ситуации, которую условно можно назвать – перманентной бифуркационностью или супермодерном. В этом случае супермодерном можно считать культурную ситуацию, при которой происходит ее воспроизводство без превращения некоторых инновационных содержаний в стереотипы. В этом случае культурное воспроизводство превращается из технологизации стереотипов в единый культурно-цивилизационный процесс [Байдаров,

2011: 99].

Существенными закономерностями этого процесса в каждом шаге его движения могут быть моменты превращения феноменов инновационности как в «тело цивилизации», так и в «тело культуры». Одновременное опредмечивание инновационности в цивилизационность и культурность при опережающей роли цивилизационного момента – отличительная черта постиндустриальной культуры, предпосылки которой можно найти в истории в периоды, так называемых пассионарных взрывов (Л.Н. Гумилев).

В условиях глобализации культура выступает одним из ведущих социальных параметров порядка в жизни общества. Параметры порядка выступают своеобразными механизмами сдерживания нежелательных трендов социокультурных процессов, снижения негативных проявлений в культуре в условиях нестабильности и кризиса паттернов. Если в социальных системах к управляющим параметрам порядка могут быть отнесены динамика культуры, трансформация экономических, политических и т.д. условий, то применительно к антропосоциокультурным системам анализ параметров порядка дает возможность составить целостное представление о «качественности» среды и эффективности разного рода изменений: проследить эволюцию их возникновения, становления и трансформации [Астафьева, 2008].

Интересным представляется системный подход к культуре американского антрополога и социолога Клиффорда Гиртца (1926–2006). В своей работе «The Interpretation of Cultures» (1973) Гиртц рассматривает культуру как комплексное явление и развивает концепцию динамичных и взаимопроникающих культурных систем, где культура представляется не как комплекс конкретных моделей поведения, а как набор *внегенетических* контрольных механизмов – планов, рецептов, правил, инструкций, управляющих поведением человека [Geertz, 1973]. В каждом обществе, согласно концепции Гиртца, сфера культуры состоит из целого ряда культурных систем – религия, идеология, политика, наука, искусство и др. В условиях сложного общества ни одна из этих систем, взятая в отдельности, не может обеспечить нормальное существование индивида в социуме.

В своей совокупности и взаимосвязи различные культурные системы воздействуют на человека, который включает их организующие импульсы в свое нормативное видение мира, переводит их в картину своего внутреннего опыта, субъективной ежедневной реальности – важнейшей внутренней системы, на языке которой формируются

мысли и объясняются поступки, а культурное многообразие, становится «генератором глобализации» [Мазуренко, 2006].

Социальные преобразования и научные достижения прошлого века внесли много нового и в понимание цивилизации, которую стали рассматривать как целостность экономической, социально-классовой, политической и духовной сфер жизни общества в определенных пространственных и временных границах. Эта целостность выражается в наличии устойчивых взаимосвязей между сферами, определяемых действием экономических и социальных законов.

Российский философ, академик РАН В.С. Стёпин (1934–2018) понятие «цивилизация», использует как термин для обозначения особого социального организма, характеризующегося спецификой его взаимодействия с природой, особенностями социальных отношений и институтов, базисными ценностями культурной традиции [Стёпин, 2006: 180]. В этом смысле цивилизация и культура никак не противопоставляются друг другу: любая цивилизация предполагает особый тип культуры, благодаря которому она воспроизводится и развивается.

Не возражая в принципе против правомерности такой интерпретации понятий «культура» и «цивилизация» и не подвергая сомнению продуктивность цивилизационного подхода как попытки интеграции технологического и экономического факторов социального развития с духовными началами социальной жизни в составе единой концепции (своеобразного синтеза социально-исторических теорий К. Маркса и М. Вебера), следует отметить, что для более четкого осмысления динамики культуры и ее ценностных систем представляется важным проведение различий между ценностями цивилизации и ценностями культуры, так как система ценностей остается главным движущим мотивом, которая определяет её специфику. При расставании с одними ценностями и переходе к другим прежняя культура и цивилизация вообще исчезают и со временем на их месте могут возникнуть новые или другие [Абишев, 2007: 247].

При постановке определенного рода исследовательских задач в рамках определенных гуманитарных дисциплин (но далеко не всех задач и не всех социально-гуманитарных наук) предметное и аксиологическое содержание понятий «культура» и «цивилизация» вполне допустимо рассматривать как в целом совпадающее. В то же время эти термины обозначают весьма близкие, но не совсем тождественные понятия. Терминологический и концептуально-методологический

разнобой в понимании и интерпретации феноменов культуры и цивилизации приводит к тому, что некоторые исследователи вкладывают в слово «культура» тот же смысл, что другие в слово «цивилизация». Некоторые считают эти слова тождественными, так что пользуются не обоими, а одним из терминов. Другие категорически противопоставляют их друг другу.

Так, например, немецкий социолог и экономист Альфред Вебер (1868–1958) полагал, что культура и цивилизация существенно различаются, ибо культура – это духовное и оригинальное явление, тогда как цивилизация анонимна по своей интеллектуальной природе [Вебер, 1999]. Цивилизация, по А. Веберу, представляет собой усилия человека овладеть природой с помощью разума, запечатленного в науке, технике и планировании. Что же касается культуры, то это – воплощение, осуществление человеческого духа.

Различие культуры и цивилизации можно проводить по разным основаниям. Скажем, у О. Шпенглера таким основанием становится противопоставление технологического прогресса, составляющего динамический принцип цивилизации («мира-как-механизма»), и базисных духовных ценностей как содержания культуры («мира-как-организма»). Выдвинутое же в Новое время Жан-Жаком Руссо (1712–1778) и подхваченное романтиками положение о том, что научно-технический прогресс, победное шествие цивилизации, могут вести и во многих случаях действительно приводят к деградации духовной жизни и эрозии нравственных основ общественной жизни, стало общим местом различных культурологических и историософских концепций. Но возможны и иные основания различия цивилизации и культуры.

Ученик Эвальда Ильенкова (1924–1979) казахстанский философ Александр Хамидов, выводит это различие не из противопоставления технологического прогресса и состояния духовного мира человека, а из существования двух глобальных, противоположно направленных тенденций и образуемых измерений – *социумно-культурное* (или культурно-социальное) и *социумно-цивилизационное* [Хамидов, 2002: 51-52], когда Человек, «в действительной истории живет не столько в открытой *социальности*, сколько в закрытом социуме, не столько в мире *культуры*, сколько в мире цивилизации» [Хамидов, 1992: 57]. Соответственно «культура принадлежит к социальному измерению, а цивилизация – к социумному измерению. Однако всякая социальность имеет социумный слой, и всякая культура имеет слой

цивилизационный» [Хамидов, 1992: 57]. Поэтому любая культура и цивилизация нуждается в своем акторе. Этим актором или акторами являются Человек и Социум. Это отличие нельзя упускать из виду, рассматривая проблемы трансформации культуры в условиях глобализации, порождающей как цивилизационные разломы и конфронтации (С. Хантингтон), так и культурные синтезы, и диалоги. В частности, следует принять во внимание, что взаимоотношение дискретных и локальных культур как форма существования единой общечеловеческой культуры во многом определено логикой господства цивилизационно-социумного измерения общественного целого.

Социально-культурное измерение открыто и поставлено на службу самому человеку (индивиду), так как здесь он находится в состоянии постоянного трансцендирования «в произведение» (В.С. Библер), обладая возможностью обрести и актуализировать свое онтологическое назначение и призвание в Универсуме, где Человек открыт Универсуму и Универсум открыт Человеку (*со-творчество, ко-эволюция*), где культура ориентирована на то, чтобы «существовать после «физической смерти» данной цивилизации, формации в ином мире, в живой жизни людей последующих эпох и иных устремлений» [Библер, 1980: 36-37].

В свою очередь, социально-цивилизационное измерение замкнуто на себя, где приоритеты с человека перенесены на Социум и мир цивилизации. Каждое общество (Социум) приобретает свои собственные объективные потребности, интересы, цели, нормы и т.д., зачастую безразличные, а то и вовсе вредные относительно дальнейшего развития и совершенствования Человека.

Интенция к стандартизации повседневности и мышления, насаждение унифицированных истин и ценностей, подозрительность к независимости и оригинальности индивидуального сознания, воспринимается как «социальная опасность». Социум становится Субъектом, а Человек превращается в Человека-Машину (Л. Мэмфорд), где вся его жизнь отныне регламентирована Социумом и Цивилизацией. Процессы современной глобализации со всей наглядностью свидетельствуют этот факт современного развития человечества.

Соглашаясь с правомерностью такого рода понимания соотношения цивилизации и культуры, в то же время не следует, на наш взгляд, различие ценностей цивилизации и культуры доводить до степени их антагонизма, конфронтации. Пусть ценности, идеалы, максимы, нормы цивилизации или социумного способа организации

человеческой жизнедеятельности релятивны и условны, но это не означает, что они являются чем-то второстепенным, что должно быть не только превзойдено и преодолено ценностями культуры как формами абсолютного движения становления личностно-социального бытия, но и лишено какого бы то ни было позитивного смысложизненного значения. В этом плане справедливой и конструктивной интерпретацией соотношения принципов цивилизации и культуры представляется понимание цивилизации как области «срединной культуры», ограниченной, с одной стороны, возвышенной святостью религии (П. Я. Чаадаев), а с другой – исполненным силы варварством (Н.А. Бердяев).

Теоретическое противопоставление *принципа культуры* (ценностной иерархии оснований личностно-социального бытия) *принципу цивилизации* (институционализации формальных структур взаимодействия индивидов) обусловлено как объективной противоречивостью социальной реальности, так и редукционистскими методологическими установками социальной рефлексии. Разрыв между людьми и социальными структурами, между жизненным миром и миром социальных систем, между культурой и цивилизацией является отражением и следствием превращения многомерной социальности как пространства, создающегося и структурирующегося прямыми и многообразно опосредствованными взаимодействиями конкретных человеческих субъектов, в субстанцию-субъект собственного развития. Необходимое условие теоретического и социально-практического преодоления этой редукционистской установки заключается в том, что и культура, и цивилизация начинают пониматься и реально развиваться как динамические формы реализации социальной полисубъектности (В.Е. Кемеров) [Аршабеков, 2006: 68-69].

Как мы видим, понятия «культура» и «цивилизация» часто употребляются и воспринимаются как равнозначные, взаимозаменяющие друг друга. Но правомерно ли это? Думается, что да. Ибо культура в широком ее понимании и представляет цивилизацию.

Однако отнюдь не следует, что один термин может полностью заменить другой. Или, что скажем, цивилизация не имеет никакого сущностного отличия по отношению к культуре (или наоборот). При этом, не следует забывать, что цивилизация не может существовать без культуры, но культура не всегда совпадает с цивилизацией. Культурный уровень общества может быть высоким, но не стать цивилизованным и, наоборот [Кшибеков, 2009: 74, 99].

Оппозиция «культура – цивилизация» снимается, если понимать цивилизацию как некоторый продукт культуры, ее специфическое свойство и составляющую, где цивилизация – это создаваемая социумом в ходе культурного процесса система средств функционирования и совершенствования человека, социальных групп, общества. Так понятая цивилизация не выступает фатальной противоположностью культуре или заключительной ее фазой, а напротив, оказывается неизбежным продуктом культуры и столь же необходимым инструментом, равно как и условием ее дальнейшего развертывания.

Следовательно, *цивилизация* в эпоху глобализации может быть определена как собственно *социальная организация жизни, характеризующаяся всеобщей связью индивидов на основе воспроизводства обеспечивающего ее бытие и развитие общественного богатства.*

Так, например, в социальной философии Робина Д. Коллингвуда (1889–1943), наиболее последовательно изложенной им в труде «Новый Левиафан» (1942) – цивилизация, это процесс приближения к идеальному состоянию «цивильности» (civility), нигде фактически не существующему [Коллингвуд, 1991]. «Цивильность» является идеалом гражданского состояния, процесс приближения к которому, складывается из трех процессов более низкого уровня. Первый затрагивает отношения членов сообщества друг с другом, второй – с миром природы, третий – с членами других сообществ. Правила гражданского поведения внутри сообщества, заключающиеся в первую очередь в отказе от применения силы, и эксплуатация природного мира при помощи труда и науки – вот две составляющие, два внешних проявления этих процессов. Человеческие существа за пределами данного сообщества, поначалу воспринимаемые наравне с предметами природного мира в качестве объекта для эксплуатации и источника выгоды, по мере цивилизации сообщества все более начинают рассматриваться как имеющие право на «цивильное», гражданское отношение. Цивилизация есть процесс превращения изначально несоциального сообщества в общество, и таким образом она становится синонимом социализации, а накопление, перераспределение и реализацию последнего цивилизация контролирует путем сознательного регулирования взаимного обмена деятельностью и информацией внутри социума и взаимодействия его с окружающей природной и социальной средой. Само зарождение цивилизации означало, что над естественно возникающими связями надстраиваются управляемые людьми институты и что, следовательно, механизмы биологической эволюции и

«выживаемости видов» вытесняются социальными отношениями.

Понятие цивилизации выражает меру социализации человечества, происходящую сейчас в масштабах мирового сообщества. В качестве критерия прогресса цивилизация утверждает идею общественного блага и совершенствование общественного состояния, связанная с установлением принципиально нового типа социальности. Мартин Хайдеггер (1889–1976) отмечал, что в слове «цивилизация» сфокусированы грани и нормы, законы, писанные и не писанные, право и справедливость. «И смысл всего этого – сделать возможным город, сообщество, сосуществование. Поэтому если взглянуть в перечисленные мною средства цивилизации, суть окажется одна. Все они в итоге предполагают глубокое и сознательное желание каждого считаться с остальными. Цивилизация – это, прежде всего воля к сосуществованию. Дичают от того, что перестают считаться друг с другом. Одиачение – процесс разобщения» [Хайдеггер, 1993: 84–85].

Сегодня перспективы современной цивилизации в контексте культурно-цивилизационных проблем глобализации приобретают особый смысл, вследствие противоречий и проблем глобального порядка, приобретающих все более острый характер. Речь идет о сохранении современной цивилизации, безусловном приоритете общечеловеческих интересов, вследствие чего социально-политические противоречия в мире имеют свой предел: они не должны разрушать механизмов жизнедеятельности человечества. Предотвращение термоядерной войны, объединение усилий в противостоянии экологическому кризису, в решении энергетической, продовольственной и сырьевой проблемы – все это необходимые предпосылки сохранения и развития современной цивилизации.

Современная интерпретация понятия «цивилизация», формируется под влиянием современной глобалистики, для которой базовой является дихотомия локального/глобального. В рамках этой версии цивилизационного подхода, утверждающего единство мировой цивилизации, а современный мир как «встречу цивилизаций», их диалог, возможно сближение цивилизационного и глобалистского подходов.

Соответственно различным пониманиям цивилизации возможны и разнообразные точки зрения на сущность цивилизационных процессов, различные подходы. Это и традиционный цивилизационный подход в соответствии, с которым развитие какого-либо общества на всем протяжении его истории может рассматриваться в рамках дихотомии «вызов-ответ», интерпретируемой в соответствии с

концепцией А. Тойнби. Вызовы, с которыми сталкиваются сегодня современные постсоветские социумы – это, прежде всего, глобальные вызовы Запада, представляющие как вызовы современности прошлому и определяющие то внешнее воздействие, которое способно создать в постсоветских странах внутренний импульс собственного развития. Подобная методологическая схема, в частности, позволяют рассматривать развитие отдельных стран и локальных социальных организмов в контексте мировых социально-экономических и культурных процессов, а особенности развития объяснять социокультурной спецификой неевропейских, незападных стран, реформы в которых оказываются особым типом ответа, который выражается через стремление незападных обществ измениться в сторону приближения своей экономики, политики, культуры к западному миру путем включения в глобализованную структуру современности.

Таким образом, сегодня традиционный цивилизационный подход смыкается с теориями глобалистики, в соответствии с которым под культурно-цивилизационными процессами и соответственно возникающими отсюда проблемами следует понимать глобальные сдвиги в эволюции общемировой цивилизации (становление нового мирового порядка, глобального мира, глобальной культуры, глобальной экономики и т.д.).

### **Заключение**

Культура и цивилизация органично связаны, так как их нельзя представить, как два параллельно протекающих процесса. Генетически цивилизация «произрастает» из культуры, она есть в некотором роде культура, но не сама по себе, а с болью и трудами воплотившая себя в эмпирических и подвижных этносоциальных, экономических и политических структурах. Другими словами, цивилизация выступает как отчужденная в институциональных, общезначимых процессах культура. Цивилизация избавляет людей и социум в целом от затрат невосполнимого времени индивидуальной жизни на заурядное природное выживание, позволяя обеспечить бытие индивида, неделимость человека, благодаря чему он получает куда больше возможностей заняться тем, что соответствует его сути. Поэтому цивилизация, являясь результатом культуры, не противостоит ей. По сути, культура и цивилизация это естественная действительность человеческого социума, где человек распрямляет окружающий его мир.

При исследовании же влияния глобализации на динамику

культуры и цивилизации в аспекте трансформации социума следует учитывать, *во-первых*, что их взаимоотношения также во многом являются продолжением тех тенденций, которые возникали в прошлом на разных этапах развития индустриального общества, и, *во-вторых*, что методологически продуктивно различать влияние этих процессов на духовную и интеллектуальную культуру. Конечно, эти два аспекта культуры неразрывно связаны, но и сама целостность культуры будет понята более глубоко, если видеть их различие, так как способность осознанно творить культурные ценности, собственно, и есть «цивилизация» [Байдаров, 2011: 101].

### Литература:

1. Абишев К. Идея ценностей в свете философской концепции // Власть как ценность и власть ценностей: метаморфозы свободы. Алматы: ИФП МОН РК, 2007. С. 196–269.
2. Астафьева О. Н. Концептуальные основания культурной политики: от теории к практике // Синергетика: Будущее мира и России. М.: ЛКИ, 2008. С. 194–222.
3. Аршабеков Н. Р. Культура и цивилизация как грани социальности и векторы ее трансформации // Аль-Фараби. Журнал социогуманитарных исследований. Алматы. 2006. №3 (15). С. 61–70.
4. Афанасьев Ю. Н. Понятие цивилизации во французской историографии // Цивилизация и исторический процесс. М., 1983. С. 85–73.
5. Байдаров Е. У. Культура и цивилизация как предмет философского анализа в контексте глобализационных процессов современности // Известия Национальной Академии Наук Республики Казахстан. Серия «Общественных и гуманитарных наук». 2011. №6. С. 97–102.
6. Библер В. С. Культура. Диалог культур (Опыт определения) // Вопросы философии. 1980. №6. С. 31–40.
7. Валлерстайн И. Анализ мировых систем и ситуация в современном мире. Пер. с англ. СПб.: Университетская книга, 2001. 416 с.
8. Вебер А. Принципиальные замечания к социологии культуры // Вебер А. Избранное: Кризис европейской культуры. СПб, 1999. С. 7–40.
9. Гегель Г. Философия истории // Гегель Г. Сочинения. Т. VIII.

М.-Л.: Государственное социально-экономическое издательство, 1935. 470 с.

10. Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества. М.: Наука, 1977. 503 с.

11. Гизо Ф. История цивилизации в Европе: пер. с фр. М.: Территория будущего, 2007. 329 с.

12. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения в 6 тт. Т.3. М.: Мысль, 1964. 799 с.

13. Коллингвуд Р. Дж. Новый Левиафан, или человек, общество, цивилизация и варварство // Социологические исследования. 1991. №11. С.97–114.

14. Кшибеков Д. Культура и цивилизация. Алматы: «Карасай», 2009. 190 с.

15. Лотман Ю. М. О семиотическом механизме культуры // Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб.: «Искусство-СПБ», 2000. С. 485–503.

16. Мазуренко И. В. Культурное многообразие как генератор глобализации // Философия образования и образовательная политика в России и в регионе: Чита: ЧитГУ, 2006. С. 9–11.

17. Оруджев З. М., Кузнецова Т. В. Культура и цивилизация // Вестник Московского Университета. Серия 7. Философия. 2005. №5. С. 82–102.

18. Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М.: Наука, 1969. 703 с.

19. Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. М.: Политиздат, 1992. 543 с.

20. Стёпин В. С. Философия и эпоха цивилизационных перемен // Вопросы философии. 2006. № 2. С. 16–26.

21. Тайлор Э. Первобытная культура. М.: Политиздат, 1989. 573 с.

22. Тойнби А. Дж. Постигание истории. М.: Прогресс, 1991. 736 с.

23. Тоффлер Э. Третья волна. М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. 776 с.

24. Турен А. Возвращение человека действующего. Очерк социологии. М.: Научный мир, 1998. 204 с.

25. Хайдеггер М. Вопрос о технике // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: «Республика», 1993. С. 222–238.

26. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Политические исследования. 1994. №1. С. 33–48.

27. Хамидов А. А. Мироотношенческие и социумные истоки и основания глобального экологического кризиса // Отчуждение и проблемы экологии. Алматы: Институт и политологии МОН РК, 2002. С.

41–93.

28. Хамидов А. А. Категории и культура. Алма-Ата: Гылым, 1992. 240 с.

29. Цицерон М. Т. Тускуланские беседы // Цицерон. Избр. соч. / Пер. с латин. М.: Художественная литература, 1975. С. 207–357.

30. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. Гештальт и действительность. М.: Мысль, 1993. 663 с.

31. Элиас Н. О процессе цивилизации: социогенетические и психогенетические исследования. В 2 т. Т. 2: Изменения в обществе. Проект теории цивилизации. М.; СПб.: Университетская книга, 2001. 380 с

32. Geertz K. *The Interpretation of Cultures*. Selected Essays by Clifford Geertz. Basic Books, Inc., Publishers. New-York, 1973. 470 p.

### References:

1. Abishev K. Ideja cennostej v svete filosofskoj koncepcii // *Vlast' kak cennost' i vlast' cennostej: metamorfozy svobody*. Almaty: IFP MON RK, 2007. S. 196–269.

2. Astaf'eva O. N. Konceptual'nye osnovanija kul'turnoj politiki: ot teorii k praktike // *Sinergetika: Budushhee mira i Rossii*. М.: LKI, 2008. S. 194–222.

3. Arshabekov N. R. Kul'tura i civilizacija kak grani social'nosti i vektory ee transformacii // *Al'-Farabi. Zhurnal sociogumanitarnyh issledovanij*. Almaty. 2006. №3 (15). S. 61–70.

4. Afanas'ev Ju. N. Ponjatie civilizacii vo francuzskoj istoriografii // *Civilizacija i istoricheskij process*. М., 1983. S. 85–73.

5. Bajdarov E. U. Kul'tura i civilizacija kak predmet filosofskogo analiza v kontekste globalizacionnyh processov sovremennosti // *Izvestija Nacional'noj Akademii Nauk Respubliki Kazahstan. Serija «Obshhestvennyh i gumanitarnyh nauk»*. 2011. №6. S. 97–102.

6. Bibler V. S. Kul'tura. Dialog kul'tur (Opyt opredelenija) // *Voprosy filosofii*. 1980. №6. S. 31–40.

7. Vallerstajn I. Analiz mirovyh sistem i situacija v sovremennom mire. Per. s angl. SPb.: Universitetskaja kniga, 2001. 416 s.

8. Veber A. Principial'nye zamechanija k sociologii kul'tury // Veber A. *Izbrannoe: Krizis evropejskoj kul'tury*. SPb, 1999. S. 7–40.

9. Gegel' G. Filosofija istorii // Gegel' G. *Sochinenija*. T. VIII. М.-L.: Gosudarstvennoe social'no-jekonomicheskoe izdatel'stvo, 1935. 470 s.

10. Gerder I. G. *Idei k filosofii istorii chelovechestva*. М.: Nauka, 1977. 503 с.

11. Gizo F. Istorija civilizacii v Evrope: per. s fr. M.: Territorija budushhego, 2007. 329 s.
12. Kant I. Kritika chistogo razuma // Kant I. Sochinenija v 6 tt. T.3. M.: Mysl', 1964. 799 s.
13. Kollingvud R. Dzh. Novyj Leviafan, ili chelovek, obshhestvo, civilizacija i varvarstvo // Sociologicheskie issledovanija. 1991. №11. S. 97–114.
14. Kshibekov D. Kul'tura i civilizacija. Almaty: «Karasaj», 2009. 190 c.
15. Lotman Ju. M. O semioticheskom mehanizme kul'tury // Lotman Ju. M. Semiosfera. SPb.: «Iskusstvo-SPB», 2000. S. 485–503.
16. Mazurenko I. V. Kul'turnoe mnogoobrazie kak generator globalizacii // Filosofija obrazovanija i obrazovatel'naja politika v Rossii i v regione: Chita: ChitGU, 2006. S. 9–11.
17. Orudzhev Z. M., Kuznecova T. V. Kul'tura i civilizacija // Vestnik Moskovskogo Universiteta. Serija 7. Filosofija. 2005. №5. S. 82–102.
18. Russo Zh.-Zh. Traktaty. M.: Nauka, 1969. 703 s.
19. Sorokin P. Chelovek. Civilizacija. Obshhestvo. M.: Politizdat, 1992. 543 s.
20. Stjopin V. S. Filosofija i jepoha civilizacionnyh peremen // Voprosy filosofii. 2006. № 2. S. 16–26.
21. Tajlor Je. Pervobytnaja kul'tura. M.: Politizdat, 1989. 573 s.
22. Tojnbi A. Dzh. Postizhenie istorii. M.: Progress, 1991. 736 s.
23. Toffler Je. Tret'ja volna. M.: OOO «Izdatel'stvo AST», 2002. 776 s.
24. Turen A. Vozvrashhenie cheloveka dejstvujushhego. Ocherk sociologii. M.: Nauchnyj mir, 1998. 204 s.
25. Hajdegger M. Vopros o tehnike // Hajdegger M. Vremja i bytie: Stat'i i vystuplenija. M.: «Respublika», 1993. S. 222–238.
26. Hantington S. Stolknovenie civilizacij? // Politicheskie issledovanija. 1994. №1. S. 33–48.
27. Hamidov A. A. Mirootnoshencheskie i sociumnye istoki i osnovanija global'nogo jekologicheskogo krizisa // Otchuzhdenie i problemy jekologii. Almaty: Institut i politologii MON RK, 2002. S. 41–93.
28. Hamidov A. A. Kategorii i kul'tura. Alma-Ata: Gylym, 1992. 240 s.
29. Ciceron M. T. Tuskulanskie besedy // Ciceron M.T. Izbr. soch. / Perv. s latin. M.: Hudozhestvennaja literatura, 1975. S. 207–357.
30. Shpengler O. Zakat Evropy. Ocherki morfologii mirovoj istorii.

T. 1. Geshtal't i dejstvitel'nost'. M.: Mysl', 1993. 663 s.

31. Jeliasson N. O processe civilizatsii: sociogeneticheskie i psixogeneticheskie issledovaniya. V 2 t. T. 2: Izmeneniya v obshchestve. Proekt teorii civilizatsii. M.; SPb.: Universitetskaya kniga, 2001. 380 s.

32. Geertz K. *The Interpretation of Cultures*. Selected Essays by Clifford Geertz. Basic Books, Inc., Publishers. New-York, 1973. 470 p.

UOT – 21:316.42

**Svetlana Məmməd qızı Adıgözəlova**  
fəlsəfə elmləri namizədi, dosent,  
Fəlsəfə və sosial elmlər kafedrası,  
Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universiteti  
E-mail: asveta53@mail.ru  
<https://orcid.org/0000-0002-7573-6878>

## **DİNİN TARİXİ VƏ FUTUROLOGİYASI**

*(fəlsəfi-sivilizasiya aspekti)*

“Din bəşəriyyətin keçmiş deyil, onun fasiləsiz təşəkkülüdür.”

Nikolay Berdyayev

### **Xülasə**

*Məqalənin məqsədi* dini insan sivilizasiyasının dinamik və özünüinkışaf edən fenomeni kimi fəlsəfi-futuroloji baxımdan araşdırmaqdır. Müəllif göstərməyə çalışır ki, din modernləşmə və texnologiyaların təsiri altında yoxa çıxmır, əksinə, süni intellekt, rəqəmsallaşma və global mədəni transformasiyalar dövründə mənəviyyatın, mənanın və kommunikasiya formalarının yeni təzahürlərini qazanaraq transformasiya olunur. Xüsusi diqqət Şərq və Qərbdə dini şüurun təkamülünün müqayisəli-sivilizasiya təhlilində, eləcə də onun mümkün gələcək ssenarilərinin müəyyənləşdirilməsinə yönəldilir.

*Problemin işlənmə dərəcəsi.* Din və gələcək arasındakı münasibət problemi yerli fəlsəfədə hələ də kifayət qədər işlənməmişdir. Ənənəvi olaraq din əsasən tarixi-fəlsəfi və sosioloji aspektlərdə öyrənilmişdir (Toynbi, Berdyayev, Yunq, Fromm), halbuki onun futuroloji ölçüsü uzun müddət nəzəri periferiyada qalmışdır. Qərb düşüncəsində bu mövzu R.

Stark və U. Beynbric, R. Unger, Y. Harari, Ç. Teylor, H. Kempbell, L. Floridi kimi müəlliflərin əsərlərində aktiv müzakirə olunur. Azərbaycan və postsovet humanitar ənənəsində (A. Abasov, E. Məmmədov, E. Nəsirov) dini problematikanın sivilizasion və texnoloji inkişaf kontekstində interpretasiyasına cəhdlər mövcuddur, lakin dinin mənəvi özünüyenilmə fenomeni kimi sistemli futuroloji modeli hələ formalaşmamışdır.

*Tədqiqatın metodları və metodologiyası.* Tədqiqat aşağıdakı yanaşmaları birləşdirən interdisiplinar metodologiyaya əsaslanır:

- fəlsəfi-ontoloji analiz (Berdyayev, Yaspers, Haydegger);
- sivilizasion-tarixi yanaşma (Toynbi, Hantinqton, əl-Fərabî, İbn Xəldun);
- futuroloji proqnozlaşdırma (Turçin, Moren, Batin);
- müqayisəli analiz və dini mətnlərin hermenevtikası;
- din sosiologiyası və postsekulyarlıq nəzəriyyəsinin elementləri (Berger, Habermas, Kasanova).

Metodoloji baxımdan iş qeyri-xətti inkişaf, sinergetika, rəşional və sakral ölçülərin qarşılıqlı əlaqəsi, eləcə də inamın insanlığın yeni mövcudluq şərtlərinə intellektual və mədəni adaptasiya forması kimi şərh olunduğu “postsekulyar sintez” konsepsiyasına istinad edir.

*Tədqiqatın yeniliyi:*

1. Yerli fəlsəfi ədəbiyyatda ilk dəfə olaraq “dinin futurologiyası” sakralın gələcək transformasiyalarını araşdıran müstəqil fəlsəfi istiqamət kimi sistemli şəkildə müəyyənəşdirilmişdir.

2. Qərş və Şərq sivilizasion modellərinin müqayisəsinə əsaslanan dinin gələcəyinə dair yeddi ssenari (sekulyar-texnoloji, neodini, rəqəmsal, postdini, ənənəviçi, texno-teoloji, eko-dini) təsnif edilmişdir.

3. Göstərilmişdir ki, din keçmişin qalığı deyil, elmi və texnoloji nailiyyətləri mənəvi dəyərlərlə inteqrasiya edə bilən mədəni özünüyenilmə mexanizmidir.

4. Süni intellekt, media mühiti və şüür fəlsəfəsinin kəsişməsində formalaşan yeni mənəviyyat tipini ifadə edən “texno-sakral” anlayışı dövriyyəyə daxil edilmişdir.

5. XXI əsrin mümkün metafizik modeli kimi insan və Yer birliyinə əsaslanan “insan və Yer dini” ideyası irəli sürülmüşdür.

### **Nəticələr**

Ənənəvi dini institutların böhranı fonunda din transformasiya mərhələsinə daxil olur: dogmatik formadan dialoji formaya, xarici normativlikdən daxili təcrübəyə, institusional çərçivədən rəqəmsal mühitə doğru yönəlir. Sekulyarlaşma prosesi inamın sonu deyil, sakralın plürallaşmasına, yeni

mənəvi praktika və identikliklərin yaranmasına səbəb olur. Dinin gələcəyi elmə qarşı qoyulma ilə deyil, qarşılıqlı inteqrasiya ilə səciyyələnir; din getdikcə texnologiyalar üzərində etik refleksiya və nəzarət məkanı funksiyasını qazanır. Sivilizasion perspektivdə dini formaların hibridləşməsi ehtimal olunur ki, burada islam rəşonalizmi, Şərq mistik ənənəsi və Qərb rəşonal etikası insan, təbiət və intellektin vəhdətinə yönəlmiş yeni dünyagörüşündə qovuşa bilər. Dinin futurologiyası mənəvi gələcəyin fəlsəfəsinin formalaşmasına imkan yaradır; bu çərçivədə inam mənəyərədicı prinsip kimi qalır, dini təfəkkür isə posthumanizm dövründə insan şüurunun özünənləmə forması kimi çıxış edir.

**Açar sözlər:** din, futurologiya, sivilizasiya, mənəviyyat, süni intellekt, posthumanizm, sekulyarlaşma, transsendentlik.

UDC – 21:316.42

**Svetlana Adigezalova**

PhD in Philosophy, Associate Professor,  
Department of Philosophy and Social Sciences,  
Azerbaijan State Pedagogical University.

E-mail: [asveta53@mail.ru](mailto:asveta53@mail.ru)

<https://orcid.org/0000-0002-7573-6878>

## **HISTORY AND FUTUROLOGY OF RELIGION**

*(Philosophical and Civilizational Aspect)*

*“Religion is not the past of humankind, but its continuous becoming”*

*Nikolai Berdyaev*

### **Abstract**

*Purpose of the article.* The purpose of this study is to present a philosophical and futurological investigation of religion as a dynamic and self-developing phenomenon of human civilization. The author seeks to demonstrate that religion does not disappear under the influence of modernization and technologies, but rather transforms, acquiring new forms of spirituality, meaning, and communication in the era of artificial intelligence, digitalization, and global cultural shifts. Particular attention is devoted to a comparative-civilizational analysis of the evolution of religious consciousness in the East and West, as well as to exploring possible scenarios for its future.

*Degree of research elaboration.* The relationship between religion and the future remains insufficiently developed in national philosophy.

Traditionally, religion has been studied in historical-philosophical and sociological contexts (Toynbee, Berdyaev, Jung, Fromm), whereas its *futurological dimension* has long remained peripheral. In Western thought, this topic has been actively discussed in the works of R. Stark and W. Bainbridge, R. Unger, Y. Harari, Ch. Taylor, H. Campbell, and L. Floridi. In Azerbaijani and post-Soviet humanistic scholarship (A. Abasov, E. Mammadov, E. Nasirov), there have been attempts to integrate religious issues into the context of civilizational and technological development; however, a systematic futurological model of religion as a phenomenon of spiritual self-renewal has not yet been fully developed.

*Methods and methodology.* The research is based on an interdisciplinary methodology that includes:

*Philosophical–ontological analysis* (Berdyaev, Jaspers, Heidegger);

*Civilizational–historical approach* (Toynbee, Huntington, al-Farabi, Ibn Khaldun);

*Futurological forecasting* (Turchin, Morin, Batin);

*Comparative and hermeneutic analysis* of religious texts;

Elements of the *sociology of religion* and *post-secular theory* (Berger, Habermas, Casanova).

Methodologically, the study is grounded in the principles of non-linear development, synergetics, the interrelation between the rational and the sacred, and the concept of a “*post-secular synthesis*,” in which faith is regarded as a form of intellectual and cultural adaptation of humankind to new conditions of existence.

*Novelty of the research:*

1. For the first time in the national philosophical literature, a systematic definition of “*futurology of religion*” is proposed as a philosophical direction exploring the potential evolutions of the sacred in the future world.

2. A *classification of seven scenarios for the future of religion* has been developed (secular-technological, neo-religious, digital, post-religious, traditionalist, techno-theological, and eco-religious), based on a comparative analysis of Western and Eastern civilizational models.

3. It is shown that religion should be understood not as a relic of the past but as a *mechanism of cultural self-renewal*, capable of integrating the achievements of science, technology, and humanistic values.

4. The concept of the “*techno-sacred*” is introduced — a new form of spirituality emerging at the intersection of artificial intelligence, media environments, and the philosophy of consciousness.

5. The idea of a “*religion of Humanity and the Earth*” is proposed as

a possible metaphysics of the twenty-first century, uniting the noospheric and anthropological dimensions of faith.

### **Conclusions**

Religion, while undergoing a crisis of traditional institutions, enters a phase of transformation — from dogmatic to dialogical, from external to internal, from ecclesiastical to digital.

The process of secularization does not mark the end of faith but leads to the *pluralization of the sacred* - the emergence of numerous new spiritual practices and identities.

The future of religion will be defined not by opposition to science but by their *mutual integration*: religion increasingly becomes a domain of ethical oversight and humanistic regulation of technology.

In the civilizational context, one can anticipate the *hybridization of religious forms*, in which Islamic rationality, Eastern mystical tradition, and Western ethics of reason may converge into a new metaphysics of the unity of humanity, nature, and intelligence.

The futurology of religion thus opens the way toward a *philosophy of the spiritual future*, in which faith retains its role as a meaning-giving foundation, and religious thinking becomes a form of self-awareness of human reason in the age of posthumanism.

**Keywords:** religion, futurology, civilization, spirituality, artificial intelligence, posthumanism, secularization, transcendence.

УДК - 21:316.42

**Светлана Мамед гызы Адыезалова**

доктор философии по философии, доцент,  
кафедра философии и социальных наук,

Азербайджанский государственный педагогический университет.

E-mail: [asveta53@mail.ru](mailto:asveta53@mail.ru)

<https://orcid.org/0000-0002-7573-6878>

## **ИСТОРИЯ И ФУТУРОЛОГИЯ РЕЛИГИИ**

(философско-цивилизационный аспект)

«Религия - это не прошлое человечества, а его непрерывное  
становление»

Николай Бердяев

## Резюме

*Целью статьи* является философско-футурологическое исследование религии как динамического и саморазвивающегося феномена человеческой цивилизации. Автор стремится показать, что религия не исчезает под воздействием модернизации и технологий, а трансформируется, обретая новые формы духовности, смысла и коммуникации в эпоху искусственного интеллекта, цифровизации и глобальных культурных сдвигов. Особое внимание уделяется сравнительно-цивилизационному анализу эволюции религиозного сознания на Востоке и Западе, а также поиску возможных сценариев его будущего.

*Степень разработки проблемы.* Проблема соотношения религии и будущего остаётся малоразработанной в отечественной философии. Если традиционно религия изучалась в историко-философском и социологическом аспектах (Тойнби, Бердяев, Юнг, Фромм), то её *футурологическое измерение* долгое время оставалось на периферии. В западной мысли данная тема активно обсуждается в трудах Р. Старка и У. Бэйнбриджа, Р. Унгера, Ю. Харари, Ч. Тейлора, Х. Кэмпбелл, Л. Флориди. В азербайджанской и постсоветской гуманитарной традиции (А. Абасов, Э. Мамедов, Э. Насиров) предпринимаются попытки интеграции религиозной проблематики в контекст цивилизационного и технологического развития, однако отсутствует системная футурологическая модель религии как феномена духовного самообновления.

*Методы и методология исследования:*

Исследование базируется на междисциплинарной методологии, включающей:

*философско-онтологический анализ* (Бердяев, Ясперс, Хайдеггер);  
*цивилизационно-исторический подход* (Тойнби, Хантингтон, аль-Фараби, Ибн Халдун);

*футурологический прогноз* (Турчин, Морен, Батин);  
*компаративистику и герменевтику религиозных текстов*;  
*элементы социологии религии и теории постсекулярности* (Бергер, Хабермас, Касанова).

В методологическом отношении работа строится на принципах нелинейного развития, синергетики, взаимосвязи рационального и сакрального, а также концепции «постсекулярного синтеза», где вера рассматривается как форма интеллектуальной и культурной адаптации человечества к новым условиям существования.

*Новизна исследования:*

1. Впервые в отечественной философской литературе

предложено системное определение «футурологии религии» как философского направления, исследующего возможные эволюции сакрального в будущем мире.

2. Разработана *классификация семи сценариев будущего религии* (секулярно-технологический, неорелигиозный, цифровой, пострелигиозный, традиционалистский, техно-теологический, эко-религиозный), основанная на сравнении западных и восточных цивилизационных моделей.

3. Показано, что религия выступает не реликтом прошлого, а механизмом культурного самообновления, способным интегрировать достижения науки, технологий и гуманистических ценностей.

4. Введено понятие «*техно-сакрального*» - новой формы духовности, возникающей на стыке искусственного интеллекта, медиасреды и философии сознания.

5. Выдвинута идея «*религии человека и Земли*» как возможной метафизики XXI века, объединяющей ноосферное и антропологическое измерения веры.

**Выводы:** Религия, переживая кризис традиционных институтов, вступает в фазу трансформации: от догматической формы - к диалогической, от внешнего к внутреннему, от церковного к цифровому.

Процесс секуляризации не означает конца веры, а ведёт к *плюрализации сакрального* - возникновению множества новых духовных практик и идентичностей.

Будущее религии определяется не противопоставлением науке, а их *взаимной интеграцией*: религия всё чаще становится пространством этического контроля над технологиями.

В цивилизационном контексте можно ожидать *гибридизацию религиозных форм*, где исламская рациональность, восточная мистическая традиция и западная этика разума соединятся в новую метафизику единства человека, природы и интеллекта.

Футурология религии открывает путь к созданию *философии духовного будущего*, в которой вера сохраняет роль смыслообразующего начала, а религиозное мышление становится формой самоосознания человеческого разума в эпоху постгуманизма.

**Ключевые слова:** религия, футурология, цивилизация, духовность, искусственный интеллект, постгуманизм, секуляризация, трансцендентность.

## Введение

Религия - одно из древнейших и устойчивейших проявлений человеческой культуры. Она формировала представления о мире, смысле жизни, смерти, добре и зле задолго до появления науки, философии и государства. Однако XXI век ставит религию в новые, радикально изменившиеся условия: перед лицом глобализации, цифровизации, биотехнологической революции и кризиса идентичности она вынуждена искать новые формы присутствия в жизни человека.

Футурология религии - сравнительно новая область философского анализа, стремящаяся понять не только прошлое и настоящее религии, но и её возможные будущие формы. Уже в XX веке П. Бергер и Р. Старк [Berger, 1967; Stark, 1985] показали, что процесс секуляризации не означает исчезновения религиозности - напротив, она лишь меняет свои выражения. Роберто Унгер [Unger, 2014] выдвинул идею «религии будущего», освобождённой от сверхъестественных догм и обращённой к экзистенциальной творческой свободе человека.

Сегодня религия становится не только объектом историко-философского исследования, но и предметом прогностического моделирования. Вопрос о её будущем - это вопрос о судьбе человеческой духовности в целом, о возможности сохранения смысла и морали в мире, где алгоритмы, данные и машины всё чаще замещают традиционные формы веры.

Настоящая статья имеет цель:

1. проанализировать историческую динамику религии как феномена цивилизации;
2. охарактеризовать её современное состояние;
3. предложить философско-футурологические сценарии её дальнейшего развития.

1. История развития религии в цивилизационной перспективе

*«Религия - это зеркало, в котором человек впервые увидел себя»*

Людвиг Фейербах

### 1. Характеристики религии

#### 1.1. Религия как исторический феномен человечества

Согласно антропологическим исследованиям, религия возникла как форма символического упорядочивания мира, способ объяснить непостижимое и установить связь человека с космосом. Э. Тайлор и Дж. Фрэзер [Tylor, 1871; Frazer, 1890] рассматривали религию как эволюцию от анимизма и магии к монотеизму. Однако философская

традиция видит в религии не только архаическую, но и смыслопорождающую структуру человеческого бытия.

В восточных культурах религия не отделялась от философии и науки. Конфуций рассматривал *дао* как путь нравственного совершенства, а буддизм связывал религиозный опыт с познанием сознания. В исламской мысли аль-Фараби и Ибн Сина понимали религию как форму рационально-символического мышления, согласующую разум и веру (аль-Фараби, «О взглядах жителей добродетельного города», X в.). В западной традиции Августин и Фома Аквинский сформировали теологическую модель, соединившую веру с логосом.

### *1.2. Религия и цивилизация: от сакрального центра к множественным мирам*

История цивилизаций – это, в определенном смысле, - история религиозных миров. По мысли Арнольда Тойнби, цивилизация рождается вокруг религиозного ядра и погибает, когда теряет духовный импульс [Тойнби, 1995]. В античности сакральное и космическое были тождественны; в Средневековье религия стала основой социальной структуры. Эпоха Возрождения принесла антропоцентризм, а Просвещение - скепсис и секуляризацию.

Секуляризация XIX–XX вв. сопровождалась, по выражению Ницше, «смертью Бога», но этот кризис не уничтожил религиозность, а превратил её в экзистенциальный поиск смысла. Юнг [Jung, 1938] писал, что «психика человека религиозна по своей структуре», а Бердяев (1931) утверждал: религия - это не форма знания, а форма бытия.

### *1.3. Восточные и мусульманские концепции духовного будущего*

Особое место в избранной тематике занимает восточно-исламская традиция. Ибн Халдун (1377/2004) в «Мукаддиме» рассматривал религию как основу социальной солидарности (*асабийя*), без которой цивилизация обречена на упадок. Суфийская философия, представленная Джалалом Руми и Мухаммадом ибн Араби, рассматривала религиозность как путь к внутренней трансформации - «познанию Бога через сердце».

Для исламской мысли религия будущего - не отказ от традиции, а углубление её смысла через разум и науку. Современные мыслители, такие как Сейид Хосейн Наср [Nasr, 1996] и Эдгар Морен [Morin, 2015], подчеркивают необходимость возвращения к сакральной космологии как основе экологического и нравственного равновесия.

### *1.4. Христианство, модерн и кризис сакрального*

Христианская традиция создала универсальную модель времени и

истории, в которой прошлое, настоящее и будущее подчинены Божественному промыслу. Однако эпоха модерна, начиная с Галилея и Канта, отделила религию от науки. В XX веке возникла «теология смерти Бога» [Altizer, 1966], но уже к концу века религиозность вновь проявилась в новых формах - от харизматических движений до цифровых общин.

Таким образом, история религии - это не линейное развитие, а *спиральное движение*, где периоды упадка сопровождаются возрождениями. Каждый цивилизационный цикл создаёт собственную модель священного: от космического (античность) - к личностному (христианство), от рационального (ислам, философия Востока) - к постмодернистскому (современность).

## 2. Современное состояние религии: трансформация сакрального в эпоху глобализации и цифровизации

*«Человек не перестал быть религиозным;  
он лишь изменил своих богов»*

Мирча Элиаде

### 2.1. Глобальные тенденции и трансформация религиозности

Современная эпоха, характеризующаяся ускорением технологического и информационного прогресса, ставит религию в принципиально новые условия. Согласно данным Pew Research Center (2015), религия остаётся одним из самых значимых факторов человеческой идентичности: к середине XXI века ожидается рост числа мусульман до 2,8 млрд. и сохранение христианства как крупнейшей конфессии. Однако наряду с этим быстро растёт категория «непринадлежащих к религии» - феномен постсекулярного сознания.

Социологи Питер Бергер [Berger, 1999] и Хосе Касанова [Casanova, 2006] отмечают, что секуляризация не уничтожила веру, а «размножила формы религиозного присутствия». Современный человек может быть одновременно рациональным, скептическим и глубоко духовным. Это состояние Бергер назвал *pluralization of faith* — множество вер и мировоззрений, сосуществующих в одной культуре.

Постмодернистская эпоха привела к фрагментации сакрального. По наблюдению З. Баумана [Bauman, 2000], «жидкая современность» растворяет стабильные институты, включая религиозные. Религия всё чаще принимает гибридные формы: от интернет-церквей и виртуальных монастырей до индивидуализированной духовности в виде медитации, mindfulness (осознанность, внимательное присутствие или

осознанное внимание. В философском и психологическом контексте термин означает *состояние полной включённости в настоящий момент*, когда человек сосредоточен на происходящем «здесь и сейчас» без оценок и автоматических реакций. В религиозно-философском смысле (особенно в буддийской традиции) *mindfulness* - это *практика внутреннего наблюдения и духовной концентрации*, направленная на развитие самопознания и внутреннего равновесия) и биоэнергетических практик.

## 2.2. Цифровая религия и медиатизация веры

«Если Бог есть везде, то почему бы не быть Ему и в сети?»

Хайди Кэмпбелл, *Digital Religion*

В XXI веке происходит феномен, который исследовательница Хайди Кэмпбелл [Campbell, 2013] назвала *digital religion* - цифровая религиозность. Интернет не просто стал каналом коммуникации для верующих; он породил новую среду формирования религиозного опыта. Онлайн-молитвы, стриминговые службы, VR-паломничества и даже искусственные священники-чат-боты становятся частью реальной духовной практики.

Технологизация сакрального пространства ведёт к *дематериализации обрядов* и *десакрализации медиаторов* - традиционные иерархии священников и учителей теряют монополию на духовное знание. Каждый пользователь превращается в «производителя смысла». Но одновременно возникает опасность профанации: обряд становится контентом, а вера - трендом. По выражению Л. Флориди [Floridi, 2019], современная «инфосфера» создаёт не столько сакральное пространство, сколько «этический интерфейс», где святость подменяется визуальной эстетикой.

## 2.3. Религия и наука: от конфликта к симбиозу

Долгое время отношения науки и религии рассматривались через призму конфликта. Однако в условиях современной синергетической парадигмы [Пригожин, 1986] и комплексного мышления [Морен, 2015] возникает новая модель - взаимное дополнение. Идеи *fine-tuning* (точной настройки Вселенной), квантовой неопределённости и теории сознания возвращают в науку элементы философского и религиозного измерения.

Эта тенденция проявляется и в религиозной мысли. Папа Бенедикт

XVI говорил о «разуме веры» как пути диалога между теологией и естествознанием. В исламской философии XX–XXI вв. представители школы мутазилитов, Сейид Хосейн Наср [Nasr, 1996] и Абдулкерим Суруш [Soroush, 2000] утверждают, что наука и вера - это два способа познания единой истины. В этом контексте можно говорить о *ре-интеграции сакрального и рационального*.

#### 2.4. Постсекулярное общество и «новая духовность»

Юрген Хабермас [Habermas, 2008] вводит понятие *постсекулярного общества* - мира, в котором религия возвращается в публичное пространство после эпохи рационалистического изгнания. Постсекулярность - это не возрождение догмы, а новая форма диалога: вера становится культурным языком этики и коллективной памяти.

Одновременно растёт феномен *spiritual but not religious* - «духовные без религии». Это поколение людей, для которых медитация, йога, созерцание природы и даже искусство замещают традиционные институты веры. По данным World Values Survey (2023), до 30% опрошенных в Европе и США определяют себя как «духовные, но нерелигиозные».

Такая трансформация означает *индивидуализацию сакрального опыта*, что можно назвать *переходом от церкви к сознанию*. Если в прошлом религия определялась догматикой, то теперь - личной экзистенцией и выбором. Человек создаёт собственную микрорелигию, где священное живёт внутри, а не вовне.

#### 2.5. Религия в Азербайджане и постсоветском пространстве

*«Восток не перестал быть религиозным, он просто стал современным»*

Эпиграф-парафраз, отражающий определенный подход:

- идею *модернизации без утраты духовного ядра*,
- концепцию *светской духовности Востока*,
- и характерный тезис о том, что Азербайджан и мусульманский Восток не утратили религиозность, а переосмыслили её в духе современности.

Азербайджан представляет особый тип религиозности - *мягкую модернизацию ислама* в контексте светского государства. После распада СССР религиозная жизнь в стране возродилась, но не в форме радикализации, а в виде постепенного институционального укрепления и культурного самоопределения.

Исследователи Э. Мамедов [Məmmədov, 2021] и А. Əlizadə [Əlizadə, 2020] отмечают, что азербайджанская модель сочетает в себе толерантность, государственный контроль и народную традицию - суфийское, поэтическое и гуманистическое наследие ислама. Такая модель может рассматриваться как *вариант постсекулярного синтеза*, где вера интегрируется в общественную жизнь без конфессиональной монополии.

На постсоветском пространстве наблюдаются разные траектории: Россия - сакрализация государства; Центральная Азия - этноконфессиональная идентичность; Грузия и Армения - церковно-национальные модели. Азербайджан же демонстрирует уникальный *третий путь* - «светская духовность», при которой религия становится частью культурного наследия, а не политического проекта.

#### 2.6. Кризисы и вызовы современного религиозного мира

Современная религия сталкивается с множеством вызовов:

- *политизация веры*, превращение религии в инструмент идеологии;
- *радикализация и фундаментализм*, часто порождаемые глобальной несправедливостью;
- *коммерциализация сакрального* - рынок религиозных услуг, индустрия чудес;
- *утрата символической глубины*, когда священные тексты редуцируются до лозунгов;
- *технологическая секуляризация*, создающая иллюзию автономного человека-алгоритма.

В то же время эти кризисы могут стать *предпосылками духовного обновления*. Каждый культурный перелом - это вызов для религии, но и возможность её самоочищения. Как писал Бердяев, «кризис веры - это не конец, а новое рождение духа» [Бердяев, 1931].

#### 2.7. Выводы по главе 2

Современная религия находится в состоянии *многослойной трансформации*. Она больше не является универсальной формой мировоззрения, но и не исчезает из поля человеческого бытия. Религия XXI века - это *динамическое пространство между верой и разумом*, где сакральное ищет новые пути выражения через технологии, искусство, культуру, язык и индивидуальное сознание.

Эта ситуация подготавливает переход к следующему этапу - *футурологии религии*, в котором следует выявить не просто технологии сохранения религиозности, а её возможные эволюции в будущем

мире.

#### **4. Футурология религии: сценарии, технологии и метафизика будущего**

*«Каждая эпоха создаёт своего Бога  
по образу и подобию собственных страхов и надежд»*

Роберто Мангбейра Унгер

##### **3.1. Религия как прогностический феномен**

Футурология религии - это направление философии будущего, исследующее не исчезновение, а *трансформацию сакрального*. Религия всегда содержала в себе элементы прогностики: апокалипсис, эсхатология, обещание спасения - все они проектируют будущее. Сегодня это будущее перестаёт быть исключительно трансцендентным: оно становится технологическим, сетевым, постгуманистическим.

Религиозное сознание XXI века расширяет горизонты - от Бога-Творца к *Богу-Информации*. Л. Флориди [Floridi, 2019] называет современную эпоху «онтологией инфосферы», где данные приобретают статус священного, а алгоритмы становятся посредниками между человеком и истиной.

##### **3.2. Семь сценариев будущей религиозности**

Ниже систематизированы ключевые футурологические сценарии, обозначенные в современной философской и социологической литературе [Stark & Bainbridge, 1985; Unger, 2014; Harari, 2015; Campbell, 2013; Taylor, 2007; Nasr, 1996; Morin, 2015].

###### **1. Секулярно-технологический сценарий.**

Религия утрачивает институциональную власть, превращаясь в культурно-этический код. Человек создаёт новые формы смысла через науку, искусство и цифровые коммуникации.

*Философская основа:* позитивизм и техно-гуманизм [Comte, Harari].

###### **2. Неорелигиозное возрождение.**

Появляются новые синкретические и эзотерические движения: New Age, техношаманизм, экологический пантеизм.

*Фактор:* кризис идентичности и утрата метафизических опор.

###### **3. Цифровая религия.**

Религиозный опыт переносится в онлайн-среду: виртуальные храмы, VR-обряды, ИИ-аватары священников.

*Фактор:* медиатизация и виртуализация сакрального [Campbell, 2013].

###### **4. Пострелигиозная духовность.**

Люди всё чаще называют себя «духовными, но не религиозными».

Духовность становится формой самопознания и экзистенциальной терапии.

*Фактор:* индивидуализация опыта, экзистенциальный гуманизм [Taylor, 2007].

#### 5. *Возрождение традиций.*

На фоне цивилизационных кризисов религия возвращается как форма коллективной идентичности и культурного сопротивления.

*Фактор:* глобальные конфликты, миграция, демографические изменения.

#### 6. *Техно-теологический синтез.*

Появление новых религий, основанных на идее «ИИ как проводника к Божественному Разуму». Курцвейл [Kurzweil, 1999] и Харари [Harari, 2015] говорят о «цифровом бессмертии» и «техно-гуманистической вере».

*Фактор:* искусственный интеллект, киборгизация, трансгуманизм.

#### 7. *Эко-религиозный сценарий.*

Возрождение сакрального через экологическую этику: Земля, природа, жизнь становятся объектом культа.

*Фактор:* климатический кризис, ноосферное мышление (Вернадский, Morin).

Все эти сценарии не взаимоисключающие - они могут сосуществовать и переплетаться. Будущее религии будет полицентричным, множественным, культурно-технологически гибридным.

#### 3.3. *Технологии и духовность: рождение «техно-сакрального»*

Современная философия технологии [Ellul, 1964; Stiegler, 2010] утверждает, что техника становится новой мифологией. Искусственный интеллект не просто инструмент, но и *метафизический посредник*: он моделирует сознание, создает иллюзию творения и всемогущества. В результате формируется особая форма духовности - *техно-сакральное*.

Виртуальные миры, метавселенные, нейросети - всё это создает новые ритуальные пространства. Можно говорить о появлении «*сети как храма*» [Campbell, 2013], где вера превращается в взаимодействие с цифровым Абсолютом. При этом возникает опасность - утрата «вкуса тайны». Всё объяснимо, симулируемо и повторяемо.

Религия будущего, чтобы сохранить свою сущность, должна пройти через *кризис демистификации* и заново обрести глубину. Именно поэтому многие философы [Unger, 2014; Morin, 2015] считают, что грядущее религиозное возрождение будет связано с новой

метафизикой – синтезирующей специфику человека, природы и интеллекта.

### 3.4. *Метафизика XXI века: религия человека и Земли*

*«Бог не исчез - Он преобразился в человечество»*

Пьер Тейяр де Шарден

В XXI веке религия всё больше обращается к антропологическому и космическому измерению. Тейяр де Шарден ещё в середине XX в. говорил о точке Омега - финальной стадии эволюции сознания, где человек соединяется с божественным разумом космоса. Сегодня это пророчество получает технологическое воплощение - в идее сингулярности и объединённого разума.

Параллельно усиливается *эко-религиозный дискурс*. Гея-гипотеза Дж. Лавлока, этика ноосферы В. Вернадского и экологическая философия Морена формируют новую «религию Земли». Это не пантеизм в старом смысле, а осознание взаимозависимости всего живого.

Так возникает *метафизика целостности*, где человек перестаёт быть господином природы и становится её частью. Футурология религии тем самым смыкается с футурологией экологии и культуры - создавая перспективу планетарного этического сознания.

### 3.5. *Глобальный и региональный контекст будущего религии*

В глобальном масштабе религиозное будущее неоднородно. В Европе и Восточной Азии наблюдается дальнейшая секуляризация; в Африке и Южной Азии - стремительный рост традиционных конфессий; в мусульманском мире - модернизация без утраты сакрального ядра.

В исламской философии [Nasr, 1996; Soroush, 2000] всё чаще звучит идея *рационального обновления веры*, основанная на гуманизме и науке. В Азербайджане и на Кавказе это может выразиться в модели «светского ислама» - религии культуры, а не власти.

Таким образом, религия будущего будет не единой, а *множественной и диалогичной*, что открывает новые возможности для межкультурного взаимопонимания.

### **Заключение**

*«Конец религии невозможен, пока человек ищет смысл»*

Карл Ясперс

Футурология религии - это не попытка предсказать «конец веры», а стремление понять, в какие формы превратится религиозность в будущем мире.

Анализ исторической динамики показал, что религия всегда

адаптировалась к изменениям цивилизации:

- в Древности - сакрализуя природу;
- в Средние века - создавая космос морального закона;
- в Новое время - трансформируясь в этику прогресса;
- в Цифровую эпоху - становясь поиском внутреннего смысла в мире данных.

Современное состояние религии характеризуется плюрализмом, медиатизацией и индивидуализацией. С одной стороны - кризис институтов, с другой - возвращение духовного запроса.

Будущее религии открывает спектр возможностей: от пострелигиозной духовности до техно-теологии. Эти сценарии объединяет одно - *стремление человека сохранить контакт с трансцендентным*, пусть даже в новых формах.

Философски это означает, что религия остаётся способом онтологического самоосознания человечества. Она - не догма, а язык бытия. Даже если традиционные институты исчезнут, сакральное сохранится как глубинное измерение сознания.

Таким образом, *футурология религии - это футурология человека*, его смысла, свободы и пределов.

Главная задача философии - не противопоставлять религию науке, а искать пути их синтеза. В будущем религия может стать не «врагом разума», а его духовной интуицией, его совестью.

### **Общие итоги статьи и рекомендации**

Подводя общие итоги статьи, можно сделать следующие выводы:

1. *Историческая перспектива* показывает, что религия была, есть и, вероятно, будет - но её формы, роли и функции в обществе неоднократно менялись и будут меняться. Невозможно рассматривать религию как статичное явление.
2. *Современное состояние* религии характеризуется приспособлением к новым условиям: цифровизация, глобализация, миграция, возрастная смена, секулярные тренды, рост «духовности вне традиционных религий». Эта фаза - переходная, с высоким уровнем неопределённости.
3. *Будущее религии* не обязательно означает её исчезновение. Скорее, речь о трансформации - в институциональном, функциональном, смысловом плане. Возможны разные сценарии: от усиления религиозности до её интеграции в новые формы (технологические, виртуальные, гибридные). Футурология религии как академическая задача приглашает к созданию сценариев, анализу драйверов, факторов

и последствий.

#### 4. *Исследовательский вызов:*

Необходимо развивать эмпирические исследования, отслеживающие, как именно религиозные общины, практики и верования адаптируются в эпоху ИИ, виртуальности, глобального потока информации.

Следует учитывать региональные контексты: Азербайджан, постсоветское

пространство, мусульманский мир, Европа - все они будут переживать

трансформации по-своему.

Этический и философский аспект: как сохраняется смысл, общность, моральный

ориентир в меняющемся религиозно-духовном ландшафте.

5. *Практические импликации:* для образовательной, культурной, межрелигиозной и государственной политики важно учитывать, что религиозные и духовные формы неизбежно меняются - стратегии, например, межконфессионального диалога или гуманитарного образования должны быть оперативно адаптированы.

6. *Футурологическая мысль:* религия будущего может быть менее институциональной, но более персонализированной, более связанной с технологией, с глобальным контекстом - но это не обязательно худший вариант. Это просто другой формат. Вопрос не только «останется ли религия?», а «какой религией она станет?».

7. *Заключительная мысль:* Религия будущего – это не «конец религии», а начало новой фазы. Для исследователя и практического деятеля это приглашение к внимательности: к наблюдению, анализу, критическому осмыслению.

#### 1. Таблица сценариев будущего религии

| № | Сценарий                  | Краткое описание                                                                                                        | Основные факторы                                        | Возможные последствия                                                 |
|---|---------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------|
| 1 | Секулярно-технологический | Углубление секуляризации, религия отходит на периферию; духовность переходит в сферу гуманизма, психологии и искусства. | Рост ИИ, научный рационализм, урбанизация, образование. | Ослабление институтов, индивидуализация веры, моральная фрагментация. |

|   |                                                           |                                                                                                       |                                                                         |                                                                                 |
|---|-----------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------|
| 2 | <b>Неоре-<br/>лигиоз-<br/>ное воз-<br/>рожде-<br/>ние</b> | Появление новых синкретических религий и духовных движений (New Age, техно-шаманизм, эко-духовность). | Экологический кризис, социальное неравенство, экзистенциальный страх.   | Формирование гибридных верований, усиление религиозного маркетинга.             |
| 3 | <b>Цифро-<br/>вая ре-<br/>лигиоз-<br/>ность</b>           | Религиозные практики переносятся в онлайн: аватары священников, VR-храмы, «ИИ-божества».              | Цифровизация, метавселенные, виртуальные сообщества.                    | Демократизация религии, но и угроза фальсификации веры и манипуляции сознанием. |
| 4 | <b>Постре-<br/>лигиоз-<br/>ная ду-<br/>ховность</b>       | Уход от традиционных религий при росте «внутренней» духовности без институциональных рамок.           | Индивидуализм, психология, восточные практики, mindfulness.             | Новые формы солидарности, но и размывание морального ядра культуры.             |
| 5 | <b>Возрож-<br/>дение<br/>тради-<br/>ций</b>               | Возрождение традиционных конфессий на фоне кризисов идентичности и утраты смысла.                     | Политическая нестабильность, глобальные миграции, культурные конфликты. | Укрепление коллективных идентичностей, но рост фундаментализма.                 |
| 6 | <b>Техно-<br/>теологи-<br/>ческий<br/>синтез</b>          | Слияние религии с наукой и технологиями — «квантовая теология», «ИИ-богословие».                      | ИИ, биотехнологии, философия сознания, постгуманизм.                    | Возникновение «гибридной духовности» и новой метафизики человека.               |
| 7 | <b>Эко-ре-<br/>лигиоз-<br/>ное буду-<br/>щее</b>          | Переход к религиям Земли и био-сферной этике (Гейя, пантеизм, экологическая сакрализация).            | Климатический кризис, коллапс экосистем.                                | Формирование планетарной этики и новой формы единства человека и природы.       |

### Литература:

1. Асмус В. Ф. *Философия религии*. — М.: Мысль, 1991.

2. Батин М. А., Турчин А. И. *Футурология XXI века*. — М.: Бинум, 2013.
3. Бердяев Н. А. *О назначении человека*. — Париж: YMCA-Press, 1931.
4. Гайденок П. П. *История и смысл философии религии*. — М.: Академический проект, 2008.
5. Гирц К. *Интерпретация культур*. — М.: РОССПЭН, 2004.
6. Емельянов Л. И. *Футурология и культура будущего*. — СПб., 2020.
7. Кураев А. *Религия в эпоху постмодерна*. — М.: Эксмо, 2016.
8. Медведев Ю. А. *Религия и современность*. — М.: ИФРАН, 2019.
9. Тойнби А. *Цивилизация перед судом истории*. — М.: Прогресс, 1995.
10. Фромм Э. *Психоанализ и религия*. — М.: АСТ, 2006.
11. Юнг К. Г. *О психологии и религии*. — М.: Канон, 1994.
12. Əliyev E. M. *Azərbaycanda din və dövlət münasibətləri*. — Bakı: Nurlar, 2019.
13. Əhmədov Q. *İslam və müasir cəmiyyət*. — Bakı: Şərq-Qərb, 2012.
14. Əlizadə A. *Qloballaşma dövründə dinin rolu*. — Bakı, 2020.
15. Məmmədov E. *Elm və din münasibətlərində dörd nəzəriyyə*. — DAJ Journal, 2021.
16. Nəsirov H. *İslam fəlsəfəsinin gələcəyi*. — Bakı: İlahiyyət, 2022.
17. Quliyev T. *Dini dünyagörüş və postmodernizm*. — Bakı, 2023.
18. Əliyev A. A. *Sivilizasiyalar və dinlər dialoqu*. — Bakı, 2021.
19. Stark R., Bainbridge W. S. *The Future of Religion*. — University of California Press, 1985.
20. Unger R. M. *The Religion of the Future*. — Harvard University Press, 2014.
21. Rivers T. J. *The Future of Religion and the Religion of the Future*. — University Press of America, 2011.
22. Berger P. L. *The Sacred Canopy*. — Anchor Books, 1967.
23. Taylor C. *A Secular Age*. — Harvard University Press, 2007.
24. Campbell H. *Digital Religion*. — Routledge, 2013.
25. Harari Y. N. *Homo Deus*. — London: Harvill Secker, 2015.
26. Floridi L. *The Logic of Information*. — Oxford University Press, 2019.
27. Morin E. *La Voie: Pour l'avenir de l'humanité*. — Paris: Fayard, 2015.

28. Nasr S. H. *Religion and the Order of Nature*. — Oxford University Press, 1996.
29. Kurzweil R. *The Age of Spiritual Machines*. — Penguin, 1999.
30. Pew Research Center. *The Future of World Religions: Population Projections 2010–2050*. — Washington.

## References:

1. Asmus, V. F. *Filosofiya religii*. Moscow: Mysl', 1991.
2. Batin, M. A., & Turchin, A. I. *Futurologiya XXI veka*. Moscow: Binom, 2013.
3. Berdyaev, N. A. *O naznachenii cheloveka*. Paris: YMCA-Press, 1931.
4. Gaidenko, P. P. *Istoriya i smysl filosofii religii*. Moscow: Akademicheskiiy proekt, 2008.
5. Geertz, C. *Interpretatsiya kul'tur*. Moscow: ROSSPEN, 2004.
6. Emel'yanov, L. I. *Futurologiya i kul'tura budushchego*. Saint Petersburg, 2020.
7. Kuraev, A. *Religiya v epokhu postmoderna*. Moscow: Eksmo, 2016.
8. Medvedev, Yu. A. *Religiya i sovremennost'*. Moscow: IFRAN, 2019.
9. Toynbee, A. J. *Tsivilizatsiya pered sudom istorii*. Moscow: Progress, 1995.
10. Fromm, E. *Psikhoanaliz i religiya*. Moscow: AST, 2006.
11. Jung, C. G. *O psikhologii i religii*. Moscow: Kanon, 1994.
12. Əliyev, E. M. *Azərbaycanda din və dövlət münasibətləri*. Bakı: Nurlar, 2019.
13. Əhmədov, Q. *İslam və müasir cəmiyyət*. Bakı: Şərq-Qərb, 2012.
14. Əlizadə, A. *Qloballaşma dövründə dinin rolu*. Bakı, 2020.
15. Məmmədov, E. *Elm və din münasibətlərində dörd nəzəriyyə*. DAJ Journal, 2021.
16. Nəsirov, H. *İslam fəlsəfəsinin gələcəyi*. Bakı: İlahiyyat, 2022.
17. Quliyev, T. *Dini dünyagörüş və postmodernizm*. Bakı, 2023.
18. Əliyev, A. A. *Sivilizasiyalar və dinlər dialogu*. Bakı, 2021.
19. Stark, R., & Bainbridge, W. S. *The Future of Religion*. University of California Press, 1985.
20. Unger, R. M. *The Religion of the Future*. Harvard University Press, 2014.

21. Rivers, T. J. *The Future of Religion and the Religion of the Future*. University Press of America, 2011.
22. Berger, P. L. *The Sacred Canopy*. Anchor Books, 1967.
23. Taylor, C. *A Secular Age*. Harvard University Press, 2007.
24. Campbell, H. *Digital Religion*. Routledge, 2013.
25. Harari, Y. N. *Homo Deus*. London: Harvill Secker, 2015.
26. Floridi, L. *The Logic of Information*. Oxford University Press, 2019.
27. Morin, E. *La Voie: Pour l'avenir de l'humanité*. Paris: Fayard, 2015.
28. Nasr, S. H. *Religion and the Order of Nature*. Oxford University Press, 1996.
29. Kurzweil, R. *The Age of Spiritual Machines*. Penguin, 1999.
30. Pew Research Center. *The Future of World Religions: Population Projections 2010–2050*. Washington.

**UOT - 316.35 (73)**

**Rafiq İbrahim oğlu Muslumov**

Fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru

Brooklyn, NY, 11235, ABŞ

E-mail: boris-zherebchuk@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0003-2041-0691>

## **ABŞ-DA ÇOXLUQ VƏ YARADICI AZLIQ QARŞIDURMASI MƏSƏLƏSİNƏ DAİR**

### **Xülasə**

*Tədqiqatın məqsədi və vəzifələri.* Məqalədə Amerika cəmiyyətinin müasir dinamikası inert (passiv) çoxluq və yaradıcı azlığın qarşılıqlı təsiri prizmasından təhlil olunur. Göstərilir ki, bu problemin kökləri əmək bölgüsünün erkən sosial formalarına gedib çıxır və tarix boyu insan cəmiyyətlərinin inkişafını müşayiət edir. Yeniliklə sabitlik arasındakı gərginlik ABŞ-ın uyğunlaşma qabiliyyətini və özünü yenidən qurma potensialını müəyyən edən dinamik struktur kimi nəzərdən keçirilir. Xüsusi diqqət yaradıcı azlıqların sosial proseslərin

işıqlandırılması kontekstində siyasi korrektilik tələblərini nəzərə alaraq yeni normalar, praktika və mədəni kodlar formalaşdırdığı şəhər və rəqəmsal ekosistemlərə yönəldilir. Sonda bu dinamikanın gələcək tədqiqi üçün perspektiv istiqamətlər müəyyən edilir.

*Problemin işlənmə səviyyəsi.* Azlıqlar və innovasiyalar məsələləri F. Ceymson, M. Fişer, R. Florida, M. Kastels, D. Rodrik, M. Mazzukato, C. Henrix və digər tədqiqatçıların əsərlərində geniş şəkildə təqdim olunub. Bununla belə, yaradıcı azlıqların mədəni və texnoloji dinamikanın müstəqil mənbəyi kimi, çoxluğun inertliyi ilə birlikdə və onların tarixi genezisi kontekstində kompleks şəkildə araşdırılması nisbətən az rast gəlinir. Məqalədə bu istiqamətləri vahid analitik çərçivədə birləşdirmək cəhdi edilir.

*Metodologiya.* Tədqiqat məntiqi-tarixi metoda əsaslanır və müasir mənbələrin, həmçinin 2025-ci il üzrə Pew Research Center statistik məlumatlarının təhlilini əhatə edir. Metodoloji çərçivə sosial dəyişiklik nəzəriyyələrinə (E. Rocers, Ç. Tilli, N. Smelser), şəbəkə analizi və rəqəmsal ekosistemlər konsepsiyalarına (M. Kastels, Z. Tüfekçi, D. Uotts), mədəni təkamül və norma dinamikası yanaşmalarına (C. Henrix, M. Gelfand, E. Svidler), həmçinin innovasiyaların siyasi-iqtisadi modellərinə (M. Mazzukato, D. Rodrik) və N. Taleb ilə Y. Lotmanın futurologiya ideyalarına istinad edir.

*Elmi yenilik.* Tədqiqatın elmi yeniliyi müxtəlif nəzəri yanaşmaları birləşdirən və yaradıcı azlıqların enerjisi ilə çoxluğun sabitləşdirici funksiyasının birlikdə Amerika cəmiyyətinin dinamikasını necə formalaşdırdığını izah edən konseptual sxemin təklif edilməsindədir. Göstərilir ki, yaradıcı azlıqlar yalnız innovasiyalar yaratmır, həm də sosial qarşılıqlı təsir formalarını transformasiya edərək onların tədricən institusional xarakter almasına səbəb olur. Bundan əlavə, siyasi korrektiliyin sərhədləri, onun obyektivliklə əlaqəsi, eləcə də qloballaşma və rəqəmsal şəffaflığın qruplar arasında gərginliyi artıran amillər kimi rol təhlil edilir.

**Nəticələr.** Yaradıcı azlıqlar yeniliyin generatoru kimi çıxış edir, çoxluq isə sosial strukturların sabitliyini və təkrar istehsalını təmin edir. Onların qarşılıqlı təsiri məhsuldar, lakin müəyyən qədər konfliktli mühit yaradır və bu mühitdə Amerika cəmiyyəti yüksək uyğunlaşma qabiliyyəti nümayiş etdirir. Şəhər və şəbəkə ekosistemləri azlıqların

təsirini gücləndirərək onları mədəni və texnoloji dəyişikliklərin əsas aktorlarına çevirir. Yenilik və inertlik arasındakı gərginlik inkişafın mənbəyinə çevrilir, ABŞ modeli isə digər cəmiyyətlər üçün universal nümunə deyil, yalnız müasir struktur çağırışlara verilən mümkün uğurlu cavablardan biridir.

**Açar sözlər:** yaradıcı azlıqlar; çoxluq; innovasiyalar; sosial dinamika; mədəni təkamül; siyasi korrektlik; şəbəkə strukturları; Amerika cəmiyyəti; institusional uyğunlaşma; şəhər ekosistemləri.

**UDC - 316.35 (73)**

**Rafik Muslumov**

Doctor of Philosophy in Philosophy

Brooklyn, NY, 11235 USA

E-mail: boris-zherebchuk@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0003-2041-0691>

## **ON THE QUESTION OF THE OPPOSITION BETWEEN THE MAJORITY AND THE CREATIVE MINORITY IN THE USA**

### **Abstract**

*Purpose and objectives of the study.* The article analyses the contemporary dynamics of American society through the prism of interaction between the inert majority and the creative minority. It shows that the roots of this issue lie in early forms of social division of labor and have accompanied the development of human societies throughout history. The tension between novelty and stability is seen as a stable structure that determines the adaptability and capacity for self-reconstruction of the United States. Particular attention is paid to urban and digital ecosystems, in which creative minorities form new norms, practices, and cultural codes, taking into account the requirements of political correctness in the context of covering social processes. In conclusion, promising areas for further study of these dynamics are identified.

*Degree of development of the problem.* Issues of minorities and innovation are widely represented in the works of F. Jameson, M. Fisher, R. Florida, M. Castells, D. Rodrik, M. Matsukato, J. Heinrich and other researchers. However, a comprehensive examination of creative minorities as an autonomous source of cultural and technological dynamics in

conjunction with the inertia of the majority and in the historical context of their genesis is much less common. This article attempts to combine these approaches into a single analytical framework.

*Methodology.* The study is based on a logical-historical method and includes an analysis of contemporary sources and statistical data from the Pew Research Centre for 2025. The methodological framework draws on theories of social change (E. Rogers, C. Tilly, N. Smelser), network analysis and concepts of digital ecosystems (M. Castells, Z. Tufekci, D. Watts), approaches to cultural evolution and the dynamics of norms (J. Heinrich, M. Gelfand, E. Svidler), as well as political-economic models of innovation (M. Matsukato, D. Rodrik) and the futurological ideas of N. Taleb and Yu. Lotman.

*Scientific novelty* lies in the proposal of a conceptual framework that integrates various theoretical approaches and allows one to describe how the energy of creative minorities and the stabilizing function of the majority, in the context of creative change, jointly shape the dynamics of American society. The mechanism by which creative minorities not only produce innovations but also transform forms of social interaction, which gradually become institutionalized, is demonstrated. Additionally, the limits of political correctness, its relationship to objectivity, and the influence of globalization and digital transparency as factors exacerbating tensions between groups are analyzed.

*Conclusions.* Creative minorities act as generators of novelty, while the majority ensures stability and reproduction of social structures. Their interaction forms a productive, albeit conflictual, field in which American society demonstrates a high capacity for adaptation. Urban and network ecosystems amplify the influence of minorities, turning them into key actors of cultural and technological change. The tension between novelty and inertia becomes a source of development, and the American model is not an example for other societies, but only one of the possible successful ways to address the structural challenges of the modern world.

*Keywords:* Creative minorities; majority; innovation; social dynamics; cultural evolution; political correctness; network structures; American society; institutional adaptability; urban ecosystems.

**Рафик Ибрагим оглу Муслумов**

Доктор философии по философии

Brooklyn, NY, 11235 USA

E-mail: boris-zherebchuk@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0003-2041-0691>

## **К ВОПРОСУ ОБ ОППОЗИЦИИ БОЛЬШИНСТВА И ТВОРЧЕСКОГО МЕНЬШИНСТВА В США**

### **Резюме**

*Цель и задачи исследования.* В статье анализируется современная динамика американского общества через призму взаимодействия инертного большинства и творческого меньшинства. Показано, что корни данной проблематики уходят в ранние формы социального разделения труда и сопровождают развитие человеческих обществ на протяжении всей истории. Напряжение между новизной и стабильностью рассматривается как динамическая структура, определяющая адаптивность и способность США к самоперестройке. Особое внимание уделено городским и цифровым экосистемам, в которых творческие меньшинства формируют новые нормы, практики и культурные коды с учётом требований политкорректности в контексте освещения социальных процессов. В заключение обозначены перспективные направления дальнейшего изучения данной динамики.

*Степень разработанности проблемы.* Вопросы меньшинств и инноваций широко представлены в работах Ф. Джеймсона, М. Фишера, Р. Флориды, М. Кастельса, Д. Родрика, М. Маццукато, Дж. Хенриха и других исследователей. Однако комплексное рассмотрение творческих меньшинств как автономного источника культурной и технологической динамики в связке с инерцией большинства и в историческом контексте их генезиса встречается значительно реже. В статье предпринимается попытка объединить эти направления в единую аналитическую рамку.

*Методология.* Исследование основано на логико-историческом методе и включает анализ современных источников и статистических данных Pew Research Center за 2025 год. Методологическая рамка опирается на теории социальных изменений (Э. Роджерс, Ч. Тилли, Н. Смелсер), сетевой анализ и концепции цифровых экосистем (М. Кастельс, З. Тьюфенки, Д. Уоттс), подходы к культурной эволюции

и динамики норм (Дж. Хенрих, М. Гелфанд, Э. Свидлер), а также политэкономические модели инноваций (М. Маццукато, Д. Родрик) и футурологические идеи Н. Талеба и Ю. Лотмана.

*Научная новизна* заключается в предложении концептуальной схемы, объединяющей различные теоретические подходы и позволяющей описать, как энергия творческих меньшинств и стабилизирующая функция большинства в контексте творческих изменений совместно формируют динамику американского общества. Демонстрируется механизм, посредством которого творческие меньшинства не только производят инновации, но и трансформируют формы социального взаимодействия, постепенно институционализируются. Дополнительно анализируются пределы политкорректности, её связь с объективностью, а также влияние глобализации и цифровой прозрачности как факторов, усиливающих напряжение между группами.

**Выводы.** Творческие меньшинства выступают генераторами новизны, тогда как большинство обеспечивает стабильность и воспроизводство социальных структур. Их взаимодействие формирует продуктивное, хотя и конфликтное поле, в котором американское общество демонстрирует высокую способность к адаптации. Городские и сетевые экосистемы усиливают влияние меньшинств, превращая их в ключевых акторов культурных и технологических изменений. Напряжение между новизной и инерцией становится источником развития, а американская модель не является примером для других обществ, но лишь одним из возможных успешных способов решения структурных вызовов современности.

*Ключевые слова:* Творческие меньшинства; большинство; инновации; социальная динамика; культурная эволюция; политкорректность; сетевые структуры; американское общество; институциональная адаптивность; городские экосистемы.

### **Основной текст**

Современная динамика американского общества проявляется как напряжённое взаимодействие сил новизны и сил инерции. Однако эта структура не является продуктом исключительно новейшего времени, и уж тем более – истории самих Соединённых Штатов. Её основания уходят в прошлую траекторию формирования социальных различий, специализаций и устойчивых групп, которые постепенно превратились в механизм распределения функций, норм и инноваций. По мере формирования общества естественные различия людей –

половое и возрастное – послужило критериальной основой для выделения групп, выполнявших специфические роли. По мере дальнейшего разделения труда именно эти группы в статусе профессиональных заняли адекватное место в пазле социальной структуре общества. Среди них специально выделяю группы, которые являются источниками и выразителями новизны в обществе, науке и технике, тогда как большинство выполняло стабилизирующую функцию, обеспечивая воспроизводство норм и сопротивление резким изменениям.

Контекст Соединённых Штатов делает эту исторически сложившуюся структуру особенно значимой. Высокая социальная мобильность, развитые сетевые экосистемы, разнообразие культурных траекторий и институциональная гибкость создают условия, в которых творческие меньшинства способны формировать новые практики, нормы и культурные коды. Их энергия сталкивается с инерцией большинства, образуя продуктивное, хотя и конфликтное поле, в котором общество в целом демонстрирует способность не только к сопротивлению, адаптации, но и к ускоренному развитию.

Настоящая статья исследует взаимодействие творческих меньшинств и инерционного большинства как исторически укоренённый и одновременно современный механизм социального развития. Анализ сочетает историко-методологический подход с современными теоретическими моделями и эмпирическими данными, что позволяет проследить, каким образом исходная архаическая структура социальных различий перетрансформировалась в один из ключевых двигателей американской культурной и институциональной динамики.

Абстрагируясь от социальных и экономических факторов, в первом приближении можно констатировать, что в половозрастном отношении в обществе наблюдается относительное соответствие физических данных индивидов выполняемым ими функциями. Однако, когда речь заходит о социальной структуре, сразу замечаются противоречия и перекосы тем более острые, если коснуться экономической и политической сфер. Естественнее всего это объяснить тем, что социальные отношения, определяясь местом индивидуумов в экономике и политике, степенью их включённости в общественную жизнь, испытывают на себе одновременно влияние природных человеческих качеств – пола и возраста. Сразу отмечу, что возникает подобная диспропорция прежде всего в силу социальных причин и только в контексте исторического развития приобретает самодовлеющий характер. Иными словами, при переходе от архаики естественного разделения

функций его членов к более развитому социуму наблюдается дисбаланс, причины которого кроются не просто в поле, возрасте, национальной и/или расовой принадлежности, но в самом обществе.

Истоки взаимодействия меньшинств и большинства уходят в ранние формы социальной организации, а фиксация различий между ними оказалось не просто историческим фактом, но исходным пунктом и методологической основой исследования распределения ролей и функций. Первичные различия – половое, возрастное, затем профессиональное – формировали группы, выполнявшие специфические задачи внутри сообщества. Эти группы ещё не были «меньшинствами» в современном смысле, но именно они заложили фундамент будущей дифференциации: различие превращалось в специализацию и устойчивую функцию, затем – в профессионализацию, а последняя приобретала социальную значимость.

Для архаических обществ характерна внутренняя недифференцированность отношений помимо тех, что базируются на естественных, половозрастных различиях и выполняемого круга обязанностей – потому к ним неприменим критерий выделения меньшинств не по натуральным основаниям. Не считать же меньшинствами чужаков и иноплеменников, равно иных лиц, как правило, не составлявших отдельных, компактных и постоянных групп? Впрочем, и там наличествовали хотя бы потенциальные возможности для углубления различий, что обуславливалось основной причиной – сочетанием эвентуального, то есть допускающего относительно частные вариации и универсального изменения общества как глубинного проявления частного и общего аспектов развития. Разложение архаических обществ сопровождается закреплением за различными группами населения их специфического рода занятий, системно усложняя устройство социума. Тем самым фиксируется исходный пункт становления не только новой социальной структуры, но и происходит расслоение некогда единой общности. При этом даже естественные половозрастные различия фактически уходят на периферию, хотя и влияют на формирование социальной структуры, освобождая место для возникновения в обществе разного рода меньшинств, занимающих новые структурные позиции.

Сразу отмечу, что и самое меньшинство не только и не столько характеризуется количественной диспропорцией внутри целого, сколько противостоянием ему по более принципиальным критериям. Необходимость такого подхода объясняется тем простым обстоятель-

ством, что все группы населения могут быть отнесены одновременно и к большинству, и к меньшинству по тем или иным основаниям; отсюда требование соответствующей целевой конкретизации этих групп. Они же могут подвергаться и различного рода дискриминации – в политике, экономике, культуре и даже в спорте. Первостепенное же значение приобретают социальные и экономические, имущественные факторы, способствующие или препятствующие продвижению участников к более высоким позициям. Однако, помимо этого, объективного критерия имеет смысл выделить также субъективное восприятие положения группы её участниками, которую так и тянет назвать «меньшевистской», пусть к этому термину и пристёгнута отрицательная коннотация, достаточно вспомнить его предысторию от заклёпанных меньшевиков до забытого ныне термина «меньшевистствующего идеализма» применительно к академику Деборину. Приходится усилием воли отвлечься от нежелательных ассоциаций, возвращаясь к осознанию участником такой группы также и своего места внутри неё. Подобное ощущение личной инаковости, чужеродности вплоть до ущербности или исключительности (что, кстати, совершенно необязательно) сплачивает ряды меньшинств, привнося в них идеологию и организованность. Это осознание с активной и позитивной стороны несёт в себе прогрессивное начало, не вырождающееся под деструктивным влиянием.

Однако пассивное восприятие своего положения в качестве неизбежного и переживается куда острее, чем фиксируют социальные категории, и подчас приводит к сознанию (соответственно поэтике Фёдора Достоевского), «униженному и оскорблённому» обстоятельствами, к депрессивности и отказу от борьбы за свои права. Чем менее развиты демократические начала в обществе, тем сильнее разобщённость внутри него и, соответственно, напряжённость внутренних противоречий. По факту социальное обострение имеет зачастую необратимый характер за исключением вызванных временными чрезвычайными обстоятельствами, вроде войн (за экстремально значимым исключением гражданских), техногенных бедствий и природных катаклизмов. Именно последние способны объединить враждующие прежде силы, после чего неизбежно начинается следующий виток противоречий. Упомянутые тенденции наблюдаются на всём протяжении истории вплоть до настоящего времени со всеми остановками на вариации, характеризуясь сочетанием эвентуального и универсального изменения общества как глубинного проявления частного и

общего аспектов его развития.

Разделение общества на большинство и меньшинства в определённой степени условно, поскольку в некотором отношении любой индивид может оказаться в меньшинстве по какому-либо критерию – основополагающему (этнос, вера, язык) или частному (стиль жизни, профессиональная принадлежность). Итак, данная оппозиция не абсолютна, а ситуационна и относительна. То же самое можно сказать и о той или иной социальной группе общества. Здесь основополагающую роль играют системные характеристики участников оппозиции – степень их организованности, активности, наконец, прогрессивности программы действий. Меньшинства, как правило, обладают большей пассионарностью (в психологическом, а не «гумилёвском» смысле), будучи заряжены мощной социальной энергией, тогда как большинство склонно к консервативной инерции. Однако эта инерция проявляется лишь в рамках творческой динамики и не предполагает общей пассивности: в иных сферах общественной жизни большинство может демонстрировать высокую степень активности. Благодаря перечисленным качествам меньшинства могут качественно (и психологически – через свою инаковость) превзойти такое большинство. Но это превосходство создаёт напряжение между движением и стабильностью. Даже в эмпирическом отношении на каждом данном этапе желательным является оптимальная поддержка структурного баланса общества. Невзирая на разницу взглядов (за исключением незаконопослушных и, продолжу до конца логической цепочки, деструктивно-экстремистских), их интересы всеприменно следует учитывать, и не только из соображений этического порядка, вытекающего из ценностей демократии. К этому обязывают глубинные интересы общества в целом для того, чтобы воспрепятствовать вырождению демократии через автократию в тиранию и тоталитаризм. Стратегически предпочтительнее в противоборстве энергии изменения и инертного сопротивления консервативного большинства стремиться к интеграции их интересов, а не к обострению конфликта в неприемлемых для демократического общества неполиткорректных формах.

Исторически первым значимым выражением политкорректности стало возникновение эвфемизмов, призванных щадить уши и души наиболее ранимых реципиентов. Общество, впрочем, интуитивно сознавало, что хотя печатное слово – сила, но непечатное всё же сильнее! С одной стороны, политкорректность выполняет важную защитную функцию, обеспечивая символическую – формальную и

социальную – безопасность уязвимых групп, одновременно повышая их самооценку. С другой – в ряде случаев она трансформируется в инструмент контроля и давления вплоть до форм идеологического диктата, ограничивая критику. Несмотря на то, что демократические институты призваны минимизировать конфликты и обеспечивать мирное их разрешение, на практике этот процесс сталкивается с множеством препятствий и особенно болезненно – в сфере этических представлений. Именно в этой среде, где нормы политкорректности одновременно защищают и ограничивают, меньшинства оказываются в особенно сложном положении. Речь идёт не только о частных издержках демократической культуры, но об одном из важных механизмов вербального регулирования социальных конфликтов. Свобода слова помимо своих понятных и вполне естественных правовых ограничений может подвергаться концептуальному сужению через волюнтаристское нормообразование критериев политкорректности, которые сами по себе внутренне противоречивы или даже антагонистичны.

Доведённая до крайности политкорректность способствует доктринальному закреплению тенденции интерпретировать критику отдельных меньшинств преимущественно через призму расовой или иной групповой принадлежности. Между тем, политкорректность – это не только дежурный набор норм, а институционализированная форма контроля над общественной лексикой. Многочисленные несбалансированные дискуссии стихийно продемонстрировали насколько чувствительным становится общество к вопросам свободы критики, когда даже обращение к статистическим данным начинает восприниматься как элемент политического конфликта. В результате, превращаясь из абстрактно-гуманистического инструмента в средство идеологического регулирования и манипулирования, политкорректность утрачивает свою объединяющую функцию и начинает потворствовать дальнейшей поляризации общества. Наглядным пособием для политической иллюстрации стала недавняя общественная реакция на скандализированный слоган «Black Lives Matter», фигурально умалчивающий о том, что укладывается в формулу Леонида Леонова – «лучшие сорта лжи готовятся из полуправды» [1])! Удивительно – лозунг, будучи призванным (здесь напрашивается грамматическая частица «якобы») привлечь внимание к проблеме расовой справедливости, циклопически усилил противопоставление различных социальных групп. Лекарство оказалось горше болезни, а его побочка унесла реальные человеческие жизни! Самым безобидным оказалось

колениприслонение или преклонение (по телевизору – а мы с вами телевизованные люди! – непосто разобраться в этикетном новоязе), как говорил Аркадий Райкин, двадцати двух бугаёв в играх английской футбольной лиги.

В США наблюдались массовые беспорядки, нанешие много-миллионный ущерб различным бизнесам и жертвам среди полиции и гражданского населения. Протесты после смерти Джорджа Флойда в 2020 году причинили ущерб имуществу на сумму более 1-2 миллиардов долларов по всей территории США, что сделало их одним из самых дорогостоящих событий гражданских беспорядков в американской истории. Тысячи предприятий, особенно в Миннеаполисе и Лос-Анджелесе, пострадали от масштабных грабежей, поджогов и разрушений, что привело к длительному их закрытию и финансовым трудностям [2].

Это – в экономике. Но разве человеческие жертвы ничего не стоят? Вот во что обернулся половинчатый гуманизм (кавычки оставляю на усмотрение читателя) – по меньшей мере 42 человека погибли в связи с расовыми волнениями в США в 2020–2023 годах после убийства Джорджа Флойда 25 мая 2020 года, а также в результате других расистских скандалов в последующие годы. Среди наиболее известных трагических событий – убийства в рамках движения «Бугалу» в Калифорнии, стрельба в Автономной зоне Капитолийского холма, убийство Гаррета Фостера, стрельба в Кайла Риттенхауса, убийство Аарона Джея Дэниелсона и Майкла Рейноэля, а также стрельба в Тортугите [3].

Видимо гносеологическая противоречивость понятий «правды» и «истины» идеологически преображается в принципиально значимый альтернативный выбор из двух inferнальных зол. И это не случайная оговорка: ведь именно таковыми они представляются противоположным группам, не отличающемся общностью взглядов, не говоря об идеалах. После несложного логического преобразования вопрос вполне можно переформулировать: что предпочесть – истину или политкорректность? В качестве независимого арбитра могу предложить вегетарианскую середину: по содержанию – истину, по форме – политкорректность. Соответственно ассоциации, залетевшей из советского прошлого с его доктринальным взглядом на искусство: национальное по форме, но социалистическое по содержанию. Как-то так...

Перекраивая последовательную ткань (в моём изложении

логическое опередило историческое), напомним, что по мере усложнения общества различия перестали быть лишь основанными на физиологии или ритуалах. Они становились структурными: определяли доступ к ресурсам, распределение обязанностей, формы власти и способы передачи знаний. Так возникали группы, чья роль выходила за пределы повседневного воспроизводства. Они могли наращивать компетентность, экспериментировать с новыми практиками, создавать альтернативные модели поведения. Именно в этих группах зарождалась способность к инновации – к тому, что позднее станет отличительной чертой творческих меньшинств. Большинство же выполняло противоположную, но не менее важную функцию: обеспечивало устойчивость, предсказуемость и сохранение норм. Оно удерживало социальную жизнь от чрезмерных колебаний, ограничивало скорость изменений и создавало условия, при которых новизна могла быть интегрирована, не подвергая систему разрушительным флуктуациям. Подобная двойственность ориентации – энергии меньшинств и инерции большинства – всегда проявлялась в разных культурах и эпохах, принимая те или иные формы, но сохраняя общий принцип: общество развивается не вопреки напряжению между ними, а благодаря ему. Общественный процесс никак не сводится к линейному движению вперёд, но представляет собой постоянную смену векторов между косностью большинства и энергией меньшинств, что усиливает контраст между их носителями – инертностью стабильности и вариативностью действий. Именно эта парность создаёт социальное напряжение, крайности которого могут быть схематически представлены обновлением и стабилизацией, которое адекватно может быть разрешено через сочетание интересов их носителей.

Историческая перспектива позволяет увидеть, что механизм взаимодействия меньшинств и большинства не является продуктом модерности. Он складывался постепенно, через длительное становление развитой социальной системы и усложнении её функций. Именно поэтому современная американская динамика с её высокой мобильностью, сетевыми структурами и культурным разнообразием создаёт не только новые возможности для меньшинств, но и порождает новые конфликты, нагнетая конкуренцию между группами. На это обстоятельство указывает Дани Родрик: глобализация одновременно усиливает и возможности, и уязвимости, что особенно заметно в современном американском контексте [4]. Сразу сниму пропагандистский налёт с утверждения, что США представляет собою «исторически

особую цивилизацию». Точнее говорить не об особости, тем более идеале, но как о варианте динамической лаборатории социальных форм, где механизмы взаимодействия меньшинств и большинства проявляются особенно рельефно. Для того, чтобы не смешивать более или менее частные проявления закономерностей с их универсальным механизмом, необходимо вернуться к логике исторического развития социальных структур как таковых. Американский пример ярче высвечивает то, что в иных обществах протекает менее заметно, — но сами эти технологии складывались задолго до появления современных демократий и их специфических форм взаимодействия меньшинств и большинства, ещё до появления Нового Света — до, как говорится, открытия Америки в качестве исторической сцены. Как тут не вспомнить классическую методологическую формулу: «анатомия человека — ключ к анатомии обезьяны». В ней нет ничего политически или культурно токсичного: высказывание работает в качестве строгого методологического принципа, а не пародирует, отвлекаясь от политкорректности, нежданную предметную аналогию. Довольно ясно — более развитая форма позволяет увидеть намёки и зачатки тех же механизмов там, где они ещё не оформились. В этом отношении американская динамика служит не навязываемой моделью, а оптическим усилителем, позволяющим рассмотреть общие закономерности социального развития.

По данным Pew Research Center на 2025 год [5], американское общество демонстрирует устойчивую чувствительность к различным болевым точкам. Конечно, к статистическим данным можно относиться по-разному. Недаром говорится, что из всех лженаук, статистика является наиболее точной, причём степень точности определяется интерпретацией её данных. Как отмечал Томас Гоббс: «Если бы геометрические аксиомы задевали интересы людей, они бы опровергались». Тем не менее, придётся довольствоваться тем, что есть. Статистика, как известно, не интересуется, нравится ли она нам. Когда опровергнуть факты не удаётся, с ними приходится считаться, хотя бы про себя. Третьего не дано, как Феде компоту. Так вот, если верить приведённым данным, американское общество давно живёт в состоянии хронической чувствительности к любым формам групповой уязвимости. Но за этой чувствительностью скрывается куда более важная динамика: одни меньшинства борются за символическую безопасность, другие — за возможность менять правила игры. И именно последние — творческие меньшинства — становятся теми самыми

«агентами движения», которые заставляют большинство – инертное лишь в контексте творческих инноваций, но вовсе не пассивное в других сферах – перестраивать свои реакции, нравится ему это или нет.

Предыдущий фрагмент, разумеется, не претендует на детализированное изображение всей сложной картины взаимоотношений большинства и меньшинств в США; в нём лишь намечен контекст их взаимодействия. Полагаю, что этот контекст позволяет перейти к ключевому вопросу статьи – роли творческого потенциала меньшинств и стереотипного поведения большинства населения. В соответствии с этим сразу выделяю именно творческие меньшинства из всего многообразия прочих групп – как важный экономический двигатель, концентрирующийся в городских «узлах притяжения» прогресса. Как показал Ричард Флорида, именно концентрация творческих групп создаёт зоны ускоренного развития, и американские города давно живут в этой логике [6]. Подобный процесс значительно способствует продуктивности творческих меньшинств через масштабность, разнообразие, конкуренцию и плотность коммуникаций.

Здесь можно подвести промежуточные итоги: меньшинства и большинство выполняют различные функции. Творческое меньшинство приносит новые смыслы, формы, технологии, нормы, символизирующие развитие, тогда как большинство хранит устойчивость, привычные модели поведения, социальные ритуалы – словом, стабильность. Эти группы не противоположны: они взаимодополняют друг друга, и их энергии не антагонистичны, хотя в реальности нередко вступают в конфликт. Суммируя всё вышеизложенное, становится достаточно очевидным: развитие возникает не вопреки противоречиям, но через их преодоление, благодаря им. Чтобы увидеть, как эта схема работает в действительности, обращусь к конкретному социальному организму – современному американскому обществу, где напряжение между стабильностью и новизной стало не эпизодом, но устойчивым историческим механизмом. Здесь аналитика переходит в практику, а общая модель – в наблюдаемую социальную динамику.

Современные США, таким образом, представляют собой общество, в котором творческое меньшинство располагает значительным технологическим, культурным и научным потенциалом, тогда как большинство испытывает давление стремительных изменений. Это создаёт особое поле напряжения, где стереотипы сталкиваются с инновациями, а инерция стабильности – с энергией преобразования. В такой среде особенно важно понять, каким образом творческий

потенциал меньшинств взаимодействует с инерцией большинства и какие формы принимает это взаимодействие в американском контексте.

Отмеченная динамика очерчивает лишь общий контур процесса. Чтобы увидеть, каково ему функционируется в реальной социальной ткани, приходится менять масштаб: от общей схемы – к тем участкам, где творческие меньшинства запускают движение, а большинство, как ни странно, вынуждено перестраивать свои реакции. Желаящего судьба ведёт, нежелающего тащит; иных, как известно, и в рай земной – пусть даже за уши! Впрочем, считается, что насильно осчастливить никого нельзя – ни народы, ни юридических, ни частных лиц. Жизнь полна противоречий и непрошенных советов, которые находят реактивное отражение в парадоксах, афоризмах и импровизациях. Выбирай-налетай!

История движется рывками и застоями, через борьбу различных тенденций. И лишь задним числом, явочным порядком, жизнь берёт своё, всё становится на места, согласно купленным в исторической кассе билетам, будто иначе и быть не могло. Как бы то ни было, практика свидетельствует: активные творческие меньшинства иницируют изменения, а большинство вынужденно или добровольно адаптируется к ним. Адекватное представление о подобном процессе позволяет сохранить методологическую рамку на плаву и не потерять связь между аналитикой и эмпирией. В американском обществе эти механизмы особенно заметны: здесь существует множество площадок, где меньшинства играют активную роль, никак не сводимую к положению объектов внешнего регулирования. Очевидным результатом становится смещение власти от традиционных институтов к сетевым формам самоорганизации, благодаря которым меньшинства обретают инфраструктуру для автономного действия. В сетевой конфигурации, о которой писал Мануэль Кастельс, меньшинства перестают быть объектами регулирования, становясь узлами, способными генерировать собственные формы [7]. Они не ждут уступок «сверху» (в памяти мгновенно реанимируются аллюзии хрестоматийных формулировок «низы не хотят, верхи не могут» и мичуринских «милостей от природы»), но сами становятся источниками инноваций. Деятельность творческих меньшинств не сводится к протесту против косности или тех тонких, почти незаметных всполохов современного обскурантизма, которые всплывают в периоды ускорений. Напротив, именно здесь рождаются новые модели взаимодействия, которые – пусть

методом проб и ошибок – постепенно входят в повседневную ткань общества и меняют логику движения. Пресловутый метод – вовсе не случайная оговорка: никакие современные технологии не дают гарантий от непредвиденных последствий и не обеспечивают автоматически устойчивого развития. Зейнеп Тюфекчи справедливо предупреждает, что цифровая мобилизация делает протесты громче, но не всегда глубже – и это тоже часть американской динамики [8].

Университетские кампусы превращаются в лаборатории роста новых норм и отношений. Нежданная ассоциация памяти выводит на ленинские субботники с некоторою разницей: там – благополучно изжились, здесь – растут. Подобная практика ведёт к пересмотру учебных программ, формированию сетевых сообществ, позитивному изменению публичной повестки. Технологические компании, обладая значительными ресурсами, становятся действенными каналами институционализации инициатив меньшинств: совершенствуют стандарты, политику найма работников, поддерживают стартапы, создают цифровые экосистемы. Сетевые формы самоорганизации создают инфраструктуру, в которой низовые инициативы – от кампусов до гаражных лабораторий (последний термин, прижился в американской литературе – *garage laboratory /lab/ or garage innovation/garage inventors*; мне лично больше по душе доморощенные или кустарные) – обретают реальную силу. Таким образом инновация смещается в сторону низовых инициатив – так называемых «самочинных производств» локальных лабораторий. Крис Андерсон показал, что подобная инновация всё чаще рождается не в корпорациях, а в гаражах и мастерских – там, где творческие меньшинства действуют автономно [9].

Неудивительно, что именно городские пространства крупных агломераций, где сосредоточены главные творческие силы меньшинств, формируют среду, в которой творческие инициативы ускоренно переходят от экспериментов к устойчивым моделям. Это культурные проекты, гражданские коалиции, борьба за равный доступ к образованию, экологическая справедливость, экономические и демократические альтернативы. Если излагать телеграфно – галопом по европам, то выстраивается такая логическая цепочка: город-концентрация-ускорение инноваций-социальная норма. Здесь меньшинства становятся производителями новых форм социальности, которые постепенно входят в общественную норму. Границы между производителями и потребителями размываются; меньшинства превращаются в соавторов культурных форм. Как писал Генри Дженкинс, сама

культура отношений становится конвергентной: аудитория превращается в участника, а меньшинства – в производителей смыслов [10].

В технологических узлах – Кремниевой долине, Остине, Силликоновой долине – и в развитых городских пространствах Нью-Йорка, Лос-Анджелеса, Чикаго – формируется новая инфраструктура, позволяющая меньшинствам институционализировать свои идеи. Это политика найма, инклюзивные стартапы, альтернативные цифровые платформы, новые стандарты корпоративной культуры. Именно внутри этих экосистем активные агенты инициируют новые отношения, которые затем расходятся по другим секторам экономики, меняя логику группового взаимодействия. При этом творческие меньшинства действуют в условиях тотальной цифровой прозрачности, где данные становятся новым ресурсом власти, которая не только расширяет возможности, но одновременно ограничивает автономию групп. Так, Шошана Зубофф напоминает, что любое творчество сегодня протекает под куполом цифрового наблюдения, что меняет самоё природу автономии [11]. Подобное ограничение исполняет роль своеобразного противовеса между центром и сетевыми инфраструктурными узлами. К тому же инновации рождаются не только в частном секторе, но и в государственных программах. По свидетельству Мариана Маццукато, многие радикальные инновации являются продуктом государственных инвестиций, а не свободного рынка [12]. Конкурентность и комплексность вкупе создают своеобразный симбиоз, в целом работающий на эффективность организации производства.

Всё вышеизложенное настоятельно выводит на необходимость решения перспективных теоретических задач: выявить, как организованные группы меньшинств действуют в условиях социальной инерции большинства, пути распространения инноваций, обозначить границы адаптивности подсистем и соотношение различных моделей культурной динамики. Здесь особенно важны исследования социальных изменений, сетевых структур, культурной эволюции и коллективного действия – они задают перспективу продолжения анализа и удерживают методологическую целостность. Данные вопросы перестают быть абстрактными при обращении к конкретному социальному организму – современному американскому обществу, неотъемлемым признаком которого является его приспособляемость к изменившимся условиям. В частности, отмечу характерное наблюдение Фредрика Джеймсона: американская динамика характеризуется постоянным поглощением новизны, примериванием её под себя. Поздний

капитализм, как и вырождающийся социализм советского образца умеет присваивать даже то, что ему противостоит (противоположности смыкаются!) – и творческие импульсы меньшинств – не исключение [13]. Ему вторит Марк Фишер: даже критика системы часто оказывается встроенной в неё, создавая ощущение отсутствия альтернатив. Именно поэтому новаторские жесты меньшинств так быстро теряют радикальность [14]. Современное общество не только адаптируется к новым технологическим тенденциям, но и научилось предугадывать их ещё в зародыше – иногда быстрее, чем успевает сформулировать собственные опасения по этому поводу. Всё это говорит о том, что современное общество не только адаптируется к новым технологическим тенденциям, но и научилось предугадывать их ещё в зародыше – иногда быстрее, чем успевает сформулировать собственные опасения по этому поводу. На этом фоне многие поспешные жёсткие прогнозы критики капитализма относительно будущего западного общества выглядят, мягко говоря, и/или – грубо выражаясь, чересчур уверенными в неизбежности его краха. Парадокс в том, что система, которую столь часто объявляли обречённой, демонстрирует завидную способность превращать даже собственные кризисы в ресурс обновления. Этот вывод формально выходит за пределы аналитической модели, но его трудно игнорировать: западное общество вновь и вновь обнаруживает куда большую способность к перестройке (налицо – крайне болезненная ассоциация для поздне- и пост- советской идеологии... так что я с полным основанием переформулирую её в самоперестройку или автоперестройку с акцентом на внутренние импульсы экономики), чем предполагала как классическая, так и современная критика капитализма

Встраивание анализа творческих меньшинств в более широкий американский исследовательский контекст позволяет точнее обозначить перспективы дальнейшей работы. Теории социальных изменений – от классической модели диффузии инноваций Эверетта Роджерса [15] до механизмов коллективного действия у Чарльза Тилли [16,17] и структурно-функциональных подходов Нила Смелзера [18] и Толкотта Парсонса [19] – задают рамку для понимания того, как новизна распространяется и закрепляется.

Исследования сетевых структур, представленные Мануэлем Кастельсом [20], Зейнеп Тюфекчи [21] и Дунканом Уоттсом [22], показывают, каким образом цифровые экосистемы усиливают влияние активных творческих меньшинств и ускоряют динамику социальных

процессов.

Работы по культурной эволюции от Джозефа Хенриха [23] до Мишель Гелфанд [24] и Энн Свидлер [25, 26] помогают объяснить, как меняются нормы, репертуары действий и культурные матрицы в условиях растущей сложности. Наконец, отмечу анализ действий меньшинств в сфере институциональной адаптивности – от наблюдений Алексиса де Токвиля [27] – до исследований социального капитала Роберта Патнэма [28] и его же в соавторстве с Робертом Леонарди и Рафаэлой Ю. Нонетти [29] – подчёркивающих, что способность общества интегрировать новые формы активности становится ключевым ресурсом его устойчивости. В ту же кассу укладываются и труды уже упомянутого автора концепции «креативного класса» Ричарда Флориды [30].

Перечисленные направления не просто расширяют теоретический горизонт; они формируют перспективу, в которой можно продолжить анализ, сохраняя методологическую целостность, одновременно открывая пространство для междисциплинарных исследований будущих режимов социальности. В этом пересечении – инноваций, сетевых структур, культурной динамики и институциональной адаптивности – взаимодействие творческих меньшинств и большинства в американском обществе выступает лишь одним из возможных ориентиров для понимания того, как могут складываться жизнеспособные модели цивилизационного будущего.

Юрий Лотман, рассматривая развитие культуры как чередование исторического движения и взрывов, полагает, что вычёркивание процесса непредсказуемости истории (то есть жёсткая детерминация её), делает процесс полностью избыточным с позиции носителя Разума, Бога, наконец, Гегеля – философа, овладевшего – ироническая шпилька по известному адресу – «единственно научным методом» (сейчас я полномерно могу к неполному перечню присовокупить Искусственный Интеллект), движение это полностью лишено информативности. Только взрыв и возвращение сознания наблюдателя к исходной точке ведёт к тому, что произошедшее воспринимается в качестве единственно возможного. Непредсказуемость заменяется в представлениях закономерным. Взгляд историка – суть вторичный процесс ретроспективной трансформации [31]. С предсказанием будущего дела обстоят иначе. Дерево возможных вариантов слишком разветвлено, как и всер более или менее реальных возможностей; среди них наличествуют некоторые события настолько редкие,

труднопрогнозируемые, даже невероятные, но обладающие огромными последствиями, что могут полностью изменить траекторию развития. Именно такие события Нассим Талеб красочно описывает как «чёрных лебедей» [32].

Как раз самые отдалённые времена подпадают чаще всего под предсказания развития общества, что вилами на воде чёрнолебедного озера писано. И это ещё в лучшем случае. А в самом худшем – можно наткнуться на абсолютную непредсказуемость. При этом следует отличать их от псевдолебединых событий, хотя и с волюнтаристским энтузиазмом запланированные, но так никогда и не наступившие. Вроде коммунизма через 20 лет после XXII съезда. Или, более скромное обещание реализации государственной программы Жильё-2000, целью которой было обеспечить каждую советскую семью отдельной квартирой или домом (видимо на выбор) к концу века...

Взаимодействие творческих меньшинств и инерционного большинства – лишь частный случай более общей логики культурной динамики. Меньшинства инициируют взрыв, открывая пространство возможностей; большинство спешно переводит его в порядок, норму, структуру. Но ни один из этих режимов не вправе обладать монополией на истину. Состоявшаяся история – это не победа одного над другим, но более или менее адекватный ритм их взаимодействия. И именно поэтому предсказание будущего столь затруднено. Футуролог, в отличие от историка, не знает, какой из множества вариантов станет реальностью. Он не может воспользоваться ретроспективной трансформацией – ведь она пока отсутствует за неимением таковой. Перед ним только потенциальный каталог возможностей, в котором каждый «чёрный лебедь» способен изменить конфигурацию целого, и предсказать будущее оказывается значительно сложнее, поскольку сталкивается с вероятностным характером процессов. Зато историк находится в несравненно более привилегированном положении, когда делится объяснениями после свершившихся событий, то есть, когда картина прошлого поддаётся реконструкции и/или верификации под флагом неизбежности случившегося. Впрочем, и значимость подобного трюка – «being wise after the event» – достаточно относительна, если исходить из разницы между *a priori* и *a posteriori*.

Данная точка или, если угодно, пространство – между ретроспективной ясностью и непрозрачностью будущего – может быть охарактеризовано значимой мыслью Юрия Лотмана о природе «взрыва» как момента радикальной неопределённости [33]. Взрыв ведь – это не

просто появление нового элемента, нарушающего инерцию системы; это состояние, в котором множество возможных траекторий сосуществуют одновременно и ни одна из них не обладает привилегией предопределённости – как это произошло с грандиозной предтечей понятия – Большим взрывом 13,8 млрд лет назад. Но с момента свершения события, сознание – индивидуальное и коллективное – начинает обратное движение. Оно ретроспективно выстраивает цепочку причин, превращая случайность в необходимость, а множественность вариантов – в единственную линию. То, что могло произойти иначе, объявляется невозможным; то, что произошло, – закономерным. Взрыв, будучи моментом максимальной информативности, в памяти превращается в линейное развитие, очищенное от случайностей и альтернатив. В этом и заключается курьёз исторического знания: оно неизбежно исходит из того, что уже произошло, и потому всегда склонно видеть в случайности – необходимость, в разрыве – закономерность, в множественности – единство.

История не движется к цели последовательно, ритмично и равномерно; напротив – от взрыва к взрыву, от разрыва к стабилизации, от множества возможностей – к единственному реализованному варианту, которому затем предстоит продолжение в новых конфигурациях – вот её непредсказуемые скорости и траектории! А разного рода причины и следствия? Если исходить из многовековой мудрости, сосредоточенной в цитатах – «сначала было слово», «человек строит мир по законам красоты», «труд превратил обезьяну в человека», «собственность есть кража», «религия есть опиум народа», «коммунизм есть советская власть плюс электрификация всей страны» и многое другое, сказанное задолго до меня (как я заметил – *sold as is!*) – цитаты, как и пословицы, порою взаимно противоречат друг другу, не в этом ли заключается их высшая мудрость, реализуемая тоже с той или иной вероятностью? И не потому ли предсказание будущего столь затруднено, что они фиксируют разные, нередко несовместимые способы осмысления мира?

Фуруролог, в отличие от историка (кстати, прознавшего о событиях *post factum*), не в курсе, какой из множества вариантов станет реальностью. Он не может воспользоваться ретроспективной трансформацией – она ещё не произошла. Перед ним, как уже отмечалось, дерево возможностей, в котором каждый гипотетический «чёрный лебедь» способен изменить конфигурацию целого. А на бонус – ещё одна сложность, которой избежать невозможно, как и того, что за ней

скрывается. Порою неявные тенденции, в виде пока непознанных закономерностей развития, начинают действовать исподволь — что называется, не дожидаясь, пока в реальности появятся соответствующие явления, сущность которых уже даёт о себе знать. Тем самым происходит парадоксальное опережение конкретики идеями, которые только предстоит умозрительно или экспериментально отразить ввиду отсутствия воплощения их в наличной реальности! Впору задаться сакраментальным вопросом — а есть ли будущее у футурологии?

### Литература:

1. Леонов, Леонид. Русский лес. Роман. М.: Советский писатель. 1991. С.486.
2. Kingson, Jennifer A. Exclusive: \$1 billion-plus riot damage is most expensive in insurance industry. Axios. Sept. 16, 2020. URL: [https://www.axios.com/2020/09/16/riots-cost-property-damage?utm\\_source=copilot.com](https://www.axios.com/2020/09/16/riots-cost-property-damage?utm_source=copilot.com)
3. List of people killed during the 2020–23 United States racial unrest. Wikipedia. URL: <https://shorturl.at/KB7Kb>
4. Rodrik, Dani. Straight Talk on Trade: Ideas for a Sane World Economy. Princeton University Press, 2017.
5. Jackson, Anna and Jenn Hatfield. Striking Findings from 2025. Pew Research Center. URL: <https://www.pewresearch.org/short-reads/2025/12/09/striking-findings-from-2025/>
6. Florida, Richard. The Rise of the Creative Class. Updated edition. New York: Basic Books, 2019.
7. Castells, Manuel. The Rise of the Network Society. 2nd edition. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2010.
8. Tufekci, Zeynep. Twitter and Tear Gas: The Power and Fragility of Networked Protest. New Haven: Yale University Press, 2017.
9. Anderson, Chris. Makers: The New Industrial Revolution. New York: Crown Business, 2012.
10. Jenkins, Henry. Convergence Culture: Where Old and New Media Collide. New York: New York University Press, 2006.
11. Zuboff, Shoshana. The Age of Surveillance Capitalism. New York: PublicAffairs, 2019.
12. Mazzucato, Mariana. The Entrepreneurial State. London: Anthem

Press, 2013.

13. Jameson, Fredric. Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism. Durham: Duke University Press, 1991.

14. Fisher, Mark. Capitalist Realism. Winchester: Zero Books, 2009.

15. Rogers, Everett. Diffusion of Innovations. New York: Free Press, 2003.

16. Tilly, Charles. From Mobilization to Revolution. Reading, Mass: Addison-Wesley Pub. Co., 1978.

17. Tilly, Charles. Social Movements, 1768–2004. Boulder: Paradigm Publishers, 2009.

18. Smelser, Neil J. Theory of Collective Behavior. London: Routledge & Kegan Paul, 1970.

19. Parsons, Talcott. Система современных обществ. О построении теории социальных систем. М.: Аспект Пресс, 1998.

20. Castells, Manuel. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. М.: ГУ ВШЭ, 2000.

21. Tufekci, Zeynep. Twitter and Tear Gas: The Power and Fragility of Networked Protest.

22. Watts, Duncan. Six Degrees: The Science of a Connected Age. New York: Norton, 2003.

23. Гельфанд, Мишель. Почему им можно, а нам нельзя? Откуда берутся социальные нормы. М.: Альпина Паблишер, 2019.

24. Henrich, Joseph. The Secret of Our Success. Princeton University Press, 2016.

25. Swidler, Ann. Culture in Action: Symbols and Strategies. American Sociological Review, Vol. 51, No. 2 (1986), pp. 273–286.

26. Swidler, Ann. Talk of Love: How Culture Matters. Chicago: University of Chicago Press, 2001.

27. Tocqueville, Alexis de. Democracy in America. 1835/1840. Indianapolis: Liberty Fund, 2010.

28. Putnam, Robert. Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community. New York: Simon & Schuster, 2000.

29. Putnam, Robert; Leonardi, Robert; Nonetti, Raffaella Y. Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy. Princeton University Press, 1993.

30. Florida, Richard. The Rise of the Creative Class. New York: Basic Books, 2012.

31. Лотман, Юрий. Культура и взрыв: беседы о литературе. М.: ACE, 2019. С. 26-27.

32. Талёб, Нассим Николас. Чёрный лебедь. Под знаком непредсказуемости. М.: КоЛибри, Азбука-Аттикус, 2012.

33. Лотман, Юрий. Культура и взрыв: беседы о литературе. М.: АСЕ, 2019. С. 29-30.

### References:

1. Leonov, Leonid. Russkij les. Roman. M.: Sovetskij pisatel'. 1991. S.486.

2. Kingson, J. A. Exclusive: \$1 billion-plus riot damage is most expensive in insurance industry. Axios, Sept. 16, 2020. URL: <https://www.axios.com/2020/09/16/riots-cost-property-damage>

3. List of people killed during the 2020–23 United States racial unrest. Wikipedia. URL: <https://shorturl.at/KB7Kb>

4. Rodrik, D. Straight Talk on Trade: Ideas for a Sane World Economy. Princeton University Press, 2017.

5. Jackson, A., & Hatfield, J. Striking Findings from 2025. Pew Research Center. URL: <https://www.pewresearch.org/short-reads/2025/12/09/striking-findings-from-2025/>

6. Florida, R. The Rise of the Creative Class. Updated ed. New York: Basic Books, 2019.

7. Castells, M. The Rise of the Network Society. 2nd ed. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2010.

8. Tufekci, Z. Twitter and Tear Gas: The Power and Fragility of Networked Protest. New Haven: Yale University Press, 2017.

9. Anderson, C. Makers: The New Industrial Revolution. New York: Crown Business, 2012.

10. Jenkins, H. Convergence Culture: Where Old and New Media Collide. New York: New York University Press, 2006.

11. Zuboff, S. The Age of Surveillance Capitalism. New York: PublicAffairs, 2019.

12. Mazzucato, M. The Entrepreneurial State. London: Anthem Press, 2013.

13. Jameson, F. Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism. Durham: Duke University Press, 1991.

14. Fisher, M. Capitalist Realism. Winchester: Zero Books, 2009.

15. Rogers, E. Diffusion of Innovations. New York: Free Press, 2003.

16. Tilly, C. From Mobilization to Revolution. Reading, MA: Addison-Wesley, 1978.

17. Tilly, C. Social Movements, 1768–2004. Boulder: Paradigm

Publishers, 2009.

18. Smelser, N. J. *Theory of Collective Behavior*. London: Routledge & Kegan Paul, 1970.

19. Parsons, T. *Sistema sovremennykh obshchestv. O postroenii teorii sotsial'nykh sistem*. Moscow: Aspekt Press, 1998.

20. Castells, M. *Informatsionnaya epokha: ekonomika, obshchestvo i kul'tura*. Moscow: HSE, 2000.

21. Tufekci, Z. *Twitter and Tear Gas: The Power and Fragility of Networked Protest*.

22. Watts, D. *Six Degrees: The Science of a Connected Age*. New York: Norton, 2003.

23. Gelfand, M. *Pochemu im mozžno, a nam nel'zya? Otkuda berutsya sotsial'nye normy*. Moscow: Alpina Publisher, 2019.

24. Henrich, J. *The Secret of Our Success*. Princeton University Press, 2016.

25. Swidler, A. *Culture in Action: Symbols and Strategies*. *American Sociological Review*, 51(2), 1986, pp. 273–286.

26. Swidler, A. *Talk of Love: How Culture Matters*. Chicago: University of Chicago Press, 2001.

27. Tocqueville, A. de. *Democracy in America*. Indianapolis: Liberty Fund, 2010.

28. Putnam, R. *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York:

29. Putnam, R., Leonardi, R., & Nanetti, R. Y. *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton University Press, 1993.

30. Florida, R. *The Rise of the Creative Class*. New York: Basic Books, 2012.

31. Lotman, Yu. *Kul'tura i vzryv: besedy o literature*. Moscow: ASE, 2019, pp. 26–27.

32. Taleb, N. N. *Chernyy lebed' . Pod znakom nepredskazuemosti*. Moscow: KoLibri; Azbuka-Attikus, 2012.

33. Lotman, Yu. *Kul'tura i vzryv: besedy o literature*. Moscow: ASE, 2019, pp. 29–30.

UOT - 141.78 + 130.2 + 159.964 + 316.7

**Tahir Rauf oğlu Bayramov**

sənətsünaslıq üzrə fəlsəfə doktoru, dosent, AEA-nın professoru,

AMEA Memarlıq və İncəsənət İnstitutu

Azərbaycan, Bakı, H. Cavid prospekti, 31

tel.: 5394622; 0517928692

E-mail: tahir.amea@gmail.com

<https://orchid.org/0000-002-8170-8160>

## **MƏDƏNİYYƏTİN MÜMKÜN GƏLƏCƏYİ: İNTEQRAL ƏNƏNƏÇİLİKDƏN VƏ POSTMODERNİZMDƏN İNTEQRALİZMƏ DOĞRU**

### **Xülasə**

*Tədqiqatın məqsəd və vəzifələri.* Tədqiqatın məqsədi fəlsəfənin və digər humanitar fənlərin inkişafında “postmüasir” dövrün “perspektivsiz” dalanlarından çıxış yollarını müəyyənləşdirməkdir.

Bu məqsədlə aşağıdakı *vəzifələr* qarşıya qoyulmuşdur:

– K. Uilberin “konstruktiv postmodernizm” və ya “integralizm” adlandırdığı yanaşmanı *dekonstruktivist dalandan* mümkün çıxış yolu kimi təhlil etmək;

– integralizmin “integral ənənəçilik”lə müqayisədə üstünlüklərini göstərmək və eyni zamanda onların müəyyən ümumi metodoloji cəhətlərini aşkara çıxarmaq;

– integral ənənəçiliyin neqativ, ekstremist və millətçi aspektlərini arqumentləşdirilmiş şəkildə tənqid etmək;

– K. Uilberin “integral psixologiya”sında təqdim olunan “Mən” sistemi və onun tipologiyasını təhlil etmək, həmçinin bu sistemin humanitar tədqiqatlarda tətbiq perspektivlərini göstərmək.

*Mövzunun işlənmə dərəcəsi və metodologiya.* Postmodernizm, ənənəçilik və “integral tədqiqatlar” problemləri prof. ‘Ə. Abasovun, R. Bədəlovun, E. Salamzadənin, E. F. Əliyevin, T. Ramizin və T. Bayramovun əsərlərində müəyyən dərəcədə araşdırılmışdır.

Tədqiqatın metodoloji əsasını aşağıdakılar təşkil edir:

– integralizm və integral ənənəçilik metodologiyası;

– fəlsəfə tarixi metodologiyası;

– psixoanaliz metodologiyası və şüurun dəyişmiş vəziyyətlərinin təhlili metodologiyası (Ç. Tart, S. Qrof, K. Uilber, S. Kapuka və b.).

*Elmi yenilik.* Tədqiqatın elmi yeniliyi ondan ibarətdir ki, burada ilk dəfə olaraq postmodernizm, inteqral ənənəçilik və inteqralizmin müqayisəli təhlili verilmişdir.

Bundan əlavə, aşağıdakılara xarakteristika verilmişdir:

- a) K. Uilberin inteqral psixologiyasına;
- b) inteqral ənənəçiliyə (əsasən R. Genon və A. Duqinə);
- c) postmodernizm və dekonstruktivizmə.

Göstərilmişdir ki, postmodernizm bütün hallarda antitradiisional, “kontrinisiasion” (A. Duqin termini ilə) və guya Şərq mədəniyyətlərinə düşmən xarakter daşımır.

**Çıxarışlar.** Sonda belə nəticəyə gəlik ki, inteqral yanaşma, xüsusən, K.Uilberin inteqralizmi gələcəkdə filosof, humanitar sahə araşdırmaçıları, mədəni siyasət və geosiyasət mütəxəssislərinə postmodernizmin “aperspektiv ağılsızlığından” (Uilberin terminidir) qurtulmaq imkanı verəcəkdir.

**Açar sözlər:** inteqralizm; inteqral ənənəçilik; postmodernizm; dekonstruktivizm; mədəniyyət fəlsəfəsi; postneoklassik düşüncə; dəyişdirilmiş şüur halları; mənlik; metamodern; sivilizasiya böhranı; fəlsəfi antropologiya; inteqral tədqiqatlar.

**UDC - 141.78 + 130.2 + 159.964 + 316.7**

**Tahir Bayramov**

PhD in Art Studies, Associate Professor,  
Professor of the European Academy  
of Natural Sciences (EANS),  
Institute of Architecture and Art of ANAS  
31 H. Javid Avenue, Baku, Azerbaijan  
Tel.: 5394622; 0517928692  
E-mail: tahir.amea@gmail.com  
<https://orchid.org/0000-002-8170-8160>

# THE POSSIBLE FUTURE OF CULTURE: FROM INTEGRAL TRADITIONALISM AND POSTMODERNISM TO INTEGRALISM

## Abstract

*Purpose and Objectives of the Research.* The purpose of this study is to find ways out of the “aperspectival” dead ends of the “postmodern” period in the development of philosophy and other humanities disciplines.

In this regard, the following *objectives* are set:

- to analyze Ken Wilber’s so-called “constructive postmodernism” or “integralism” as a possible way out of the deconstructionist impasse;
- to demonstrate the advantages of integralism over the so-called “integral traditionalism” while at the same time revealing certain similarities between these approaches;
- to subject the negative, extremist, and nationalist aspects of integral traditionalism to reasoned criticism;
- to analyze the hierarchical system and typology of the self in Ken Wilber’s “integral psychology” and to demonstrate the prospects for applying this system in humanities research.

*Degree of Research and Methodology.* The problems of postmodernism, traditionalism, and the so-called “integral studies” have been addressed in the works of Prof. A. Abbasov, R. Badalov, E. Salamzadeh, E. F. Aliyev, T. Ramiz, and T. Bayramov.

The methodological basis of the study includes:

- the methodology of integralism and integral traditionalism;
- the methodology of the history of philosophy;
- the methodology of psychoanalysis and the analysis of altered states of consciousness (C. Tart, S. Grof, K. Wilber, S. Capuka, etc.).

*Scientific Novelty.* The scientific novelty of the research lies in the fact that, for the first time, a comparative analysis of postmodernism, integral traditionalism, and integralism is presented.

In addition, the paper provides a characterization of:

- a) Ken Wilber’s integral psychology;
- b) integral traditionalism (primarily René Guénon and Alexander Dugin);
- c) postmodernism and deconstructionism, demonstrating that postmodernism is not in all cases anti-traditional, “counter-initiatory” (A. Dugin’s term), or allegedly hostile to Eastern cultures.

**Conclusions.** As a result, we conclude that the integral approach, particularly Ken Wilber's integralism, will enable philosophers, humanities scholars, and specialists in cultural policy and geopolitics in the future to avoid the "aperspectival madness" of postmodernism (Ken Wilber's expression).

**Keywords:** integralism; integral traditionalism; postmodernism; deconstructionism; philosophy of culture; post-nonclassical thinking; altered states of consciousness; selfhood; metamodernism; civilizational crisis; philosophical anthropology; integral studies.

УДК - 141.78 + 130.2 + 159.964 + 316.7

**Таир Рауф оглу Байрамов**

доктор философии по  
искусствоведению, доцент, профессор ЕАЕН,  
Институт архитектуры и искусства НАНА  
Азербайджан, Баку, пр. Г.Джавида, 31

Тел.: 5394622; 0517928692

E-mail: [tahir.amea@gmail.com](mailto:tahir.amea@gmail.com)

<https://orchid.org/0000-002-8170-8160>

## **ВОЗМОЖНОЕ БУДУЩЕЕ КУЛЬТУРЫ: ОТ ИНТЕГРАЛЬНОГО ТРАДИЦИОНАЛИЗМА И ПОСТМОДЕРНИЗМА К ИНТЕГРАЛИЗМУ**

### **Резюме**

*Цель и задачи исследования:* найти пути выхода из "аперспективных" тупиков "постсовременного" периода в развитии философии и других гуманитарных дисциплин.

В связи с этим поставлены следующие задачи:

- проанализировать т.н. "конструктивный постмодернизм" или "интегрализм" К. Уилбера как возможный выход из деконструктивистского тупика;
- показать преимущества интегрализма перед т.н. "интегральным традиционализмом" и, в то же время, некоторую общность подходов между ними;
- подвергнуть негативные, экстремистские и националистические аспекты интегрального традиционализма аргументированной критике;

– проанализировать иерархическую систему и типологию самости в "интегральной психологии" К. Уилбера и показать перспективы применения этой системы в гуманитарных исследованиях.

*Степень исследованности и методология.* Проблематика постмодернизма, традиционализма и т.н. "интегральных исследований" затрагивалась в работах проф. А. Абасова, Р. Бадалова, Э. Саламзаде, Э. Ф. Алиева, Т. Рамиза, Т. Байрамова.

Методологическая база исследования включает:

– методологию интегрализма и интегрального традиционализма;

– методологию истории философии;

– методологию психоанализа и анализа изменённых состояний сознания (Ч. Тарт, С. Гроф, К. Уилбер, С. Капука и др.).

*Научная новизна* заключается в том, что в работе впервые дан сравнительный анализ постмодернизма, интегрального традиционализма и интегрализма. Кроме того дана характеристика:

а) интегральной психологии К. Уилбера;

б) интегрального традиционализма (преимущественно Р. Генона и А. Дугина);

в) постмодернизма и деконструктивизма, показано, что не во всех случаях постмодернизм антитрадиционен, "контринициативлен" (А. Дугин) и якобы враждебен культурам Востока.

**Выводы.** В итоге мы приходим к выводу, что интегральный подход, в частности интегрализм К. Уилбера позволит в будущем философам, гуманитариям, специалистам по культурной политике и геополитике избежать "аперспективного безумия" постмодернизма (формулировка К. Уилбера).

**Ключевые слова:** интегрализм; интегральный традиционализм; постмодернизм; деконструктивизм; философия культуры; постнеклассическое мышление; изменённые состояния сознания; самость; метамодерн; цивилизационный кризис; философская антропология; интегральные исследования.

## **ВОЗМОЖНОЕ БУДУЩЕЕ КУЛЬТУРЫ: ОТ ИНТЕГРАЛЬНОГО ТРАДИЦИОНАЛИЗМА И ПОСТМОДЕРНИЗМА К ИНТЕГРАЛИЗМУ**

В настоящей работе не будут рассматриваться т.н. «этнический традиционализм», т.е. «национализм» и «религиозный фундаментализм», поскольку они являются второстепенными (к тому же неинтересными для автора) и позднейшими проявлениями того, что в традиционализме школы Р. Генона (шейха Абдул Вахида Йахйя) называется «Изначальной Интегральной Традицией». На протяжении XX – начала XXI вв. «интегральный традиционализм» в лице его представителей пытался либо реконструировать онтологию, мировосприятие, гносеологию, мистическую практику, этику и эстетику т.н. «Изначальной Традиции Золотого Века», либо приблизить локальные религиозно-мистические традиции и соответствующие философии к уровню «Традиции Изначальной», ассоциируемой с т.н. «адамическим состоянием», «полярным гнозисом», «поисками утраченного рая» и т.п. Удалось ли это традиционалистам? Похоже, что нет, или не совсем. Более того, удалось нечто прямо противоположное первоначальным намерениям: сформировались реакционные правоконсервативные «антисистемные» идеологии, сеящие по всему миру, выражаясь языком Евангелия, «разделение, меч, войну».

На мой взгляд, ни «лево-либеральный» постмодернизм, ни «правоконсервативный» традиционализм не отвечают требованиям современности (или, если угодно, «постсовременности»). Они не способны решить актуальные проблемы мира с учётом интересов всех сторон. В основу подходов к решению этих проблем должны быть положены идеи демократии (необязательно европейского типа), толерантности и свободы, уважения и учёта не только «своих» (индивидуальных, национальных, конфессиональных и политических), но и «чужих» интересов и позиций. Идеи демократии, толерантности и мультикультурализма юридически зафиксированы как составные части идеологии Азербайджанской Республики как суверенного государства.

Указанные идеи получили развитие и в философии интегрализма и интегральной психологии выдающегося современного мыслителя Кена Уилбера. В целом, его оригинальная философия носит неконфессиональный, недогматический и поликультурный характер и претендует на универсальный охват в областях онтологии, гносеологии, логики, эзотерики, психоанализа, социологии, этнологии, эстетики и т.д.

В основе интегральной психологии и философии К.Уилбера лежит его концепция «Спектра Сознания». Развивая идеи постструктурализма и постмодернизма («релятивизм», «плюрализм», «контекстуализм», «деконструктивизм» «конструктивизм», и т.п.), этот учёный-пандит и психоаналитик, в то же время, не впадает в релятивистский, солипсический и агностический произвол, который характерен для «лево-либерального постмодернизма» (последний он убедительно критикует). Обобщая идеи постюнгианского психоанализа и трансперсональной психологии, Уилбер строит свою концепцию «Спектра Сознания», основанную на типологии «уровней развития самости» человека. Затем, на основе этой психологической концепции он выстраивает типологию мировоззрений, философий и даже эстетико-художественных концепций, которая сводится к следующему:

1) «плеромно-уроборическая» доэгоическая стадия характеризуется «плероматическим инцестом-зависимостью» ребёнка от матери, отсутствием самосознания или его потенциальной формой, зародышевой неразвитой самостью, инстинктивно-импульсивным поведением, безусловными рефлексам как у домашних животных, и, в то же время, непосредственным восприятием мира, с которым буквально слит младенец (некоторые высшие формы «недвойственного мистицизма» пытаются воссоздать эту произвольную дорациональную естественность («цзы жань» в «Дао»), а также, душевной искренностью и наивностью;

2) На «тифонической стадии» ребёнок начинает выделять себя из окружения; возникает субъект-объектная дифференциация в познании и восприятии мира; здесь возможны зачатки «магического» и «религиозно-мифического мировоззрения» и архаических этико-эстетических представлений; усложняется работа «рептильного мозга» и чакр;

3) На стадии «самости вербального членства в культуре» ребёнок начинает вписываться в конфессиональные, этнические, национальные, социально-этические контексты, формировать зачаточное рациональное мировоззрение, связанное с формированием его «эго»; здесь возможны религиозные, нерелигиозные или обусловленные различными философами мировоззрения;

4) На уровне «эгоической стадии» формируются самость, до того как бы скрытая в «материнской утробе» или полностью зависящая от отца («комплекс Электры» и «Эдипов комплекс» в психоанализе Фрейда) и личность [у П. Успенского «самость» или «сущность»

и «личность» - не одно и то же – Т.Б.]; здесь формируется сложная психическая структура самости (в целом, верно описанная К.-Г. Юнгом в работе «AION», состоящая из «Родительского Супер-эго», индивидуальности «эго», «анимы», «анимуса», «духовной» составляющей, «Тени» [вытесненного в подсознание психического материала – Т.Б.], социальных «масок» и т.п. [т.е. эта сложная система не так проста, как полагает А. Дугин в своей концепции «голема» - Т.Б.]; здесь завершается формирование личности духовного и социального существа; эта стадия может характеризоваться самыми разными мировоззрениями, но сам индивид недопонимает их сакрального значения, их смысла («тэпа»); по Уилберу для этой стадии характерны «рациональные» или, даже, рационалистические мировоззрения (аристотелизм, зачатки диалектики, философия Просвещения, эгоцентризм, индивидуализм, скептицизм, рациональный теизм и атеизм, «фалсафа» и т.п.); на стадии «зрелого эго» индивид отделяется от ментальных кодов, установок и идей родителей, «закрывает гештальт» своей индивидуальности и независимости или автономности; здесь возможны разные мировоззрения, включая фрейдизм, экзистенциализм, традиционализм или постмодернизм, но индивид далёк от глубинного понимания их смысла; религиозные представления обусловлены «трансляцией», но ещё не «трансформацией»; возможны мистические, эзотерические представления, но они носят умственный характер, неукоренены на «тонком» уровне;

5) На стадии «экзистенциального кентавра» индивид может начать развиваться мистически, здесь возможна «начальная тантра», претензии на «суфизм», «дзэн» или «внутреннюю алхимию», начинают раскрываться чакры, возникают «паранормальные и парапсихологические побуждения», центр самости переносится в верхние чакры с одновременным раскрытием нижних; эту стадию К. Уилбер характеризует как «астрально-психическую», здесь возможно знакомство с эзотерическими мистериями «смерти-возрождения», переживаемыми на психическом уровне, т.е. как «перинатальные матрицы» С. Грофа; на этой стадии «зрелый кентавр» представляет собой единство психики, ума и тела («йог-шаман» психического уровня в терминологии Уилбера); для этой стадии характерны шаманские, эзотерические, парапсихологические, тантрические, психоаналитические неконвенциональные и часто «нетрадиционные» «экзистенциально-аперспективные» мировоззрения; «шаман-йог» на этой стадии восстанавливает связь с низшими уровнями и трансформирует их (тантрическая

трансформация «уроборических», «тифонических» энергий);

6) «самость тонкого уровня» характерна для «пути святых», «подлинно пророчества», «божественного мистицизма», суфизма, высшей йоги, высшей тантра-йоги (по сути дела уже «несексуальной»); это уровень основателей религиозных течений, сект, монахов-визионеров; на тонком уровне пропадают или трансформируются астрально-психические феномены и видения, обнаруживаются и активизируются собственно тонкие центры (сердечная чакра, иногда «правостороннее сердце», «Атман», «lataif» в практике суфизма); поведение часто бывает асоциальным; религиозные мировоззрения часто отходят от формализма и ритуалов, мистик замыкается в своём внутреннем мире, или же создаёт новые ритуалы новых религиозных течений; логика и новые логические языки основываются на мистическом опыте «тонкого уровня»;

7) Мистицизм «каузального уровня» часто не поддаётся рациональному объяснению; это уровень «самадхи пустоты» в йоге и буддизме, внутреннего «кенозиса» в «исихазме», «фана» в суфизме; для этого уровня, действительно, характерны «философия Ничто», апофатика, «шунья вада», полная отрешенность, «антисистемные» мировоззрения типа «махамудры»; опыт возможного «единения с Богом»; опыт И.Насими, Дж. Руми, Бодхидхармы, опыт основателей – «мировых религий» [т.е. этот уровень совсем необязательно должен быть связан с «Пустотой», Т.Б.], но он превосходит «тонкий уровень»; часто этот опыт бывает вообще не связан с причинностью или «Первопричиной» и выходит за рамки «божественного мистицизма»; это «молитва сердца», «хафи зикр», «просветление», «абсолютное самадхи»; на этом уровне «такуа» (Т.Даими) либо заканчивается территория конвенциональных религий и возникают системы типа «нетеистического эзотерического буддизма» (не путать с профанным конвенциональным «būdpræstlik»), либо возникают новые конфессии и новые логические языки; возможен опыт «нирваны»; бинарная логика и «двоичный код» часто полностью разрушаются (исключение: пророк Мухаммед);

8) Уровень диалектического синтеза (в соответствии с принципом «бедо соку сябецу, сябецу соку бедо», т.е. различённого тождества) «нирваны» и «сансары», «возвращение толстопузого Осё в мир», «недвойственный» («advayta») природный мистицизм, нетрансцендентное непосредственное восприятие «татхаты-таковости» как интеграции, синтеза «Всего» и «Ничто» в субъективном опыте; эстетика

чань и дзэн, отказ от философии в пользу эстетики и искусства, опыт Цзяожаня, Догэна, Риндзая, «Семи Пьяниц» (эпохи Тан), И. Ногучи, Мехмета Сийях Калема (XV в., Турция), М.Басё (Япония XVII в.), Мухаммеда (Азербайджан, XVI в.); нефилософская «зрительная логика мандалы», тюркского орнамента (см. исследования С. Дадаша и Ш. Камманна, диалектическая логика «различения в неразличении» Чайтаньи, Хакуина, Гегеля, «двайта-адвайта» Нимбарки; интеграция всех превзойдённых на этом этапе уровней в новую трансперсональную и нелокальную самость с возрождением индивидуальности («каждый цветёт по своему: в этом высший подвиг цветка» (М.Басё)), казалось бы полностью растворённой на «каузально-пустотном» уровне.

К. Уилбер подчеркивает, что «предельный опыт» типа «сатори» или «кэнсе» возможен почти на любом уровне развития самости, но, во-первых, он редко становится «устойчивым плато сознания», т.е. «формой самости», а не кратковременным переживанием, а, во-вторых, такой опыт часто приводит не к внутренней интеграции психики, а к ее дестабилизации. Поэтому аутентичные эзотерические традиции помогают такой интеграции и стабилизации «предельного опыта недвойственного мистицизма» как устойчивой практики, точнее «непрактики».

Что же касается узкоконфессионального традиционного религиозного опыта, то он, в основном, по Уилберу, относится либо к доэгоическим стадиям, либо к «эгоической трансляции», лишь иногда он доходит до трансформации на «тонкий уровень»; изредка - на «каузальный».

Отдельной темой является историческая типология религий. Концепция «Спектра (Вездесущего) Сознания» позволяет понять, что границы «типов» проходят не между религиями, а между типами самости практикующих адептов: так, т.н. «гностический ислам» ближе к буддизму или к христианству, чем к «креационистскому авраамизму». Мистики разных конфессий найдут общий язык между собой, если находятся на одном уровне, тогда как религиозные фундаменталисты уровня «самости вербального членства» будут спорить между собой по поводу догматики (первый случай см: «Мистики под деревом» Мухаммеда (Тебриз, конец XVI в.); второй случай см: притча о «Слоне» из «Маснави» Дж. Руми).

На основе своей психоаналитической концепции К.Уилбер разработал модель интегральной практики, основанную на совместной практике и учительстве представителе эзотерических традиций.

Некоторые практические аспекты этой интегральной практики вызывают непростые вопросы, требующие дополнительной проработки. На высших ступенях познания «каузального» и «недвойственного» уровней, как показывает опыт Ибн-ал-Араби и трагическая гибель, мистический опыт и гнозис «Чесальщика, нить которого размотали на хлопок», могут исчезать понятия «ширка» и «каферства». На этих уровнях Бытия-Сознания, по мысли Т. Даими, вообще, отсутствуют «различение», манипуляция мистическими чувствами, всякое осуждение и обвинение. По мысли К.Уилбера, здесь имеет место только «каруна» - «трансцендентальная любовь - сострадание ко всем живым существам».

На основе буддистских традиций Кен Уилбер развивает идею Недвойственного Вкуса «бытия» и «небытия» как Таковости - «мокроости каждой волны Океана Сознания», дополняя эту Недвойственность необходимым различием, «ранжированием» и дифференциацией различных «волн Сознания» и уровне «развития Самости».

Руководствуясь т.н. «обетом бодхисаттвы» и «бодхичиттой» (этикой любви – сострадания и «непричинения вреда»), К.Уилбер подвергает резкой критике Нью-Эйдж, экофеминизм, крайний постмодернизм-деконструктивизм (выдвигая идеи «конструктивного постмодернизма» как прекращения «аперспективного безумия»), крайний либерализм и, особенно, «этноцентризм» и «эгоцентризм» (индивидуализм). Если соединить идеи Уилбера и Л. Гумилева, то получится следующая картина: «эго» учитывает интересы своего «этноса» и «суперэтноса» или «культурного типа», «суперэтноса», а его лидеры учитывают интересы «гиперэтнических систем» (например, т.н. «евразийской общности», «Старого Света», «Нового Света» и т.п.), но основной ценностью являются интересы человечества в целом, человека как вида и как индивида.

Такой интегрализм выгодно отличается от некоторых экстремистских, расистских националистических идей «интегральных традиционалистов», противоречащих эзотерическим основам Традиции и самого традиционализма. Тем не менее, неоспорим вклад Юлиуса Эволы, Титуса Буркхардта, Александра Дугина и Германа Вирта в исследование эзотеризма религий, мистическую практику искателей Истины и реконструкцию Изначальной Интегральной Традиции. «Интегральной» её называл сам Генон, поскольку она охватывала все сферы Бытия–Сознания изначальной древнейшей культуры.

Надо сказать, что интересным в общефилософском и научно-

методологическом плане было бы сближение, конвергенция идей интегрализма К.Уилбера (а также, возможно, Калифорнийского Института Интегральных Исследований, институтов трансперсональной психологии, Будапештского Клуба, Всемирной Академии Мудрости, Европейской и Российской Академий Естественных Наук и т.д.) с идеями и концепциями интегрального традиционализма (за исключением экстремистских идеологий).

Также возможно сближение позиций интегрализма и «пост-постмодернизма» (К. Уилбер уже работает в этом направлении), традиционализма и постмодернизма (эта проблематика затрагивались А. Дугиным и Т. Даими. В то же время, в науковедческом и этическом плане интересно было бы рассмотреть оппозицию «Уилбер versus Дугин: страдание против насилия». Другим интересным моментом было бы рассмотрение проблематики постмодернистского «шизофренического дискурса» (Ж. Делёз, Т.Горичева), «мистицизма и шизофрении» (К.Уилбер), «бытия, безумия» и юродства (А.Дугин), «мудрости идиотов» (название книги Идрис–Шаха, посвящённой Б.Накшбанду).

Все эти идеи нуждаются в дополнении со стороны этнологии Льва Гумилёва с точки зрения внесения динамического эволюционного момента в его концепцию «биполярности этносферы», её «мозаичности», сосуществования и динамики «систем» и «антисистем». Гностические «антисистемы» интересные с точки зрения эзотерической практики, имеют свои метафизические основы (восходящие к аутентичному «Евангелию от Фомы»), но неинтересны как социально-политические программы, поскольку гностицизм и другие «антисистемы» асоциальны по определению и в своих эзотерических основах.

Постмодернизм в философии и искусстве, безусловно, также имеет право на существование и заслуживает самого серьёзного рассмотрения. Постструктурализм и постмодернизм Лакана, Делёза, Дерриды, Льютара, Бодрийара, Эко, кинематограф Д.Линча, Э.Кустурицы, Т.Китано, творчество «постсовременных» азербайджанских художественных объединений «Тасдиг», «Лабиринт», «На крыльях времени» и, наконец, «YARAT» нуждаются в объективном философском и эстетико-искусствоведческом анализе. Азербайджанские философы проф. Али Абасов, проф. Рахман Бадалов, проф. Ниязи Мехди плодотворно исследовали проблематику традиций и традиционализма в условиях постмодерна и становления постнеклассической научной парадигмы. Проблематика постмодернизма в искусстве, художественной традиции и традиционализма геноновской школы углублённо

исследовалась теоретиками искусства проф. Э.А.Саламзаде и проф Р.Г.Абдуллаевой. Отдельно хотелось бы отметить в этой связи книги проф. Э.А.Саламзаде «Мелик Агамалов», «Эльчин Алибейли: художник и художественная традиция», а также каталог «İlyas Alov».

Оппозиция «традиционализм - постмодернизм» стала предметом специального философского и искусствоведческого анализа в диссертациях и статьях Гюльрены Мирзы (Каджар), Эльчина Ф.Алиева (Шамилли), Теймура Тагиева (Даими) в научно-художественных электронных публикациях художника Сабины Шихлинской.

Кен Уилбер в своих дневниках, опубликованных в 1999 г. под названием «One Taste» в Бостонском издательстве «Shambalah Pbl.», поторопился «похоронить» постмодернизм, используя выражение «остывающий разлагающийся труп постмодернизма».

Однако, в последние годы до избрания Д.Трампа президентом США, постмодернистская эстетика, искусство постмодерна и лево-либеральная постмодернистская идеология снова стали ведущими направлениями в культурной, политической и художественной жизни Запада.

Постмодернизм иногда противопоставляется традиционной культуре, исламу, традиционным восточным ценностям. Это не совсем верный подход. Ж. Деррида в «Эссе об имени» вплотную подошёл к суфийскому пониманию Тайны («Sirr») и апофатической теологии. А.Бодрийар в своей постструктуралистической семиотике предложил такую классификацию «симулякров», которая проливает свет на важные семиотические аспекты культуры, искусства и мистицизма: развивая идеи Бодрийара, можно сказать, «симулякры, маскирующие базовую реальность» - знаки ближневосточной, мусульманской культуры, а «свои собственные симулякры», т.е. «означающие» без «референтов» - дзэнские «автореферентные знаки». «Автореферентные знаки» встречаются и в исламском эзотеризме, например, в «хуруфизме».

Они не отсылают к онтологической «базовой реальности» как в исламе, и не разрушают логосферу своей бессмыслицей как в дзэн-практике, а сами являются Высшей Онтологической Реальностью букв (в «илм ал-хуруф») «алифбы». В концепции знака Ф.Наими и И.Насими, «означающее», «знак» и «референт» отождествляются: «Познай Тайну названия, названное есть его тождество».

Для (пост-) современного человека знак – «пустой звук» (почти как для адепта дзэн), но для средневекового человека «Знак», «Слово»,

«Логос» были более реальны, чем явления эмпирической действительности. Для средневекового мусульманина знак был онтологически реален, тогда как для нас он виртуален и заменяем на почти любой другой знак.

Однако... Не совсем ясен вопрос: кто анализирует эти типы или уровни самости, эти традиции, «традиционализмы», «интегрализмы» и «постмодернизмы»... «Логос»?... «Вербальный ум»?... «Осознающее эго»?... «Трансперсональное Сознание»?... Быть может, некий «зерваническо-буддийский» «пустой Свидетель состояний Сознания»... «квантовый» Наблюдатель?».

Во всяком случае, все теории и концепции К. Уилбера, Р. Генона, А. Дугина, Т. Бурхардта, М. Элиаде основаны на глубоком личном мистическом опыте и гнозисе. Концепции этих эзотериков «ненаучны» только для «кабинетных теоретиков», но вполне научны с точки зрения «сакральной» (Р. Генон) или «огненной» науки (Л. Гумилёв). «Крушение алгоритмов» (Т. Даими), «смерть» мышления – языка, характерны для «антисистемного» уровня постижения (суф. «фана» – арабск. «уничтожение») Высшей реальности или Вечности (суф. «бака»), часто приводит к разрыву с шариатом и строгим монотеизмом, к «самообожению» (Насими), к концепциям «Единого – Многого» (Плотин, Ибн ал-Араби, «нечёткое множество Единицы» в «нечёткой логике» Лютфи Заде и Р. Байрамова, «плюрализм-монизм» Делёза и Гваттари, слишком буквально понятый идеологом т.н. «перестройки» А. Яковлевым; гностическое «двоебожие» и «троизм», восходящие к гнозису самого Иисуса Христа), к неконфессиональному мистицизму (Т. Даими), к диалектике Единства Бытия в многообразии (Гегель, марксизм, Ибн ал-Араби), к диалектике Единства в многообразии и саморазличающихся тождеств Шри Чайтаны, Хакуина, «двайта-адвайте» Нимбарки)... К непостижимой Тайне («Siri»), к «Не-дефенируемому» (Т. Даими), к апофатике, в которой о Боге мы уже ничего не можем сказать, даже, что он Един (!). Концепция т.н. «Абсолютного Ничто» также является неадекватным описанием «нирваны» или «фана» в «пустотном», но не «предельном опыте».

«Предельный опыт» К. Уилбера и его тибетских и дзэнских наставников получил выражение в традиционной концепции «Свабхавика-кайи» (превосходящей околосмертный «каузальный» опыт «Дхармакайи» и «Бардо Тёдол») и может развиваться в диалектику различения («al-Furkan») и неразличения («One Taste»), необходимо дополняющих друг друга, несмотря на диалектическое противоречие

между различием и неразличием как установками познания.

Ранее в наших работах была разработана концепция типология традиций, основанная на идеях Л. Н. Гумилёва и П. Д. Успенского. Традиции были типологизированы на «эзотерические», «этнические» («стереотип поведения, управляемый механизмом условного рефлекса» по определению Гумилёва и Ермолаева), «культурные» («сумма знаний, представлений и опыта, передаваемая от этноса к этносу», «художественные», «научные» и «генетический код» «коллективного» и «этнического бессознательного» (Каменский, Юнг, Бондаренко). Было показано, что эзотеризм и этнокультура развиваются в разных направлениях и управляются совершенно разными закономерностями. Более того, тот же Л.Н. Гумилёв большинство эзотерических традиций относил к т.н. асоциальным «антисистемам».

Как уже говорилось «Традиция» и «традиционализм» - совершенно разные явления культуры и эзотеризма религий. С.С.Аверинцевым была, ещё в позднесоветский период, разработана «типология традиционализмов». Советский культуролог, мифолог и литературовед различал «дореклексивный традиционализм», «рефлексивный традиционализм», «этнический традиционализм» и «конец традиционалистской установки как таковой в XX в.». Однако, именно в XX и в начале XXI в. традиционалистами-генонистами (в особенности А.Дугиным) была предпринята попытка реставрации языка и «алфавита» Изначальной Традиции. Но эта эзотерическая доктрина «не от мира сего» вряд ли может быть адекватно переведена на язык этносоциальной практики, социальной политики и геополитики (что и показала монография А.Г.Дугина «Основы геополитики». Политические аспекты традиционализма-генонизма вместе с «негеноновскими» примитивными формами религиозного и этнического традиционализма, вызывающими отторжение у многих мыслящих людей, привели Т. Даими к идее «прощания с интегральным традиционализмом» и перехода к «гетеродоксальной инициации» и «неконфессиональной теологии» или философии.

## **Традиция и традиционализм**

Существуют различные типы традиций: культурные, этнические, религиозные, научные, художественные, эзотерические и т.п. Традиционализм геноновского типа занимается, в основном, «возрождением» эзотерических, религиозно-мистических традиций. В

основном, он представлен работами Рене Генона (шейха Абдул Вахид Йахийя) и его последователей – А.Корбена, Т.Буркхардта, Ю. Эволы, А. Дугина и Г.Джемаля. Исследования Р.Генона, А.Корбена и Т.Буркхардта развивались в рамках аутентичного суфийского ислама. Тогда как работы А.Дугина и Ю.Эволы связаны с эзотерическим христианством и немецким традиционализмом середины XX в. (Г.Вирт).

Для понимания проблематики данной темы следует провести различие между понятиями «традиции» и «традиционализма». «Традиционализм» занимается реставрацией исчезнувших или пришедших в упадок традиций, а также попытками истолкования религии, приведения её в соответствие с её эзотерическим ядром. Иными словами, традиционализм – это, в некотором смысле, искусственное явление культуры, симптом её кризиса. Живой аутентичной традиции не нужен традиционализм.

Азербайджанский философ и художник Теймур Даими справедливо указывает на связь т.н. «интегрального традиционализма» с его «сильными версиями» - религиозным фанатизмом и экстремизмом, а также с национализмом, - и как альтернативу предлагает индивидуальный творческий поиск Истины, связанный с мистической практикой и искусством (а Л.Повельс указывал на связь «генонизма», в частности Ю. Эволы, с фашизмом).

Поэтому выдающийся тюрколог Лев Гумилёв ставил вопрос предельно остро по-шекспировски (Идрис –Шах: «Şeyh's Pir»): «to be, or not to be?», но странный для буддистов ответ на этот вопрос дают мастера дзэн: «Чувствующие существа не лишены её [тайны жизни, «сущностной радости», «непроизвольной естественности («ыз жаны»)]» - Т.Б.], а будды не не обладают ей!». Ещё более необычный подход, на который указывали Б.Дандарон и Б. Кузнецов, содержится в эзотерических тибетских традициях, близких зороастрийскому дуализму, маздеизму и зерванизму. Это утверждение дуализма, необычное для буддизма, напоминает формулу дзэнского психолога В.Жикаренцева: «двойственность – это пустота (2–0)». «Официальная» религия ислама предлагает в этой связи утверждение жизни и «путь правой руки» (христианство у А.Дугина – «путь левой руки», отсюда жизнеотрицание первых гностиков-христиан).

Для средневековых суфиев «фана» - «уничтожение» (от «Фанат» - «ТанаТОС» – «смерть») было не самоцелью, а началом бесконечного путешествия в Боге («вака»), которое не может быть завершено по определению (отсюда невозможность «Ап ал –Нәqq!») и которое

приводило к некоторому контакту с Тайной («Sirr»).

Почти все традиции указывают на апофатический Абсолют, как на Высшее измерение Божественного. У Нагарджуны это «анирвачанья» или «авьякья» (что то вроде полной неопределённости), в веданте – это Ниргуна-Брахман, в суфизме – это *Sirr* (тайна), в буддизме – это неопиcуемость нирваны, сатори и недвойственной таковости («итине»), у даосов – Отсутствие Предела как эзотерический смысл «Тай-цзы» («Великого Предела»), в иудейском мистицизме – это Тайна Тетра грамматиона, у Нила Сорского, Мейстера Экхарта и Ангелуса Силезиуса – это тайна христианской Троицы, в тантре – это «ататтва» («не-категория»). В XX в. на непостижимость Абсолютной Истины на вербально-логическом, рефлексивном уровне указывали Г.Гессе, А.Кожибский и Ж.Деррида.

Адепты адвайты и такие суфии как Шамс Тебризи, Руми, Насими, Халладж, Ибн ал-Араби считали каждое живое существо, иногда «вещь», но в основном, человека проявленным выражением Абсолюта. А это противоречит содержанию «Шахады» и суры «Ихлас». Даже в вуджуизме Ибн-ал-Араби мы находим мысль о том, что «*ʿabd*» («подобие») никогда не сможет стать «*Rabb*» («Господь»)!

Кроме того, вполне возможно, что каждая традиция имеет своё понимание Тайны, если, вообще таковое возможно. Так, суфийская Тайна «*Sirr*» отличается, возможно, от даосской и дзэнской таковости (японское «*itainō*»).

### **Заключение**

В заключении этой статьи хотелось бы подвести итоги и, конечно же, рассмотреть некоторые возможные возражения против “интегрального проекта” К. Уилбера:

1. Эволюционист К. Уилбер считает, что единая мировая культура эволюционирует как единое Сознание от низких примитивных “рептильных” форм и высшим “Просветленным” каузальным и “неувойственным” формам. Но универсальная приложимость интегральной психологии К. Уилбера ко всякой традиции вызывает сомнения. Эту модель можно принять с определёнными оговорками в случае каждой конкретной культурной или эзотерической традиции. Поскольку понятия “Дао”, “нирвана”, “океан сознания”, “единое квантовое поле” есть понятия философского, а не богословского дискурса, то их не следует отождествлять или ставить в один ряд с теонимами. Можно сказать, что для построения своей “теории Всего” К. Уилбер

сгладил реальные историко-культурные особенности и вытекающие из них противоречия, хотя, в основном, старался применить диалектический принцип “единства в многообразии”.

2. К. Уилбер иногда называет себя “конструктивным постмодернистом”, а не только “интегралистом”, и претендует на “интегрально-аперспективный подход”, который отличается от постмодернистского “кучизма” и “аперспективного безумия деконструктивизма”. Попробуем разобраться: в чём тут дело? Разъяснения находим у самого создателя “интегральной психологии”: “Конструктивный постмодернизм воспринимает множественные контексты, освобождаемые плюрализмом, а затем идёт на один шаг дальше и сплетает их во взаимосвязанные сети... Этот интегральный аперспективизм – единство в многообразии, универсальный интегрализм – раскрывает глобальные взаимосвязи, гнезда внутри гнезд и обширные холярхии взаимообогащающего включения, тем самым, превращая плюралистический “кучизм” в интегральный холизм” (12, с. 228). Всё более или менее понятно кроме одного: почему всё-таки К. Уилбер называет такой подход не только “интегральным”, но и “аперспективным”? Ведь его интегральная практика (изложенная в “Одном Вкусе” и Проекте Атман) вроде бы предлагает заманчивую перспективу духовного роста! В итоге, мы приходим к выводу о том, что интегральный подход (К. Уилбер, Г. Фёрштайн, Ч. Тарт) позволяет выбраться из “аперспективных” тупиков деконструктивизма, в которых оказались философия и гуманитарные науки в начале нового тысячелетия.

## Литература:

1. Абасов А. С. Исследования по методологии, истории и футурологии философии. – Баку: "Baxtiyar-4" IKF, 2025. – 688 с.
2. Аристотель. Метафизика. – М.: Эксмо, 2024. – 480 с.
3. Баширов Т. К. Неразрешимые проблемы: логико-методологический анализ // Философия реформы социальной и духовной, культурной жизни общества: Альманах. – Баку: "Оптимист", 2023. – С. 222-280 с.
4. Буддизм. – Минск, 2004 – 320
5. Генон Р. Царство количества и знамения времени. – М.: "Беловодье", 2023 – 437 с.
6. Даими Т. От культа к культуре. Т. 1. Из серии "Молния свидетельства". – Баку, 2023;

7. Дугин А. Г. Философия традиционализма. – М.: Арктогея-Центр, 2002 – 624 с.
8. Ильин И. Постмодернизм. Словарь. – М.: Intrada, 2000 – 384 с.
9. Капуки С. Практика дзэн. – М.: "Амрита-Русь", 2004 – 232 с.
10. Майков В., Козлов В. Трансперсональная психология – М.: АСТ, 2004 – 559 с.
11. Судзуки Д. Т. Основы дзэн-буддизма; Далай-лама XIV. Буддизм Тибете. – М.: Эксмо-Пресс; Харьков: Фолио, 2021, с. 101–847
12. Уилбер К. Интегральная психология – М.: АСТ и др., 2004 – 412 с.
13. Уилбер К. Проект Атман: трансперсональный взгляд на человеческое развитие – М.: "АСТ" и др., 2004 – 314 с.
14. Уилбер К. Один Вкус. – М.: АСТ и др., 2004
15. Фёрштайн Г. Тантра – М. – Киев: София, 2003 – 395 с.

**UOT- 330.8:316.42**

**Mir Fərəc Əli oğlu Abasov**  
 Azərbaycan Turizm və Menecment  
 Universitetinin iqtisadiyyat üzrə doktorantı,  
 siyasi elmlər üzrə fəlsəfə doktoru,  
 AZ1003, Azerbaijan, Bakı şəh., Qurban Abbasov 10-4  
 Tel:+994502450595  
 E-mail:farik21@mail.ru  
<https://orcid.org/0000-0002-7299-2315>

## **DİJİTALİZM KAPİTALİZM SİVİLİZASIYASININ İNKİŞAFININ GƏLƏCƏYİ KİMİ**

### **Xülasə**

*Tədqiqatın aktuallığı.* Rəqəmsal texnologiyaların sürətli inkişafı şəraitində ictimai həyatın bütün sahələrində — iqtisadiyyat, siyasət, mədəniyyət

və sosial münasibətlərdə — keyfiyyətə dönüş baş verir. Rəqəmsallaşma artıq yalnız proseslərin optimallaşdırılması aləti olmaqdan çıxaraq, məlumatlara, alqoritmlərə və qlobal rəqəmsal platformalara əsaslanan yeni cəmiyyət fəaliyyət məntiqini formalaşdırır. Bu baxımdan istehsal formalarının, hakimiyyət mexanizmlərinin və sosial qarşılıqlı münasibətlərin transformasiyası ilə səciyyələnən kapitalizm sivilizasiyasının inkişafının mümkün yeni mərhələsi kimi dijitalizm fenomeninin nəzəri cəhətdən dərk edilməsi zərurəti yaranır.

*Tədqiqatın məqsədi və vəzifələri.* Məqalənin məqsədi dijitalizmin kapitalist sivilizasiyasının inkişafının perspektivli modeli kimi fəlsəfi-sosial təhlilini aparmaqdır.

Bu məqsədə nail olmaq üçün məqalədə aşağıdakı vəzifələrin həlli nəzərdə tutulur:

- “dijitalizm” anlayışının mahiyyətini və məzmununu açıqlamaq;
- rəqəmsallaşma şəraitində kapitalizmin transformasiyasını təhlil etmək;
- dijitalizmin kapitalist inkişafın yeni mərhələsi kimi əsas xüsusiyyətlərini müəyyənləşdirmək;
- dijitalizmin sosial, iqtisadi və fəlsəfi ziddiyyətlərini aşkara çıxarmaq;
- rəqəmsal kapitalizm şəraitində sivilizasiyanın gələcək inkişafının mümkün ssenarilərini müəyyən etmək.

*Problemin elmi işlənmə dərəcəsi.* Məqalənin sonunda verilmiş bibliografiyaya bax. Cəmiyyətin rəqəmsal transformasiyası problemi informasiya cəmiyyəti, postindustrializm, rəqəmsal iqtisadiyyat və platforma kapitalizminə həsr olunmuş tədqiqatlarda geniş şəkildə işıqlandırılmışdır. Bununla belə, dijitalizm anlayışı bütöv sivilizasiya modeli kimi hələ də kifayət qədər konseptuallaşdırılmamış və çox vaxt fraqmentar şəkildə istifadə olunur. Bu isə dijitalizmin məhz kapitalist sivilizasiyasının təkamülü kontekstində sistemli təhlilinin aparılmasını zəruri edir.

*Tədqiqatın metodologiyası.* Tədqiqatın metodoloji əsasını fəlsəfi təhlil metodları, sistemli və struktur-funksional yanaşmalar, həmçinin siyasi iqtisad və sosioloji təhlilin elementləri təşkil edir. İşdə müqayisəli təhlil, tarixi rekonstruksiya və konseptual modelləşdirmə metodlarından istifadə olunmuşdur.

*Tədqiqatın elmi yeniliyi.* Məqalənin elmi yeniliyi dijitalizmin yalnız texnoloji və ya iqtisadi fenomen kimi deyil, kapitalizmin inkişafının sivilizasiya mərhələsi kimi nəzərdən keçirilməsindədir. Bu mərhələ yeni sosial nəzarət, bərabərsizlik və hakimiyyət formalarını, eləcə də ictimai həyatın

təşkili üçün yeni prinsipləri formalaşdırır.

**Nəticələr.** Məqalədə əsaslandırılır ki, dijitalizm kapitalist sivilizasiyasının keyfiyyətə yeni inkişaf mərhələsini ifadə edir; bu mərhələdə əsas resurs informasiyaya çevrilir, idarəetmənin əsas mexanizmi isə rəqəmsal texnologiyalar və alqoritmlər olur. Dijitalizmin sosial tərəqqi potensialını sistemli bərabərsizlik və nəzarətin güclənməsi ilə birləşdirən ikili xarakterə malik olduğu qənaətinə gəlinir.

**Açar sözlər:** dijitalizm, rəqəmsallaşma, kapitalizm, rəqəmsal iqtisadiyyat, platforma kapitalizmi, sivilizasiya, cəmiyyətin gələcəyi.

**UDC – 330.8:316.42**

**Mir Faraj Abasov**

PhD in Philosophy in Political Sciences,  
doctoral student of the Azerbaijan University  
of Tourism and Management in Economics  
10-4, Q. Abbasov St, Baku, AZ1003, Azerbaijan

Tel.: +994502450595

E-mail: farik21@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-7299-2315>

## **DIGITALISM AS THE FUTURE OF THE DEVELOPMENT OF CAPITALIST CIVILIZATION**

### **Abstract**

*Relevance of the study.* In the context of the rapid development of digital technologies, a qualitative transformation of all spheres of social life—economy, politics, culture, and social relations—is taking place. Digitalization is no longer merely a tool for optimizing processes; it is forming a new logic of social functioning based on data, algorithms, and global digital platforms. In this regard, there emerges a need for a theoretical understanding of the phenomenon of digitalism as a possible new stage in the development of capitalist civilization, characterized by the transformation of forms of production, power, and social interaction.

*Purpose and objectives of the study.* The purpose of the article is to provide a philosophical and social analysis of digitalism as a prospective model for the development of capitalist civilization. To achieve this purpose, the article addresses the following objectives:

- to reveal the essence and content of the concept of “digitalism”;

- to analyze the transformation of capitalism under conditions of digitalization;
- to identify the key features of digitalism as a new stage of capitalist development;
- to determine the social, economic, and philosophical contradictions of digitalism;
- to outline possible scenarios for the further development of civilization under conditions of digital capitalism.

*Degree of scientific development of the problem.* See the bibliography at the end of the article. The issues of the digital transformation of society are widely represented in works devoted to the information society, post-industrialism, the digital economy, and platform capitalism. At the same time, the concept of digitalism as an integral civilizational model remains insufficiently conceptualized and is often used fragmentarily. This necessitates a systematic analysis of digitalism specifically in the context of the evolution of capitalist civilization.

*Research methodology.* The methodological basis of the study includes methods of philosophical analysis, systemic and structural-functional approaches, as well as elements of political economy and sociological analysis. The research employs methods of comparative analysis, historical reconstruction, and conceptual modeling.

*Scientific novelty of the study.* The scientific novelty of the article lies in considering digitalism not only as a technological or economic phenomenon, but as a civilizational stage in the development of capitalism that forms new modes of social control, inequality, and power, as well as new principles for the organization of social life.

**Conclusions.** The article substantiates the thesis that digitalism represents a qualitatively new stage in the development of capitalist civilization, within which information becomes the key resource and digital technologies and algorithms become the main mechanisms of governance. It is concluded that digitalism has a dual nature, combining the potential for social progress with the intensification of systemic inequality and control.

**Keywords:** digitalism, digitalization, capitalism, digital economy, platform capitalism, civilization, future of society

**Мир Фарадж Али оглу Абасов**

доктор философии по политическим наукам,

докторант по экономике Азербайджанского

Университета туризма и менеджмента

AZ1003, Азербайджан, Баку, ул. Гурбана Аббасова 10-4

Tel.: +994502450595

E-mail: farik21@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-7299-2315>

## **ДИДЖИТАЛИЗМ КАК БУДУЩЕЕ РАЗВИТИЯ ЦИВИЛИЗАЦИИ КАПИТАЛИЗМА**

### **Резюме**

*Актуальность исследования.* В условиях стремительного развития цифровых технологий происходит качественное преобразование всех сфер общественной жизни — экономики, политики, культуры и социальных отношений. Цифровизация перестает быть лишь инструментом оптимизации процессов и формирует новую логику функционирования общества, основанную на данных, алгоритмах и глобальных цифровых платформах. В этой связи возникает необходимость теоретического осмысления феномена *диджитализма* как возможной новой стадии развития цивилизации капитализма, характеризующейся трансформацией форм производства, власти и социального взаимодействия.

*Цель и задачи исследования.* Целью статьи является философско-социальный анализ диджитализма как перспективной модели развития капиталистической цивилизации.

Для достижения поставленной цели в статье предполагается решение следующих задач:

- раскрыть сущность и содержание понятия «диджитализм»;
- проанализировать трансформацию капитализма в условиях цифровизации;
- выявить ключевые признаки диджитализма как новой стадии капиталистического развития;
- определить социальные, экономические и философские противоречия диджитализма;
- обозначить возможные сценарии дальнейшего развития

цивилизации в условиях цифрового капитализма.

*Степень научной разработанности проблемы.* См. библиографию в конце статьи. Проблематика цифровой трансформации общества широко представлена в трудах, посвященных информационному обществу, постиндустриализму, цифровой экономике и платформенному капитализму. Вместе с тем понятие диджитализма как целостной цивилизационной модели остается недостаточно концептуализированным и зачастую используется фрагментарно. Это обуславливает необходимость системного анализа диджитализма именно в контексте эволюции капиталистической цивилизации.

*Методология исследования.* Методологическую основу исследования составляют методы философского анализа, системный и структурно-функциональный подходы, а также элементы политэкономического и социологического анализа. В работе используются методы сравнительного анализа, исторической реконструкции и концептуального моделирования.

*Научная новизна исследования.* Научная новизна статьи заключается в рассмотрении диджитализма не только как технологического или экономического феномена, но как *цивилизационного этапа развития капитализма*, формирующего новые формы социального контроля, неравенства и власти, а также новые принципы организации общественной жизни.

**Выводы.** В статье обосновывается положение о том, что диджитализм представляет собой качественно новую стадию развития капиталистической цивилизации, в рамках которой ключевым ресурсом становится информация, а основным механизмом управления - цифровые технологии и алгоритмы. Делается вывод о двойственном характере диджитализма, сочетающем потенциал социального прогресса с усилением системного неравенства и контроля.

**Ключевые слова:** диджитализм, цифровизация, капитализм, цифровая экономика, платформенный капитализм, цивилизация, будущее общества.

## **Понятие диджитализма: генезис и теоретические основания**

### *Происхождение термина «диджитализм»*

Формирование понятия «диджитализм» связано с развитием теоретических подходов, анализирующих последствия цифровизации для социальной и экономической структуры общества. Сам термин не имеет единого канонического определения и используется в научной

литературе как обобщающая категория для обозначения системных изменений, вызванных доминированием цифровых технологий. Его появление обусловлено необходимостью выйти за рамки инструментального понимания цифровых процессов.

В данной статье под диджитализмом понимается не совокупность цифровых технологий, а исторически обусловленная форма организации капиталистической цивилизации, в которой цифровые системы выступают базовым механизмом производства, власти и социальной регуляции.

В отличие от концепций цифрового или надзорного капитализма, диджитализм в данной работе рассматривается как цивилизационная, а не секторальная категория.

Дополнительно применяется цивилизационный подход, позволяющий рассматривать диджитализм как исторически обусловленную форму развития капиталистического общества.

Как отмечает М. Кастельс, цифровые технологии перестают быть внешним по отношению к обществу фактором и начинают формировать «материальную основу новой социальной структуры» [Кастельс М., 2000. Т. 1. — с. 77–79]. В этом контексте цифровизация трансформируется из технического процесса в системообразующий принцип организации общества.

Диджитализм в данном смысле отражает качественный сдвиг, при котором цифровые технологии начинают определять не только способы коммуникации и производства, но и формы социальной регуляции, идентичности и власти. Тем самым он может быть интерпретирован как новая идеологическая и цивилизационная рамка развития капиталистического общества.

### *Диджитализм и цифровая экономика*

Цифровая экономика является ключевым эмпирическим основанием диджитализма, однако не исчерпывает его содержания. В экономической теории цифровая экономика рассматривается как совокупность хозяйственных процессов, основанных на использовании цифровых данных, сетевых платформ и алгоритмических механизмов. По мнению Н. Срничека, именно цифровые платформы становятся центральной формой организации капиталистического производства в XXI веке [Srnicek N., 2017. — p. 43–47].

Срничек подчеркивает, что данные превращаются в ключевой ресурс капиталистического накопления, а контроль над цифровой

инфраструктурой обеспечивает новым корпорациям структурную власть над рынками и трудом (там же. — р. 68–72). Данный процесс выходит за пределы традиционной экономической логики и затрагивает социальные и политические измерения.

В отличие от цифровой экономики, диджитализм охватывает более широкий круг процессов, включая цифровизацию управления, культуры, образования и повседневных практик. Экономические отношения в рамках диджитализма характеризуются алгоритмизацией труда, ростом нестабильной занятости и усилением асимметрии между владельцами цифровых платформ и пользователями, что свидетельствует о формировании новой формы капиталистических отношений.

### *Соотношение диджитализма, информационного общества и постиндустриализма*

Для уточнения теоретического статуса диджитализма необходимо сопоставить его с концепциями информационного общества и постиндустриализма. Теория постиндустриального общества, разработанная Д. Беллом, связывает социальное развитие с переходом от индустриального производства к экономике знаний и услуг. Белл отмечает, что знание становится «осевым принципом» социальной организации [Белл Д., 1999. — с. 152–156].

Однако постиндустриальная теория в значительной степени сохраняет оптимистическое представление о технологическом прогрессе и не учитывает масштабы цифрового контроля и концентрации власти в условиях современных цифровых систем. алогичным образом концепция информационного общества акцентирует внимание на росте значения информации, но зачастую рассматривает технологии как нейтральный инструмент.

Диджитализм отличается от указанных концепций тем, что фиксирует *сращивание технологической, экономической и политической власти*. В условиях диджитализма цифровые технологии выступают не только средством передачи информации, но и механизмом управления социальными процессами, включая поведение индивидов и коллективов. Как подчеркивает Ш. Зубофф, формируется новая логика «надзорного капитализма», основанная на извлечении и коммерциализации поведенческих данных [Zuboff S., 2019. р. 94–98].

Таким образом, диджитализм может быть интерпретирован как *следующий этап эволюции капиталистической цивилизации*, в

котором цифровые технологии приобретают статус автономного социального регулятора, трансформируя экономику, власть и структуру общественных отношений.

## **Капитализм в условиях цифровой трансформации**

### *Эволюция капиталистической системы*

Капитализм на протяжении своей истории демонстрирует высокую степень адаптивности к технологическим и социальным изменениям. Переход от мануфактурного к индустриальному капитализму, а затем к финансово-корпоративным формам сопровождался изменением структуры производства, форм собственности и механизмов накопления капитала. В условиях цифровой трансформации происходит очередной этап эволюции капиталистической системы, связанный с внедрением цифровых технологий в базовые экономические процессы.

Как отмечает Дж. Арриги, капитализм развивается циклически, последовательно смещая центры накопления и формы экономической организации [Arrighi G., 1994. — р. 219–224]. Современный этап характеризуется усилением роли нематериальных активов, информации и финансовых потоков, что подготавливает почву для цифровых форм капиталистического воспроизводства.

Российские исследователи также указывают на системный характер происходящих изменений. С. Ю. Глазьев подчеркивает, что цифровые технологии формируют новый технологический уклад, в рамках которого изменяется сама логика воспроизводства капитала и экономического роста [Глазьев С. Ю., 2018. — с. 112–118]. В этом контексте цифровизация выступает не внешним фактором, а внутренним механизмом трансформации капиталистической системы.

Таким образом, цифровая трансформация капитализма представляет собой не отказ от его базовых принципов, а их переосмысление и адаптацию к новым технологическим условиям.

### **Платформенный капитализм и цифровые рынки**

Одной из ключевых форм современного капитализма становится платформенный капитализм, основанный на цифровых платформах как универсальных посредниках между производителями, потребителями и трудом. Платформы не только организуют рынки, но и устанавливают правила доступа, распределения доходов и

алгоритмического управления.

Н. Срничек определяет платформенный капитализм как систему, в которой «платформы становятся ключевой инфраструктурой для извлечения и монетизации данных» [Srnicek N., 2017. — р. 48–52]. Контроль над платформами обеспечивает корпорациям возможность концентрации капитала и формирования квазимонопольных цифровых рынков.

В российской научной традиции данный процесс рассматривается через призму трансформации рыночных механизмов. По мнению В. Л. Иноземцева, цифровые рынки размывают классические представления о конкуренции и собственности, подменяя их контролем над инфраструктурой и потоками данных [Иноземцев В. Л., 2018. — с. 201–205].

Платформенный капитализм формирует асимметричные отношения между владельцами платформ и пользователями, при которых последние одновременно выступают и потребителями, и источником данных, и объектом алгоритмического управления. Это свидетельствует о качественном изменении рыночной логики в условиях цифровизации.

### *Трансформация труда, капитала и собственности*

Цифровая трансформация капитализма оказывает непосредственное влияние на характер труда, формы капитала и институт собственности. Автоматизация, удаленная занятость, гибкие формы трудовых контрактов и алгоритмическое управление трудом становятся доминирующими чертами современной экономики.

К. Поланьи еще в середине XX века указывал, что превращение труда в товар является фундаментальным противоречием капитализма [Поланьи К., 2002. — с. 84–87]. В условиях цифрового капитализма это противоречие усиливается, поскольку труд все чаще лишается стабильности и институциональной защиты.

Российские авторы подчеркивают, что цифровизация приводит к размыванию традиционных форм собственности. Л. А. Федотова отмечает, что в цифровой экономике владение уступает место доступу, а собственность — контролю над информационными потоками [Федотова Л. А., 2020. — с. 57–61].

Капитал в условиях цифровой трансформации приобретает преимущественно нематериальный характер и все в большей степени выражается в виде интеллектуальной собственности, данных и

алгоритмов. Это приводит к изменению социальной структуры общества и усилению неравенства между субъектами, обладающими доступом к цифровым ресурсам, и теми, кто оказывается исключённым из процессов цифрового накопления.

#### **4. Диджитализм как новая стадия развития капиталистической цивилизации**

##### *Изменение логики производства и потребления*

В условиях диджитализма происходит качественное изменение логики производства и потребления, связанное с переходом от материально ориентированных форм хозяйственной деятельности к цифрово-опосредованным процессам. Производство все в большей степени ориентируется не на выпуск товаров как таковых, а на создание сервисов, цифровых экосистем и потоков данных, обеспечивающих устойчивое воспроизводство капитала.

Как отмечает М. Кастельс, в сетевом обществе производство организуется вокруг потоков информации, а не вокруг физических объектов [Кастельс М., 2000. Т. 1. — с. 164–169]. В результате потребление также трансформируется: оно становится непрерывным, персонализированным и алгоритмически управляемым.

Российские исследователи подчеркивают, что цифровизация меняет саму антропологию потребления. Так, Ж. Т. Тощенко указывает, что потребитель в цифровой среде превращается из автономного субъекта выбора в объект целенаправленного формирования спроса [Тощенко Ж. Т., 2015. с. 241–245]. В рамках диджитализма производство и потребление образуют замкнутый контур, управляемый цифровыми платформами и алгоритмами.

Таким образом, диджитализм формирует новую экономическую логику, в которой границы между производителем и потребителем размываются, а ключевым ресурсом становится внимание и поведенческая активность пользователей.

##### *Алгоритмы, данные и искусственный интеллект как факторы власти*

Одной из определяющих характеристик диджитализма является превращение алгоритмов, больших данных и систем искусственного интеллекта в самостоятельные факторы социальной, экономической и политической власти. Алгоритмические системы все чаще участвуют

в принятии решений, влияющих на доступ к ресурсам, занятость, кредитование и социальные услуги.

Ш. Зубофф указывает, что в условиях «надзорного капитализма» данные о поведении индивидов становятся основой для прогнозирования и модификации будущих действий [Zuboff S., — р. 296–301]. Алгоритмы в данном контексте выполняют функцию скрытого управления, не требующего прямого принуждения.

В российской научной традиции данный феномен анализируется как новая форма социальной власти. А. В. Федоров отмечает, что алгоритмическое управление формирует «технологическую рациональность», вытесняющую традиционные политические и правовые механизмы регулирования [Федоров А. В., 2019. — с. 93–97].

Искусственный интеллект в рамках диджитализма выступает не только инструментом автоматизации, но и механизмом концентрации власти в руках субъектов, контролирующих цифровую инфраструктуру. Это приводит к трансформации классических представлений о суверенитете, ответственности и публичном управлении.

### *Социальное неравенство и цифровое расслоение*

Диджитализм сопровождается формированием новых форм социального неравенства, обусловленных неравным доступом к цифровым ресурсам, данным и технологическим компетенциям. Цифровое расслоение проявляется не только на уровне государств, но и внутри отдельных обществ, усиливая социальную поляризацию.

Как подчеркивает Т. Пикетти, концентрация капитала в условиях современной экономики усиливается за счет контроля над нематериальными активами и интеллектуальной собственностью [Piketty T., 2014. — р. 308–312]. В цифровом капитализме данная тенденция дополняется концентрацией данных и алгоритмических ресурсов.

Российские авторы отмечают, что цифровое неравенство приобретает многоуровневый характер. Н. Е. Тихонова указывает, что цифровое расслоение включает в себя не только доступ к технологиям, но и различия в способности использовать их для социальной мобильности [Тихонова Н. Е., 2018. — с. 276–280].

В условиях диджитализма социальное неравенство приобретает устойчивый характер, поскольку алгоритмические системы воспроизводят и усиливают уже существующие различия. Это свидетельствует о том, что диджитализм, несмотря на декларируемую открытость и инновационность, может выступать фактором углубления социальной

фрагментации капиталистической цивилизации.

## **5. Противоречия и риски диджитализма**

### *Цифровой контроль и утрата приватности*

Одним из ключевых противоречий диджитализма является усиление цифрового контроля, сопровождающееся эрозией приватности как фундаментальной социальной ценности. В условиях тотальной цифровизации сбор, хранение и анализ персональных данных становятся неотъемлемой частью функционирования экономики, государственного управления и социальной коммуникации.

Ш. Зубофф подчеркивает, что в рамках надзорного капитализма персональные данные трансформируются в источник поведенческого избыточного продукта, используемого для прогнозирования и управления действиями индивидов [Zuboff S., 2019. — р. 376–381]. В результате приватность утрачивает статус неотчуждаемого права и превращается в объект экономического обмена.

Российские исследователи также указывают на институциональные последствия цифрового контроля. И. Л. Бачило отмечает, что цифровые технологии создают предпосылки для формирования новых форм «превентивного управления», при которых контроль осуществляется до совершения социально значимых действий [Бачило И. Л., 2017. — с. 214–219]. В рамках диджитализма контроль приобретает скрытый и распределённый характер, что усложняет его правовое и этическое регулирование.

Таким образом, цифровой контроль выступает системным риском диджитализма, подрывающим традиционные представления о свободе, автономии личности и границах частной жизни.

### *Зависимость общества от технологических корпораций*

Другим фундаментальным противоречием диджитализма является возрастающая зависимость общества от крупных технологических корпораций, контролирующих цифровую инфраструктуру, данные и алгоритмические системы. Эти корпорации фактически становятся наднациональными акторами, обладающими значительным экономическим и политическим влиянием.

Н. Срничек указывает, что платформы формируют новую форму монополизма, основанного не на контроле над производственными мощностями, а на контроле над цифровыми экосистемами [Srnicек N., 2017. — р. 59–63]. Пользователи и даже государства оказываются

встроенными в инфраструктуру, правила функционирования которой задаются частными корпорациями.

В российской научной литературе данная проблема рассматривается как угроза технологического суверенитета. С. Ю. Глазьев отмечает, что доминирование глобальных цифровых платформ приводит к утрате национального контроля над экономическими и информационными потоками [Глазьев С. Ю., 2018. — с. 402–407].

Зависимость от технологических корпораций усиливает асимметрию власти и снижает возможности демократического контроля над ключевыми социальными процессами, что является одним из системных рисков диджиталистской модели развития.

*Этико-философские и социальные вызовы диджитализма как новой стадии развития капиталистической цивилизации*

Диджитализм порождает комплекс этико-философских и социальных вызовов, связанных с трансформацией представлений о человеке, ответственности и социальной справедливости. Алгоритмизация принятия решений ставит под вопрос классические этические категории, основанные на идее автономного рационального субъекта.

Как отмечает Ю. Хабермас, технократическая рациональность, вытесняющая коммуникативные формы согласования, приводит к колонизации жизненного мира системами управления [Habermas J., 1987. — р. 356–360]. В условиях диджитализма данная тенденция усиливается за счет алгоритмического посредничества между индивидом и социальной реальностью.

Российские философы указывают на антропологические последствия цифровой трансформации. В. С. Степин подчеркивает, что технологическое развитие, не сопровождаемое гуманистической рефлексией, ведет к утрате ценностных оснований цивилизации [Степин В. С., 2011. — с. 287–291]. Диджитализм в этом смысле выступает не только экономическим, но и цивилизационным вызовом.

Социальные последствия диджитализма проявляются в росте отчуждения, утрате доверия и фрагментации общественных связей. Это позволяет рассматривать диджитализм как противоречивую стадию развития капиталистической цивилизации, сочетающую технологический прогресс с углублением социальных и этических кризисов.

## 6. Перспективы развития цивилизации в условиях диджитализма

### *Возможные сценарии будущего*

Развитие цивилизации в условиях диджитализма не носит однозначно predetermined характера и может реализовываться по различным сценариям, зависящим от соотношения технологических, экономических и социальных факторов. В научной литературе выделяются как оптимистические, так и критические модели будущего цифрового общества.

Оптимистический сценарий предполагает использование цифровых технологий для повышения эффективности экономики, расширения доступа к знаниям и услугам, а также для формирования новых форм социальной солидарности. М. Кастельс отмечает, что цифровые сети могут способствовать децентрализации власти и расширению возможностей индивидуального и коллективного действия [Кастельс М., 2016. — с. 312–318].

Пессимистический сценарий, напротив, связывается с усилением цифрового контроля, ростом неравенства и концентрацией власти в руках ограниченного круга технологических акторов. Ш. Зубофф указывает, что без институциональных ограничений диджитализм может привести к окончательной трансформации общества в систему тотального поведенческого управления [Zuboff S., 2019. — p. 486–490].

Российские исследователи подчеркивают, что будущее диджитализма определяется не столько уровнем технологического развития, сколько социальным выбором. В. Л. Иноземцев отмечает, что цифровизация может как усилить зависимость периферийных обществ, так и создать условия для их ускоренного развития [Иноземцев В. Л., 2019. — с. 227–231].

### *Регуляторные и гуманистические подходы*

В условиях нарастающих рисков диджитализма особую актуальность приобретают регуляторные и гуманистические подходы, направленные на ограничение негативных последствий цифровой трансформации. Регулирование цифровых технологий предполагает разработку правовых, этических и институциональных механизмов контроля за использованием данных, алгоритмов и искусственного интеллекта.

Ю. Хабермас подчеркивает необходимость сохранения

приоритета публичного дискурса и демократического согласования в условиях технологического развития [Habermas J., 2003. — р. 54–58]. В этом контексте цифровые технологии должны рассматриваться как объект общественного контроля, а не как автономная сила.

В российской научной традиции регуляторный аспект диджитализма рассматривается через призму социальной ответственности государства. Т. Я. Хабриева указывает, что правовое регулирование цифровой среды должно опираться на принципы защиты прав человека и технологического суверенитета [Хабриева Т. Я., 2019. — с. 61–66].

Гуманистический подход предполагает переосмысление целей цифрового развития с акцентом на сохранение человеческого достоинства, автономии и социальной справедливости. В этом смысле диджитализм может быть ограничен и направлен в русло общественно значимых задач.

#### *Альтернативы и пределы диджиталистской модели*

Несмотря на доминирование диджитализма как модели современного развития, в научном дискурсе активно обсуждаются его пределы и возможные альтернативы. К числу таких альтернатив относятся концепции устойчивого развития, цифрового гуманизма, а также модели смешанной экономики, сочетающие цифровые технологии с социально ориентированными формами хозяйствования.

К. Поланьи указывал, что устойчивость общества возможна лишь при встраивании экономики в социальные и культурные институты [Поланьи К., 2002. — с. 248–252]. В условиях диджитализма данная идея приобретает новое значение, поскольку цифровая экономика требует социальных ограничений не в меньшей степени, чем индустриальная.

Российские философы подчеркивают цивилизационные пределы технологического развития. В. С. Степин отмечает, что технологические инновации не могут служить универсальным ответом на социальные и культурные проблемы, если они не сопровождаются изменением ценностных оснований общества [Степин В. С., 2000. — с. 621–626].

Таким образом, диджитализм представляет собой не конечную форму развития капиталистической цивилизации, а исторически ограниченный этап, требующий осмысления его границ и выработки альтернативных моделей, ориентированных на гармоничное сочетание технологического прогресса и гуманистических ценностей.

## **Заключение**

Проведённый анализ позволяет сделать вывод о том, что диджитализм представляет собой не частное проявление технологического прогресса, а качественно новую стадию развития капиталистической цивилизации. В рамках диджитализма цифровые технологии перестают выполнять вспомогательную функцию и приобретают статус системообразующего фактора, определяющего логику производства, потребления, распределения власти и социального взаимодействия.

В ходе исследования было показано, что диджитализм формируется на основе трансформации капитализма, связанной с переходом к платформенным формам организации экономики, алгоритмизации труда и превращению данных в ключевой ресурс накопления капитала. Эти процессы сопровождаются изменением характера собственности, усилением асимметрии между владельцами цифровой инфраструктуры и пользователями, а также размыванием традиционных институтов социального регулирования.

Особое внимание было уделено анализу власти в условиях диджитализма, где алгоритмы, большие данные и системы искусственного интеллекта выступают новыми механизмами социального контроля. Диджитализм способствует формированию скрытых и распределённых форм управления, что ведёт к эрозии приватности, усилению зависимости общества от технологических корпораций и углублению цифрового неравенства.

Вместе с тем диджитализм нельзя рассматривать исключительно как негативный феномен. Он открывает возможности для повышения эффективности экономики, расширения доступа к знаниям и формирования новых форм социальной коммуникации. Однако реализация этих возможностей зависит от наличия регуляторных и гуманистических механизмов, способных ограничить деструктивные тенденции цифрового развития.

В результате исследования обоснован вывод о том, что диджитализм является исторически ограниченной и внутренне противоречивой моделью развития капиталистической цивилизации. Его дальнейшая эволюция будет определяться социальным выбором между технократической логикой тотального контроля и гуманистически ориентированными стратегиями, предполагающими подчинение цифровых технологий общественным целям и ценностям.

## Литература:

Арриги Дж. Долгий двадцатый век. Деньги, власть и истоки нашего времени. — М.: Территория будущего, 2006. — 472 с.

Бачило И. Л. Информационное право. — М.: Юстицинформ, 2017. — 528 с.

Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. — М.: Academia, 1999. — 788 с.

Глазьев С. Ю. Рывок в будущее. Россия в новых технологических и мирохозяйственных укладах. — М.: Книжный мир, 2018. — 768 с.

Зубофф Ш. Эпоха надзорного капитализма. — М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2022. — 768 с.

Иноземцев В. Л. Несовременная страна. — М.: Альпина Пабlishер, 2018. — 336 с.

Иноземцев В. Л. Возвращение Европы. — М.: Альпина Пабlishер, 2019. — 416 с.

Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. Т. 1. — М.: ГУ ВШЭ, 2000. — 608 с.

Кастельс М. Сила коммуникации. — М.: Изд. дом ВШЭ, 2016. — 564 с.

Поланьи К. Великая трансформация. — СПб.: Алетейя, 2002. — 312 с.

Степин В. С. Теоретическое знание. — М.: Прогресс-Традиция, 2000. — 744 с.

Степин В. С. Цивилизация и культура. — СПб.: СПбГУП, 2011. — 408 с.

Тихонова Н. Е. Социальная структура России: итоги и перспективы трансформации. — М.: Новый хронограф, 2018. — 432 с.

Тощенко Ж. Т. Социальные иллюзии. — М.: Центр социального прогнозирования и маркетинга, 2015. — 384 с.

Федотова Л. А. Социальные эффекты цифровизации. — М.: Юрайт, 2020. — 256 с.

Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. — М.: Весь мир, 2002. — 144 с.

Хабриева Т. Я. Цифровизация и право. — М.: Норма, 2019. — 176 с.

Arrighi, G. (1994). *The Long Twentieth Century: Money, Power, and the Origins of Our Times*. London: Verso. 416 p.

Bell, D. (1973). *The Coming of Post-Industrial Society*. New York:

Basic Books. 507 p.

Castells, M. (1996). *The Information Age: Economy, Society and Culture. Vol. 1.* Oxford: Blackwell. 656 p.

Castells, M. (2009). *Communication Power.* Oxford: Oxford University Press. 571 p.

Habermas, J. (1987). *The Theory of Communicative Action. Vol. 2.* Boston: Beacon Press. 457 p.

Habermas, J. (2003). *The Future of Human Nature.* Cambridge: Polity Press. 134 p.

Piketty, T. (2014). *Capital in the Twenty-First Century.* Cambridge: Harvard University Press. 696 p.

Polanyi, K. (2001). *The Great Transformation.* Boston: Beacon Press. 317 p.

Srnicek, N. (2017). *Platform Capitalism.* Cambridge: Polity Press. 120 p.

Zuboff, S. (2019). *The Age of Surveillance Capitalism.* New York: PublicAffairs. 704 p.

## References:

Arrighi, G. *Dolgii dvadtsatyi vek. Den 'gi, vlast' i istoki nashego vremeni* [The Long Twentieth Century: Money, Power, and the Origins of Our Times]. Moscow: Territoria budushchego, 2006. 472 p.

Bachilo, I. L. *Informatsionnoe pravo* [Information Law]. Moscow: Iustitsinform, 2017. 528 p.

Bell, D. *Griadushchee postindustrial'noe obshchestvo* [The Coming of Post-Industrial Society]. Moscow: Academia, 1999. 788 p.

Glaz'ev, S. Yu. *Ryvok v budushchee. Rossiia v novykh tekhnologicheskikh i mirokhoziaistvennykh ukladakh* [A Leap into the Future: Russia in New Technological and Global Economic Paradigms]. Moscow: Knizhnyi mir, 2018. 768 p.

Zuboff, S. *Epokha nadzornogo kapitalizma* [The Age of Surveillance Capitalism]. Moscow: Izdatel'skii dom Vysshei shkoly ekonomiki, 2022. 768 p.

Inozemtsev, V. L. *Nesovremennaia strana* [An Unmodern Country]. Moscow: Al'pina Publisher, 2018. 336 p.

Inozemtsev, V. L. *Vozvrashchenie Evropy* [The Return of Europe]. Moscow: Al'pina Publisher, 2019. 416 p.

Castells, M. *Informatsionnaia epokha: ekonomika, obshchestvo i kul'tura. Vol. 1.* Moscow: GU VShE, 2000. 608 p.

- Castells, M. *Sila komunikatsii* [Communication Power]. Moscow: Izdatel'skii dom VShE, 2016. 564 p.
- Polanyi, K. *Velikaia transformatsiia* [The Great Transformation]. St. Petersburg: Aleteiia, 2002. 312 p.
- Stepin, V. S. *Teoreticheskoe znanie* [Theoretical Knowledge]. Moscow: Progress-Traditsiia, 2000. 744 p.
- Stepin, V. S. *Tsivilizatsiia i kul'tura* [Civilization and Culture]. St. Petersburg: SPbGUP, 2011. 408 p.
- Tikhonova, N. E. *Sotsial'naia struktura Rossii: itogi i perspektivy transformatsii* [The Social Structure of Russia: Results and Prospects of Transformation]. Moscow: Novyi khronograf, 2018. 432 p.
- Toshchenko, Zh. T. *Sotsial'nye illiuzii* [Social Illusions]. Moscow: Tsentr sotsial'nogo prognozirovaniia i marketinga, 2015. 384 p.
- Fedotova, L. A. *Sotsial'nye efekty tsifrovizatsii* [Social Effects of Digitalization]. Moscow: Iurait, 2020. 256 p.
- Habermas, J. *Budushchee chelovecheskoi prirody* [The Future of Human Nature]. Moscow: Ves' mir, 2002. 144 p.
- Khabrieva, T. Ya. *Tsifrovizatsiia i pravo* [Digitalization and Law]. Moscow: Norma, 2019. 176 p.
- Arrighi, G. (1994). *The Long Twentieth Century: Money, Power, and the Origins of Our Times*. London: Verso. 416 p.
- Bell, D. (1973). *The Coming of Post-Industrial Society*. New York: Basic Books. 507 p.
- Castells, M. (1996). *The Information Age: Economy, Society and Culture. Vol. 1*. Oxford: Blackwell. 656 p.
- Castells, M. (2009). *Communication Power*. Oxford: Oxford University Press. 571 p.
- Habermas, J. (1987). *The Theory of Communicative Action. Vol. 2*. Boston: Beacon Press. 457 p.
- Habermas, J. (2003). *The Future of Human Nature*. Cambridge: Polity Press. 134 p.
- Piketty, T. (2014). *Capital in the Twenty-First Century*. Cambridge: Harvard University Press. 696 p.
- Polanyi, K. (2001). *The Great Transformation*. Boston: Beacon Press. 317 p.
- Srnicek, N. (2017). *Platform Capitalism*. Cambridge: Polity Press. 120 p.
- Zuboff, S. (2019). *The Age of Surveillance Capitalism*. New York: PublicAffairs. 704 p.

**Valentina Arif qızı Mirzayeva**

Gürcüstan Texniki Universitetinin

Gürcüstanın məhsuldar qüvvələri və təbii sərvətləri

Tədqiqat Mərkəzinin elmi işçisi

Tel.: +995-599-47-81-03

E-mail: v-mirzaeva@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-9646-5018>

## **SİVİLİZASIYA RESURLARININ TÜKƏNMƏSİ HAQQINDA: CİDDİ XƏSTƏLİK CİDDİ MÜALİCƏ TƏLƏB EDİR**

### **Xülasə**

*Məqalənin məqsədi və vəzifələri.* Məqalənin məqsədi müasir sivilizasiyanın vəziyyətinin ayrı-ayrı aspektlərinin təhlili əsasında bir sıra mühüm sahələrdə müşahidə olunan böhran xarakterli hadisələrin vahid köklərə malik olması və sistemli böhranın — sivilizasiyanın öz inkişaf məntiqində olan böhranının tərkib hissəsi olmasını göstərməkdir. Bu böhran müasir dövrün ən mühüm ekzistensial çağırışlarından biridir. Böhran vəziyyətindən çıxış yollarını hər hansı konkret sahə çərçivəsində ayrı-ayrılıqda axtarılması az əhəmiyyət kəsb edir. Buna görə də məqalənin əsas vəzifəsi müxtəlif elm sahələrində çalışan yüksək ixtisaslı mütəxəssislərin diqqətini mənfəətli proses və tendensiyaların dərin səbəblərinin birgə, hərtərəfli təhlilinin zəruriliyinə cəlb olunmaları, sonradan isə ümumi səylərlə böhrandan çıxışın ən effektiv yollarını işləyib hazırlamaqdır.

*Mövzunun işlənmə dərəcəsi.* Son dövrlərdə getdikcə daha çox müəllif müxtəlif sosial əhəmiyyətli sahələrdə baş verən böhran hadisələrinin səbəblərini və mümkün nəticələrini təhlil edirlər. Məqalədə bu istiqamətdə çalışan bir sıra müəlliflərin əsərlərinə istinadlar edilmişdir.

*Metod və metodologiya.* Tədqiqat obyektinin spesifikliyinə uyğun olaraq sistemli yanaşma, müqayisəli təhlil, sinergetika prinsipi və elmi ümumiləşdirmə metodlarından istifadə olunmuşdur. Bu metodlar mücərrədliliyə əsaslanaraq araşdırılan fenomenlər üçün ümumi olan qanunauyğunluqları, daxili əlaqələri və səbəb-nəticə münasibətlərini müəyyən etməklə öyrənilən obyekt haqqında əhatəli təsəvvür formalaşdırmağa imkan verir. Analogiya metodunun səmərəliliyi xüsusi vurğulanır. Bu metod mürəkkəb obyektlərin daha geniş və dərin qavranılmasına, onların daha

yaxşı öyrənilmiş obyektlərlə oxşar cəhətlərinin müəyyənləşdirilməsinə nail olmağa imkan verir. Ümumbəşəri sivilizasiya kimi çoxölçülü və çoxfunksiyalı obyektin tədqiqində analogiya metodunun tətbiqi nümayiş etdirilmişdir.

*Elmi yenilik.* Təklif olunan yeni yanaşma müasir dövrdə baş verən mühüm proses və tendensiyaaların kompleks şəkildə dərk edilməsindən ibarətdir; bu yanaşma bir çox sosial sahələrdə müşahidə olunan degradasiyanın vahid mənbələrini və aktual problemlərin bütün istiqamətlər üzrə eyni vaxtda həllinin zəruriliyini nəzərə alır. Yenilik, həmçinin “sosial orqanizm” metaforasının bütövlükdə insan sivilizasiyasına şamil edilməsi, eləcə də sivilizasiyanın cari vəziyyətinin qiymətləndirilməsi və onun sağlamlaşdırılması yollarının axtarışı zamanı “tibbi yanaşma”dan və müvafiq kateqorial aparatlardan istifadəsini təklif olunur.

**Nəticələr.** Müasir reallıqların və qlobal tendensiyaaların hətta səthi icmalı belə mövcud sivilizasiyanın inkişaf modelinin öz resurslarının tükəndiyini göstərir. Müxtəlif sosial sahələrin cari vəziyyətinin təhlili bir çox prinsiplə əhəmiyyətli istiqamətlər üzrə böhran həddinə yaxınlaşmasını ümumsivilizasiya resurslarının tükənməsi haqqında danışmağa əsas verir.

Dünyada transformasiya proseslərinin tempi kəskin şəkildə artmışdır, eyni zamanda prinsiplə olaraq, insan həyatını kökündən dəyişdirən yeni fenomenlər meydana çıxır. Bununla belə, fəlsəfi və nəzəri düşüncə bu dəyişikliklərlə ayaqlaşmasında ciddi şəkildə geri qalır. Belə şəraitdə artıq yalnız ayrı-ayrı mütəxəssislərin elmi araşdırmaları deyil, həm də tədqiqatların ümumi istiqaməti çərçivəsində intellektual çevrələrin qlobal səviyyədə əlaqələndirilmiş səyləri tələb olunur.

İki mürəkkəb sistemin: bioloji və sivilizasiya orqanizmlərin fəaliyyətinin müqayisəsi və diaqnoz qoyulmasından başlayaraq səmərəli terapiya sxeminin hazırlanmasına qədər sivilizasiyanın sağlamlaşdırılması alqoritminin qurulmasını asanlaşdırır. Sivilizasiya xəstəlik artıq ağır mərhələyə çatmışdır, lakin vəziyyətin yaxşılaşdırılması, prioritetlərin və inkişaf istiqamətlərinin dəyişdirilməsi üçün hələ də imkan pəncərəsi mövcuddur. Beynəlxalq elmi ictimaiyyətin konsolidasiya olunmuş səyləri ilə dövrün çağırışlarına cavab verən yeni sivilizasiya paradigmalarını formalaşdırmaq və müvafiq istiqamətləri müəyyənləşdirmək mümkündür.

**Açar sözlər:** sivilizasiya, sivilizasiya resursları, sivilizasiya böhranı, resurs çatışmazlığı, ekoloji böhran, beynəlxalq siyasətin böhranı.

**Valentina Mirzaeva**

Researcher,

I.Zhordania Center for Studying Productive  
Forces and Natural Resources of Georgia

at the Georgian Technical University,  
69, Kostava St, build. X, Tbilisi, Georgia

Phone: +995-599-47-81-03

E-mail: [v-mirzaeva@mail.ru](mailto:v-mirzaeva@mail.ru)

<https://orcid.org/0000-0002-9646-5018>

## **ON THE EXHAUSTION OF CIVILIZATIONAL RESOURCES: A SERIOUS ILLNESS REQUIRES SERIOUS TREATMENT**

### **Abstract**

*Purposes and objectives of the article.* The aim of the article is to demonstrate, through an analysis of various aspects of the current state of civilization, that the crisis phenomena in a number of key areas have common roots and are part of a systemic crisis – a crisis of the very logic of civilization, which represents the most important existential challenge of our time. It is unproductive to seek ways to overcome a crisis situation in a particular area in isolation, therefore, *the main objective* of the article is to draw the attention of highly qualified specialists in various disciplines to the need for a comprehensive analysis of the underlying causes of negative processes and trends, so that they can then, through joint efforts, develop the most efficient ways out of the crisis.

*Degree of development of the topic.* Recently, an increasing number of authors have turned to analyzing the causes and potential consequences of crises in various socially significant areas. References to several authors exploring this topic are provided in the article.

*Methods and methodology.* Based on the specifics of the object under study, a systems approach, comparative analysis, the principle of synergism, and scientific generalization were applied, allowing, on the basis of abstraction and identification of common patterns, internal correlations, and cause-and-effect relationships for the phenomena under consideration, to form a holistic understanding of the object under consideration. The efficiency of using analogy as a cognitive method is emphasized, allowing for

better understanding of a complex object of study by identifying similarities with other, better-studied objects. The application of analogy in the study of such a multidimensional and multifunctional object as human civilization is demonstrated in the article.

*Scientific novelty.* The new approach involved a comprehensive understanding of important contemporary processes and trends, taking into account the common sources of the degradation of many social spheres and the need to address pressing issues across all dimensions simultaneously. Innovative is the extrapolation of the "social organism" metaphor to human civilization as a whole and the proposal to use a "medical approach" and the corresponding categorical apparatus in assessing the current state of civilization and searching for ways to improve it.

**Conclusions.** Even a cursory review of contemporary realities and global trends indicates that the existing model of civilizational development is exhausting its resources. An analysis of the current state of various social spheres reveals the nearing of the developmental limit in many fundamentally important areas, suggesting the depletion of the overall civilizational resource.

The pace of transformation processes in the world has accelerated dramatically, in addition new phenomena are emerging that are fundamentally changing human life. Meanwhile, philosophical and theoretical understanding is woefully behind the changes taking place. Under these circumstances, there is a need not only for the scientific research of individual specialists, but also for the coordinated efforts of intellectual circles at the global level with a common research focus.

Drawing parallels between the functioning of two complex systems - biological and civilizational organisms - facilitates the development of an algorithm for improving civilization, from making a diagnosis based on a comprehensive analysis to the development of a scheme for efficient therapy. The civilizational disease has reached its peak, but a window of opportunity remains to improve the situation, shift priorities, and change the logic of development. Through the consolidated efforts of the international scientific community, a new civilizational paradigm can be created that meets the challenges of the times and set the corresponding guidelines.

**Keywords:** civilization, civilizational resource, civilization crisis, resource deficit, environmental crisis, international policy crisis.

**Валентина Арифовна Мирзаева**

научный сотрудник

Центра по изучению производительных  
сил и природных ресурсов Грузии им. И.Жордания

Грузинского технического университета,

Грузия, Тбилиси, ул. Костава, 69, корп. X

Тел.: +995-599-47-81-03

E-mail: [v-mirzaeva@mail.ru](mailto:v-mirzaeva@mail.ru)

<https://orcid.org/0000-0002-9646-5018>

## **ОБ ИСЧЕРПАННОСТИ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО РЕСУРСА: СЕРЬЕЗНАЯ БОЛЕЗНЬ ТРЕБУЕТ СЕРЬЕЗНОГО ЛЕЧЕНИЯ**

### **Резюме**

*Цель и задачи статьи.* Цель статьи – на основе анализа отдельных аспектов нынешнего состояния цивилизации показать, что кризисные явления, наблюдаемые в ряде важнейших сфер, имеют единые корни и являются частью системного кризиса – кризиса самой логики цивилизации, представляющего важнейший экзистенциальный вызов современности. Малопродуктивно искать пути преодоления кризисной ситуации в той или иной конкретной области изолированно, поэтому *основной задачей* статьи является попытка привлечь внимание высококвалифицированных специалистов в разных дисциплинах к необходимости совместного всестороннего анализа глубинных причин негативных процессов и тенденций, чтобы затем общими усилиями разработать наиболее эффективные пути выхода из кризиса.

*Степень разработанности темы.* В последнее время все больше авторов обращается к анализу причин и возможных последствий кризисных явлений в различных социально значимых сферах. Ссылки на ряд авторов, разрабатывающих эту тематику, приведены в статье.

*Методы и методология исследования.* Исходя из специфики исследуемого объекта, применялись системный подход, сравнительный анализ, принцип синергизма, научное обобщение, позволяющие на основе абстрагирования и выявления общих для рассматриваемых феноменов закономерностей, внутренних корреляций и причинно-следственных связей сформировать целостное понимание изучаемого объекта. Подчеркивается эффективность применения такого метода

познания, как аналогия, дающего возможность более объемного видения сложного исследуемого объекта путем выявления сходных черт с другими, лучше изученными объектами. Продемонстрировано применение метода аналогий при исследовании такого многомерного и многофункционального объекта, каким является общечеловеческая цивилизация.

*Научная новизна.* Новый подход заключался в комплексном осмыслении важных процессов и тенденций современности с учетом единых истоков деградации многих социальных сфер и необходимости решения актуальных проблем по всем направлениям одновременно. Новыми являются экстраполяция метафоры "социальный организм" на человеческую цивилизацию в целом и предложение использовать "медицинский подход" и соответствующий категориальный аппарат при оценке текущего состояния цивилизации и поиске путей ее оздоровления.

**Выводы.** Даже беглый обзор современных реалий и глобальных тенденций свидетельствует о том, что существующая модель цивилизационного развития исчерпывает свой ресурс. Анализ текущего состояния разных социальных областей показывает близость предела развития по многим принципиально важным направлениям, что позволяет говорить об истощении общецивилизационного ресурса.

Темпы трансформационных процессов в мире резко увеличились, к тому же появляются принципиально новые феномены, коренным образом меняющие жизнь человека, при этом философское, теоретическое осмысление катастрофически не поспевает за происходящими изменениями. При таких обстоятельствах востребованы уже не только научные разработки отдельных специалистов, но и скоординированные усилия интеллектуальных кругов на глобальном уровне при общей направленности исследований.

Проведение параллелей между функционированием двух сложных систем – биологического и цивилизационного организмов – облегчает построение алгоритма оздоровления цивилизации от постановки диагноза на основании всестороннего анализа до разработки схемы эффективной терапии. Цивилизационная болезнь запущена, но пока еще сохраняется окно возможностей по улучшению ситуации, изменению приоритетов и логики развития. Консолидированными усилиями международного научного сообщества можно создать новую, отвечающую вызовам времени цивилизационную парадигму и задать соответствующие ориентиры.

**Ключевые слова:** цивилизация, цивилизационный ресурс, кризис цивилизации, дефицит ресурсов, экологический кризис, кризис международной политики.

### **Основной текст**

Как известно, "цивилизация" – понятие многозначное, трактуемое в различных контекстах и как стадия развития человечества, и как привязанное к конкретной эпохе человеческое сообщество в целом, и как отражение характерных особенностей данной эпохи, и как исторически сформировавшаяся локальная культурная общность. Полисемичность этого понятия в полной мере отражена, в том числе, и в большом тематическом разбросе собранных в данной монографии статей, авторы которых с различных позиций рассматривают широкий спектр проблем, касающихся цивилизации, в разных значениях этого слова, акцентируя те или иные аспекты, представляющие научный или практический интерес.

В данной статье, в зависимости от фокуса внимания и рамок конкретного рассмотрения, обращаемся к различным значениям термина "цивилизация". Так, заявленные в названии вопросы цивилизационного ресурса рассматриваются применительно к цивилизации в широком историко-философском смысле, конкретно – к глобальной цивилизации на современном историческом этапе. В то же время, в свете определенных мировых процессов оправдано упоминание отдельных региональных игроков в качестве самостоятельных цивилизаций вне зависимости от того, в какой мере они сохранили исторически присущие им культурные черты. Рассмотрение локальных культурно-исторических цивилизаций в качестве целостных систем с экономической, политической, социальной и духовной составляющими позволяет сопоставлять специфические характеристики различных сторон жизни народов по определенным критериям, выявлять общие и отличительные черты, проследживать пути исторического развития соответствующих стран, точнее расставлять акценты при анализе различных сторон современной реальности и разработке концептуальных моделей будущего развития.

В процессе анализа общемировых тенденций нередко прибегают к рассмотрению географических макрорегионов, охватывающих несколько исторически сложившихся цивилизаций (этнокультурных образований), в первую очередь при сопоставлении особенностей "глобального Запада" и "глобального Востока". Хотя один из объектов

сравнения – обобщенный Восток – строго говоря, не может считаться гомогенным образованием, представляя совокупность существенно различающихся этнокультурных общностей, такой подход оказывается продуктивным, если традиционные ценностные ориентиры, мировоззрение, социальные установки, ментальные особенности, присущие представителям многих народов Востока, рассматривать в их противопоставлении соответствующим характеристикам представителей "объединенного Запада", внутри которого эти характеристики практически унифицированы. Такого рода анализ позволяет, в частности, более ярко высветить сложившуюся на нынешнем историческом этапе ситуацию фактического поглощения Западом Востока по всем позициям благодаря несопоставимо большим финансово-экономическим, технологическим, военным возможностям первого, обеспечивающим ему агрессивное продвижение собственных ценностей даже ценой глобальной хаотизации, погружения целых регионов в пучину междоусобиц и кровавых конфликтов. Встречается и иное деление мира на мегаблоки. Так, в последнее время наметилось условное деление планеты на "глобальный Север" и "глобальный Юг", особенно в контексте сравнения темпов экономического роста, демографических и иных показателей. Как и понятия глобальных Запада и Востока, глобальные Север и Юг отражают не столько географические координаты, сколько другие характеристики входящих в такие виртуальные блоки стран.

Возвращаясь к семантическим нюансам, связанным с понятием "цивилизации", затронем по касательной явно недообсужденную тему – употребление термина "цивилизованность" (в противоположность "варварству"). К сожалению, этому понятию, получившему с подачи западных идеологов – современных властителей дум – вполне однозначное содержательное наполнение, сегодня уделяется неоправданно мало внимания. А между тем, намеренное внедрение в сознание современников и пустившее там глубокие корни деление народов на "цивилизованные" и остальные, якобы стоящие на более низком уровне развития, несет серьезную опасность для мира, легитимизируя глобальное доминирование Запада, служа идеологическим обоснованием и оправданием его наступательных действий во всех регионах мира. Народы, внесшие ценный вклад в мировую культурную сокровищницу, согласно утвердившимся критериям (которые почему-то никем не оспариваются), безапелляционно относят к "нецивилизованным", что дает право необремененным высокой культурой и моралью

представителям "цивилизованной" части мира публично призывать "вогнуть их в каменный век", стремиться сравнять с землей дошедшие до наших дней остатки материальной и нематериальной культуры древних цивилизаций. Наблюдая, как "цивилизованные" современники благодаря военно-техническому и финансовому преимуществу осуществляют демонтаж мировой архитектуры, уничтожая бесценные культурные достижения традиционных цивилизаций, понимаешь реальные причины тотального раскультиуривания и, как следствие, расчеловечивания современного мира. Рассмотрение различных сторон действительности сквозь призму "цивилизованности" позволяет не только увидеть истоки нарастающей в мире агрессии и деструктивных процессов, но и более внимательно приглядеться к последним очагам сопротивления давлению Запада, понять динамику разворачивающихся на наших глазах драматических событий.

В рамках заявленной в названии темы имеет смысл временно абстрагироваться от культурных различий, сконцентрировавшись не на отличительных, а на наиболее общих характеристиках современного глобального общества. В контексте анализа цивилизационного потенциала представляется целесообразным рассматривать нынешнее человеческое сообщество как единую цивилизацию, стройными рядами (хотя и с некоторыми внутренними флуктуациями, обусловленными реликтами культурных традиций), марширующую в одном, достаточно опасном, направлении. Понимая под цивилизационным ресурсом совокупность материальных, культурных, ценностных, институциональных и иных оснований, обеспечивающих стабильное существование и воспроизводство общества, следует констатировать, что к началу XXI века этот ресурс существенно истощился во всех своих измерениях и перестал гарантировать поступательное развитие общества. Выработанность цивилизационного ресурса, неадекватность доминирующей парадигмы – серьезнейший вызов современности. Цивилизация в значительной степени исчерпала потенциал дальнейшего развития, подошла к определенному пределу, после которого становятся невозможными дальнейшее развитие и устойчивый рост в рамках существующей модели. Есть все основания полагать, что сегодня человечество вплотную подошло к некой развилке, к точке полифуркации, после которой движение может пойти по разным траекториям. От того, будет ли сделан стратегически верный выбор вектора дальнейшего движения, зависит будущая судьба человеческой цивилизации.

Находящимся в гуще с калейдоскопической быстротой меняющихся событий современникам сложно охватить суть всего многообразия развивающихся на их глазах процессов, к тому же, множество людей, привыкших слепо доверять информации и выводам, поставляемым извне, отбросив за ненадобностью критическое мышление, утратили способность к анализу, навыки генерировать смыслы. Но даже несмотря на это, обыватели начинают смутно, на интуитивном уровне чувствовать, что в мире что-то идет не так, хотя и не всегда понимают, что именно, и не умеют вербализировать свои ощущения. Те же, кто сумел сохранить самостоятельность мышления и способность к критическому анализу, кто дает себе труд на некоторое время вырваться из сетей повседневности, начинают в той или иной степени осознавать, что цивилизационное движение идет по нисходящей, причем во всех областях сразу. Приближение к опасной черте можно заметить по многим признакам, иногда очевидным, порой слабо выраженным, однако комплексное рассмотрение самых разных феноменов действительности вполне аргументированно подтверждает это.

Одной из причин глобальной нестабильности является нарастающий дефицит жизненно важных природных ресурсов. На протяжении всей истории человечества в основе большинства войн и конфликтов лежала борьба за овладение теми или иными ресурсами. В наше время такие факторы, как рост мирового населения, нерациональное управление ресурсами, феномен чрезмерного потребления, свойственный потребительскому обществу, иллюзорные представления о неисчерпаемости природных богатств, привели к быстрому истощению важнейших ресурсов и, соответственно, еще больше обострили эту борьбу. Маячащий на горизонте предел по ряду невозобновляемых природных ресурсов заставляет всерьез задумываться о переходе на альтернативные ресурсы, прежде всего энергетические, и одновременно способствует ужесточению борьбы за эти ресурсы на мировой арене, изобретению все более изощренных методов получения доступа к ним. Именно борьба за контроль над энергетическими и другими природными ресурсами является реальной причиной многих открытых и латентных конфликтов современности, какими бы доводами политического или иного характера она формально ни прикрывалась. Ограниченность стратегически важных ресурсов становится не только причиной международных конфликтов, но и тормозом экономического роста отдельных стран, лишает их перспектив устойчивого развития, снижает уровень жизни населения, вызывая социальное

напряжение и политическую нестабильность. Ресурсная сфера в значительной степени определяет перспективы устойчивого развития любой страны и в то же время является одним из ключевых факторов международной политики; при отсутствии критического анализа современных реалий, стратегического мышления и понимания конечности ряда ресурсов, глобальный ресурсный потенциал будет продолжать необратимо снижаться и по некоторым позициям скоро подойдет к своему пределу. Разработка основополагающих принципов рационального ресурсопользования невозможна без соответствующего теоретического обеспечения и философского осмысления всего комплекса проблем, связанных с ресурсным сектором [1].

Нерациональное ресурсопользование провоцирует, в том числе, рост экологических рисков и, наряду с другими факторами антропогенного воздействия на природу, способствует приближению окружающей среды к пределу устойчивости. Нарастающий экологический кризис – не просто важный симптом жесткого противостояния человека природе, но и реальная угроза самому существованию человека. Характерный для современной цивилизации губительный подход к природе как неисчерпаемому источнику удовлетворения растущих потребностей, неразумная хозяйственная деятельность, ведущая к утрате биоразнообразия, разрушению экосистем, изменению климата, деградации почв и водных систем – яркое проявление истощения цивилизационного ресурса в его экологическом измерении. Эксплуататорский подход к окружающей среде вместо встраивания человеческого общества в природные циклы, гармоничного существования в природе – тупиковый путь развития, подводящий цивилизацию к экологическому пределу. Проблема переросла в системный кризис, для выхода из которого недостаточно принятия отдельных политических решений и применения мер локального характера, требуется серьезный пересмотр определенных аксиологических оснований и приоритетов развития.

К настоящему времени претерпел изменения принцип непрерывного экономического роста, на котором строилась классическая индустриально-капиталистическая модель. Налицо фактическая истощенность экономики капитализма с его целью получения прибыли за счет развития промышленного производства. Сегодня всем правит паразитический финансовый капитал, нацеленный, в отличие от промышленного, на получение сверхприбыли, ничего не производя, но имея в руках мировые финансовые рычаги. Экономика постиндустриального

общества характеризуется не просто чрезмерным возрастанием роли финансового капитала, но и формированием глобальной финансовой системы как основы мирового могущества. Экономический кризис быстро охватывает мир, приобретая характер глобальной экономической рецессии, повышая как финансовую, так и социально-экономическую уязвимость стран. При росте совокупного богатства усиливается социальная дифференциация и ощущение несправедливости в различных слоях населения. Участвовавшие кризисные явления в условиях глобализации ведут к системным потрясениям мирового масштаба, растет нестабильность, уровень неопределенности.

Ограниченность природных ресурсов с одной стороны и перепроизводство, растущая насыщенность рынков – с другой ведут к тому, что декларируемый экономический рост приобретает фиктивный характер, поскольку обеспечивается не ростом производства, выпуска материальной продукции, а за счет долговых механизмов, финансовых пузырей – производства денег из денег. Экономика, которая уходит от практической направленности, начиная обслуживать саму себя, а не реальные человеческие потребности, себя исчерпала. Это – явное свидетельство того, что экономический ресурс цивилизации также приближается к своему пределу, больше не конвертируясь в качество жизни и социальную устойчивость.

Нарастающая в мире турбулентность говорит о том, что цивилизационное развитие подошло к некоему пределу и в сфере дипломатии и мировой политики, конкретно – в области межгосударственных отношений, из которых вытравлена гуманитарная составляющая. В воцарившемся мире постправды девальвированы морально-нравственные нормы во взаимоотношениях политических субъектов, не действуют системы сдержек и противовесов, на смену международному праву пришло право сильного. Отмирают веками шлифовавшиеся дипломатические нормы, резко снижается уровень договороспособности и переговороиспособности в отношениях между странами, проводятся пропагандистские кампании, основанные на фальсифицированных данных, намеренно осуществляются провокации, создающие повод для развязывания конфликтов, дестабилизации ситуации в нужной точке планеты. Слом устоявшегося миропорядка сопровождается тектоническими процессами, сотрясающими все регионы планеты. Хаотизация мира зашла так далеко, что трудно однозначно сказать, сохранились ли действенные механизмы для оздоровления международной политики и возможность перенаправить общецивилизацион-

ное движение в гуманистическое русло.

Планета превращается в глобальные джунгли, где выживает сильнейший, а наднациональные структуры взирают на это с олимпийским спокойствием, не пытаясь применить имеющиеся в их распоряжении инструменты, чтобы положить конец примату силы. Своим неадекватным реагированием, бездействием, а порой тенденциозностью и неприкрытой поддержкой могущественных акторов ведущие международные структуры дискредитировали себя, явив миру свою несостоятельность, ангажированность, фактическое бессилие перед лицом все новых вызовов. Именно в нынешних условиях должна существенно возрасти роль международных организаций, способных принимать юридически обязывающие решения и контролировать их выполнение. И речь идет не только об урегулировании вспыхивающих в разных регионах планеты военных конфликтов, но и о решении проблем, выходящих за национальные рамки и требующих общей координации, таких как изменение климата, пандемии, миграция, развитие технологий двойного назначения и т.д. Это ли не очередной маркер истощенности цивилизационного ресурса?

Неэффективность деятельности существующих международных институтов и невозможность их реанимирования или реформирования диктует необходимость создания альтернативных, более дееспособных структур, на деле, а не формально базирующихся на гуманитарных принципах и способных не просто констатировать очередную угрозу для мира, а выявлять ее причины и применять действенные меры по их устранению. Востребованы новые подходы, объективные оценки мировых процессов, установка на оперативное и конструктивное решение возникающих проблем, а также создание новых механизмов, прежде всего правовых, и новых форматов взаимодействия субъектов международного права. Созидательная повестка должна, наконец, прийти на смену разрушительной.

Оставляя за рамками рассмотрения оценку роли личности в истории, отметим, тем не менее, очевидную причинно-следственную связь между личностными характеристиками многих нынешних вершителей судеб мира и эрозией международных отношений, нарастанием политических и иных катаклизмов. Многие политологи, анализирующие причины негативного хода мировых процессов, подчеркивают, в том числе, неутешительные итоги сравнения личностных характеристик современных и прежних мировых лидеров. Вряд ли стоит удивляться тому, что личности с низким интеллектуальным, морально-

нравственным, а иногда и образовательным уровнем, нередко страдающие мегаломанией, целенаправленно или по невежеству, ведут к демонтажу мироустройства, к дегенерации цивилизации, подводя ее к опасной черте.

Впрочем, уровень правящей элиты в значительной степени отражает уровень соответствующего электората. Налицо тотальное снижение интеллектуального уровня современников, деградация мыслительных, когнитивных способностей, исчезновение критического мышления. Не последнюю роль в этом процессе играет массовый переход людей из реальной жизни в виртуальную реальность, особенно губительный для молодого поколения. И если в прежние времена каждое следующее поколение, впитывая опыт предыдущего и обогащая его посредством усвоения новых, современных ему научно-технологических достижений, повышало свой интеллектуальный потенциал, то в последнее время ситуация кардинально изменилась. Как показали исследования, впервые с XIX в. новое поколение (так называемое "поколение зумеров" – людей 1997-2010 гг. рождения) оказалось глупее предыдущего, то есть налицо деградация интеллекта. Молодые люди, с самого раннего возраста попадающие в зависимость от гаджетов, перестали тренировать мозг, развивать аналитические способности, фактически разучились самостоятельно думать и принимать решения, потребляя готовую информацию из Интернета. Мир, в котором живет сегодня большинство современников, не пересекается с миром реальным, и это достаточно опасный признак.

Легко можно представить, как быстро при таких темпах тотального снижения интеллекта человека с параллельным ускоренным развитием искусственного интеллекта, этот последний выйдет из-под контроля его создателей и чем это может закончиться. Массовое бесконтрольное внедрение во все сферы искусственного интеллекта, решения которого не подвергаются сомнению и критическому анализу со стороны носителей естественного интеллекта, обладающих здравым смыслом и инстинктом самосохранения, чревато самыми серьезными последствиями. Уже сегодня мы становимся свидетелями того, как в результате передачи ИИ функции принятия решения в критически важных областях безнаказанно совершаются преступления против человечности. Не стоит упускать из виду и того факта, что результаты применения ИИ зависят от данных, на которых он учится и которыми оперирует, а данными легко манипулировать в нужном направлении. В мире постправды любая информация может быть искажена до

неузнаваемости, соответственно, ИИ может делать принципиально важные выводы на основе неполной, иногда недостоверной или откровенно подтасованной информации, за которые, естественно, не может нести ответственности. ИИ должен не вытеснять, а дополнять и усиливать интеллектуальные возможности человека, за которым должно оставаться последнее слово. При безусловном наличии множества положительных аспектов применения технологий ИИ их, тем не менее, следует отнести к "технологиям двойного назначения", поскольку они могут стать весьма опасным инструментом, а при определенных обстоятельствах и угрозой для дальнейшего существования человечества, превратив ИИ в полновластного хозяина мира.

Все большую озабоченность в мире вызывает быстрое проникновение ИИ в образовательную сферу, состояние которой и без того оставляет желать лучшего. Вместо предполагаемого расширения возможностей обучения искусственный интеллект на корню убивает зачатки креативности у молодых людей, способствует еще большему снижению мыслительного потенциала и аналитических способностей учащихся, обращающихся к нему даже по самым простым вопросам. Если нынешняя тенденция сохранится, то когнитивные способности человека скоро сведутся к нулю. Таким образом, оперируя концептом выработанности ресурса применительно к интеллектуальной сфере, можно констатировать бросающееся в глаза истощение интеллектуального потенциала современного человека и нарастающий дисбаланс между человеческим и искусственным интеллектом. В то же время, нужно отметить, что, в отличие от некоторых других областей, развивающиеся здесь процессы пока еще не носят необратимого характера – важно только вовремя осознать негативные социальные последствия наблюдаемой тенденции и разработать практические меры по их превенции.

Если по одним направлениям приближение к пределу развития видно "невооруженным глазом", то проблемы в других сферах на первый взгляд могут показаться небольшими, подлежащими корректровке погрешностями. Но если "копнуть поглубже", то становится ясно, что и там возможности развития по привычному треку близки к исчерпанию. При этом может создаться впечатление, что в каждом отдельном случае существуют свои причины кризиса и ситуацию можно улучшить некими локальными мерами. Однако надо иметь в виду, что, во-первых, развитие кризиса в каждой из областей имеет кумулятивный эффект и отрицательные последствия накапливаются, и во-

вторых, в возникновении и развитии кризисных явлений в разных областях прослеживаются очевидные корреляции и взаимовлияния, и тут уже речь может идти о синергетическом эффекте, когда происходит взаимное усиление действия нескольких факторов, в данном случае негативных. Как следствие, происходит разбалансировка всей системы что провоцирует все новые вызовы. Нынешняя архитектура мира уже не отвечает требованиям времени, цивилизационное здание трещит по всем швам.

Сканирование различных сторон действительности, синхронный анализ всего спектра проблем позволяет понять, что глубинные истоки большинства кризисных явлений в разных областях кроются в "человеческом факторе", но не в привычном понимании – как необдуманных действиях (ибо они сами являются следствием), а в совокупности вполне конкретных феноменов: деформации мировоззрения, трансформации ценностных оснований с выхолащиванием гуманистического измерения, деградации этических норм, кардинальном изменении приоритетов существования общества. По большому счету, корни всего клубка проблем следует искать в оскудении внутреннего мира человека, во внутреннем кризисе, который, проецируясь на мир внешний, на окружающую человека среду, генерирует все остальные кризисы. Изъятие культурной компоненты, духовности, морально-нравственной составляющей из жизни человека становится определяющим фактором трансформации других аспектов существования.

Понятие культуры так же многозначно, как и понятие цивилизации. Ограничившись рассмотрением культуры в узком смысле – как процесса активной творческой деятельности, охватывающей создание и потребление духовных ценностей, – подчеркнем в очередной раз, что сегодняшнее состояние этой сферы выглядит весьма неутешительно. Не все признают однозначно деструктивный характер массовой культуры, выделяя в качестве позитивных факторов ее демократичность, доступность для представителей разных социальных групп, учет запросов массового потребителя, оперативное распространение современных ценностей, помогающее массам людей лучше ориентироваться в быстро меняющемся мире, удовлетворение потребностей населения в комфортном отдыхе и психологической разрядке. Тем не менее, как представляется, негативное воздействие массовой культуры на общество существенно значительнее. Рассчитанная на пассивное массовое потребление, низкий культурный уровень и невзыскательные вкусы потребителей, культура становится поверхностной,

формы упрощаются, стандарты качества снижаются. Навязывая определённые представления, формируя у людей искусственные потребности, уводя их от реальной жизни, продвигая индустрию развлечений с примитивным содержанием и малохудожественной формой, такая культура способствует фрагментации сознания, формирует искажённую картину мира. Все это очевидным образом снижает уровень духовности общества, ведет к стандартизации и унификации как образа жизни, так и образа мышления миллионов людей по всему миру. Все это, разумеется, усиливает ощущение надвигающегося социально-культурного предела.

На данный момент еще сохраняется возможность переломить деструктивные тенденции в культуре, обратившись к богатейшему культурному опыту человечества, накопленному на протяжении тысячелетий. Тлеющие в мире остатки нематериального культурного наследия следует рассматривать как стратегические резервы, и пришло время их использовать для возрождения культурных, духовно-нравственных аспектов цивилизационного развития. Особое внимание при этом следует уделить усиленно подавляемым Западом культурным завоеваниям народов Востока, которые могли бы стать живительным импульсом, стимулирующим возрождение Культуры.

Следует также упомянуть эрозию смыслов в обществе постмодерна, отказавшегося от "больших нарративов" (религиозных, идеологических, научных), прежде формировавших целостную, непротиворечивую картину мира, единую систему координат, устойчивые ориентиры. С истощением потенциала смыслов оказались размытыми критерии истинности, происходит ослабление устойчивых систем ценностей, утрачивающих универсальный характер, трансформируются сложившиеся нормы и интерпретации, задававшие прежние ориентиры. Все это дает основание утверждать, что наступает ценностный предел, когда принятые в обществе нормы перестают выполнять регулирующую и мобилизующую функцию, а это чревато дезорганизацией общественной жизни, ростом уровня неопределенности и непредсказуемости. Фактически речь идет о социально-культурном кризисе, непосредственно связанном с трансформацией внутреннего мира человека.

Современный человек оказался в ситуации информационной и смысловой перегрузки, одновременно испытывая экзистенциальную пустоту. Несмотря на привычку к комфорту и гедонизму, у людей накапливается внутренняя, смутно осознаваемая усталость от

благополучного, но фактически бессмысленного существования. Это может проявляться в виде чувства бесцельности жизни, потери способности радоваться чему-либо, к чему-то стремиться. И поскольку пустота обязательно чем-то заполняется, эта естественная человеческая потребность компенсаторно замещается суррогатными целями, радостями, стремлениями, которые в глубине души все равно осознаются как ничтожные, не приносящие удовлетворения.

Низкопробная массовая культура, "образованщина" вместо полноценного образования, краткосрочные эмоциональные стимулы вместо живого чувства, предоставляемые популярными цифровыми платформами, – вот та среда, в которой происходит формирование внутреннего мира молодого поколения. Длительное пребывание человека, особенно молодого, в состоянии фактической образовательной, культурной, смысловой, ценностной, эмоциональной депривации может грозить печальными последствиями. Уже очень скоро личности инфантильные, "альтернативно образованные", "нетрадиционно культурные", обладающие "клиповым мышлением" и "туннельным зрением" вместо широкого кругозора, предпочитающие виртуальную реальность обычной жизни, должны будут принимать важные решения в реальной жизни, сталкиваясь с серьезными вызовами.

Анализ текущего состояния отдельных социальных областей свидетельствует о неадекватности существующей модели развития, о приближении предела по многим ключевым направлениям, что позволяет говорить об истощении общесовременного ресурса. Обобщая, можно сделать вывод, что цивилизация в целом утратила потенциал дальнейшего развития, существующая парадигма перестала отвечать вызовам времени и требует кардинального пересмотра с тем, чтобы можно было системно решать весь комплекс накопившихся вопросов. Пока еще сохраняется окно возможностей по улучшению ситуации, изменению приоритетов и логики развития. Но для этого необходимо: во-первых, *захотеть увидеть*, что реально происходит в сегодняшнем мире, во-вторых, *суметь увидеть* всю картину в целом и отдельные ее части, что зависит от объективности и широты взглядов "смотрящих", в-третьих, *понять увиденное*, то есть адекватно интерпретировать наблюдаемую картину, и тут важна степень компетенции участвующих в процессе, в-четвертых, *уметь разработать способы* исправления ситуации, что требует соответствующей квалификации участников, и наконец, *реализовать* на практике предложенные меры, и это уже напрямую зависит от политической воли наделенных

соответствующими полномочиями лиц.

Иногда стоит слегка изменить ракурс рассмотрения объекта и взглянуть на исследуемую сферу под непривычным углом зрения – и вся картина вдруг станет более объемной, многомерной. Не выпуская из поля зрения основной темы, вспомним один из научных методов, на наш взгляд недооцененный, – метод аналогий.

Аналогия как метод познания – это прием, состоящий в исследовании объекта и построении заключения на основании сходства изучаемого явления по некоторым признакам с другим, лучше изученным или менее сложным. Этот метод, основанный на сравнении различных объектов, явлений или идей и ориентированный на выявление сходства и различия между ними, используется для объяснения сложных явлений путем сравнения с более простыми или знакомыми объектами. Обращение к аналогии в научных исследованиях в случаях, когда нет непосредственного опыта или понимания некоторого явления или процесса, позволяет использовать существующее знание и опыт для более глубокого понимания новой информации, проецировать некие известные свойства одних явлений на другие, в чем-то схожие с первыми, решать сложные проблемы, основываясь на результатах решения похожих проблем, а также делать прогнозы на основе подобных ситуаций в другой сфере. Кроме расширения горизонта познания, использование метода аналогий способствует активизации креативного мышления, нахождению оригинальных, нестандартных решений.

Охват всех сторон такого многомерного и многофункционального объекта исследования, каким является человеческая цивилизация, весьма затруднителен в силу большого количества различных аспектов функционирования и многочисленных внутренних взаимосвязей между отдельными сферами – подсистемами единой сложной системы. Это один из тех случаев, когда целесообразно прибегнуть к методу аналогий. В частности, весьма перспективным и продуктивным представляется обращение к медицинской сфере, накопившей к нашему времени большой объем теоретических знаний и практических навыков.

Применительно к общественным образованиям нередко используют метафору "социальный организм", ибо, как и в случае живого биологического организма, здесь также речь идет о сложной системе, жизнеспособность и успешное функционирование которой гарантированы лишь при слаженной работе всех ее компонентов, которые

самым тесным образом между собой связаны. Считаем, что здесь допустима широкая экстраполяция – приложение этого понятия не только к отдельным социальным группам, но и к наиболее крупному и наиболее сложному общественному образованию – человеческой цивилизации в целом, которая на конкретном историческом этапе функционирует как единый социальный организм.

"Медицинский подход" позволяет применить к цивилизации как объекту исследования ряд медицинских терминов, которые представляются вполне релевантными с точки зрения оперирования ими в рассматриваемой сфере. Это, в свою очередь, помогает не только более ярко высветить существующие проблемы, но и увидеть малозаметные на первый взгляд, но важные для успешного функционирования процессы и причинно-следственные связи. При этом нужно не только фиксировать отдельные болезненные проявления в виде кризисных явлений, но и констатировать наличие серьезной системной болезни с различными клиническими проявлениями. Проведение аналогии с медициной подчеркивает важность постановки верного диагноза на основе существующего "симптомокомплекса", с учетом т.н. "красных флагов", сигнализирующих о неполадках в организме, а также объективных показателей, а иногда и слабо формализуемых ощущений. Для постановки диагноза в особо сложных случаях прибегают к созыву консилиума квалифицированных специалистов, что позволяет затем разработать наиболее эффективный протокол лечения, предложить адекватные терапевтические меры. Цивилизационный кризис и есть особо сложный случай, требующий привлечения профессиональных экспертов, поскольку современная цивилизация серьезно больна, болезнь запущена и требует скорейшего комплексного лечения. Причем, речь должна идти о реальной терапии, нацеленной на искоренение причин заболевания, а не о паллиативном подходе, смягчающем симптомы болезни,

Если практические меры по "оздоровлению" в значительной степени находятся в компетенции личностей и институтов, принимающих решения на самых разных уровнях, включая наивысший, то формулировка "истории болезни" и "постановка диагноза" – прерогатива научного сообщества, своего рода "консилиума" – компетентных, мотивированных и неангажированных специалистов разного профиля, способных проводить системный анализ многофакторной среды, выявлять глубинные корреляции между отдельными компонентами системы, делать обоснованные выводы, формулировать аргумен-

тированные рекомендации по изменению ситуации. Здесь нужны широко мыслящие эксперты, способные, прежде всего, признать сам факт наличия серьезной болезни у современной цивилизации, затем явить миру полную историю болезни и, наконец, поставить верный диагноз, учитывающий имеющуюся симптоматику и результаты проведенных анализов. Наибольшего успеха в лечении можно ожидать в том случае, если при диагностике удастся выявить первичный очаг заболевания, который спровоцировал сбой во всем организме, и начинать терапию именно с него.

В случае с биологическим организмом небольшие погрешности в работе конкретного органа могут быть устранены локально, но если болезнь более серьезная, охватила разные органы и системы организма, то речь идет уже о "коморбидной патологии", требующей более сложной схемы терапии. С учетом всего многообразия кризисных явлений, деградации большинства важнейших сфер можно с полным правом говорить о коморбидной патологии современной цивилизации. Такое состояние вызывает "полиорганную недостаточность", когда нарушается работа сразу многих органов и систем и, как следствие, возникает угроза самому существованию организма. В этом случае незамедлительной терапии подлежат все пораженные органы и системы, причем, лечение должно быть комплексным, по всем направлениям одновременно. Как представляется, медицинские термины "коморбидная патология" и "полиорганная недостаточность" вполне применимы к нынешнему состоянию цивилизации, у которой, в том числе, наблюдается "атрофия здравого смысла" и "гуманистическая дисфункция".

Выбор медицинской сферы в качестве удобного аналога с проведением параллелей между функционированием двух сложных систем – биологического и цивилизационного организмов, – позволяет увидеть современные реалии в новой оптике, осознать необходимость построения четкого алгоритма оздоровления цивилизации – от постановки правильного диагноза на основании всестороннего анализа текущего состояния до разработки главных линий лечения и предложения конкретных терапевтических мер.

Оставаясь в медицинской системе координат, предложим еще одну метафору. Как известно, для нормального функционирования организма необходимо стабильное снабжение органов кровью, переносающей кислород. Проблемы с кровеносной системой неизбежно вызывают сбой в разных органах и системах, испытывающих дефицит

кислорода. Рассуждая в таких категориях, можно сказать, что сегодня нарушено "кровообращение" цивилизации, ее системы не получают достаточного питания для полноценного функционирования. Образно выражаясь, наполненность внутреннего мира человека, гуманистическая направленность его устремлений – это и есть тот самый животельный "кислород", который питает весь организм, насыщая все его элементы нужной энергией, тем самым гарантируя стабильное состояние и бесперебойное функционирование всех систем. Структура внутреннего мира человека определяет не только его *modus vivendi*, но и *modus operandi*, и это важно, поскольку его действия по отношению к внешнему миру меняют последний в ту или иную сторону, напрямую влияя на устойчивость существования и жизнеспособность всей сложнейшей системы.

Картина современного мира, набросанная в самом общем виде широкими мазками, выглядит не слишком оптимистично, но в целом отражает ощущение сгущающейся атмосферы, присутствующее во всех социальных слоях. Неспроста же как в научной среде, так и в обществе в целом, появляются все новые термины и красочные эпитеты, характеризующие нынешние реалии: "мир постправды" и "мир постреальности", "постсистемный мир", "сюрреалистический мир", "хаотизация мира" и "абсурдизация мира" и т.п. Все эти определения в образной форме констатируют наступление времени, когда пошатнулись ориентиры, казавшиеся незыблемыми и придававшие жизни устойчивость и целостность, а вошедшее в обиход понятие "новая нормальность" фактически легитимизирует наступление психически нездорового "постмира". Отражая характерные особенности и основные тенденции эпохи, подобные дефиниции несут существенную семантическую нагрузку, являясь не только констатацией сегодняшней ситуации, но и, по большому счету, важным предостережением по поводу избранного человечеством пути. Предлагая тезис о "коморбидной патологии цивилизации", внесем и свой скромный вклад в набор образных описаний действительности.

Темпы глобальных трансформационных процессов в последнее время резко ускорились, к тому же постоянно появляются все новые феномены, коренным образом меняющие жизнь человека. Не будет большим преувеличением сказать, что современники в одночасье оказались в совершенно новых реалиях, философское, теоретическое осмысление которых катастрофически не поспевает за происходящими в жизни изменениями. Нарастающие в последнее время

кризисные явления в самых разных областях стали темой многочисленных исследований. Представители различных научных дисциплин проводили и проводят глубокий профессиональный анализ причин возникновения кризисов, особенностей их протекания и путей преодоления (см., напр., [2-7]). Проблематика кризисов во многих исследованиях рассматривается как междисциплинарное явление, охватывающее политические, экономические, социальные, и другие процессы. Вместе с тем, как представляется, настало время, когда параллельно с деятельностью узкопрофильных специалистов к этой важной деятельности должны подключиться также эксперты более широкого профиля, способные расфокусировать взгляд и оценивать ситуацию с философских позиций, продвигаться в исследованиях не только вглубь, но и вширь. Нужен комплексный анализ глубинных причин негативных процессов, поскольку большинство кризисных явлений, охвативших жизненно важные сферы, – это звенья одной цепи, они имеют единые корни и являются частью системного кризиса – кризиса самой логики цивилизации, представляющего важнейший экзистенциальный вызов современности.

Сегодня востребована совместная, скоординированная деятельность интеллектуальных кругов на глобальном уровне в критически важных областях при общей направленности исследований. Консолидированными усилиями международного научного сообщества можно создать новую, отвечающую вызовам времени цивилизационную парадигму и задать нужные ориентиры, разработать адекватную стратегию развития. На начальном этапе совместной работы принципиально важно создать единый, непротиворечивый категориальный аппарат для исследуемой сферы, а также достичь консенсуса по смысловому наполнению ключевых понятий, напр., "прогресс" и "регресс" и др. Несмотря на тотальное снижение интеллектуального потенциала во всех слоях населения, в мире еще остались специалисты, способные обеспечить высокий уровень экспертизы и отвечающие определенным критериям. Это должны быть широко мыслящие, способные рефлексировать личности, неангажированные, не обремененные мотивацией личной выгоды, представители философской науки, психологии, социологии, политологии и других дисциплин. Успешная совместная работа разбросанных по миру представителей экспертного сообщества не обязательно предполагает их концентрацию в рамках единой структуры, при наличии надлежащей координации их деятельность может успешно проходить в децентрализованном формате (в

своего рода виртуальном "think tank"), эффективность которого обеспечивается возможностями современных информационно-коммуникационных средств и наработанным за последние годы опытом дистанционной работы. Деятельность эта ориентирована на будущее, поэтому к ней важно привлечь, в том числе, и одаренных, неординарно мыслящих молодых людей с большим творческим потенциалом – к счастью, такие есть в современном обществе (не благодаря, а вопреки нынешним стандартам образования и целенаправленной ментальной перепрошивке со стороны медиаресурсов). К тому же, молодым людям легче вписываться в современную информационную среду, максимально эффективно использовать весь спектр новейших технологий.

Время торопит, надо приступать к активным действиям, пока у цивилизации еще сохраняется определенный запас прочности, пока окончательно не подорван цивилизационный фундамент.

## Литература:

1. მირზაევი ვ. ბუნებრივი რესურსების გამოყენების ფილოსოფიურად გააზრების საკითხისათვის (Mirzaeva V. On the philosophical comprehension of the natural resources management) // „საქართველოს საწარმოო ძალები და ბუნებრივი რესურსები“. რეფერირებადი და რეცენზირებადი სამეცნიერო ჟურნალი, ISSN 2720-7919, N1(5), 2025 წ., 12 გვ. (in Georgian).
2. Bouchaud, J.-P. "Crises and Collective Socio-Economic Phenomena." *arXiv preprint*, 2012.
3. Diamond, J. *Upheaval: Turning Points for Nations in Crisis*. New York: Little, Brown and Company, 2019.
4. Концепция кризисной социальности (коллектив авторов) // Социологические исследования. 2023. №10. 12 С. DOI: 10.31857/S013216250028301-4.
5. Schäfer, S. K., Supke, M., Kausmann, C., et al. *Resilience factors in response to societal crises*. Communications Psychology, 2, 92, 2024.
6. Trygged, S., Groglopo, A., & Ahmadi, F. *Social development in times of crisis: Challenges and transformations*. Cogent Social Sciences, 2025.
7. Kraemer, K. *When normality collapses: Singular crises and social order*. Frontiers in Sociology, 2025.

## References:

1. Mirzaevi V. *Bunebrivi resursebis gamokenebis filosofiurad gaazrebis sakitkhisatvis.* // "Sakartvelos satsarmoo dzalebi da bunebrivi resursebi" ISSN 2720-7919, N1(5), 2025, 12 pp. (in Georgian).
2. Bouchaud, J.-P. "*Crises and Collective Socio-Economic Phenomena.*" *arXiv preprint*, 2012.
3. Diamond, J. *Upheaval: Turning Points for Nations in Crisis.* New York: Little, Brown and Company, 2019.
4. *Kontsepsiya krizisnoy sotsialnosti* (kollektiv avtorov) // *Sotsiologicheskie Issledovaniya*, 2023, №10. 12 pp. DOI: 10.31857/S013216250028301-4.
5. Schäfer, S. K., Supke, M., Kausmann, C., et al. *Resilience factors in response to societal crises.* *Communications Psychology*, 2, 92, 2024.
6. Trygged, S., Groglopo, A., & Ahmadi, F. *Social development in times of crisis: Challenges and transformations.* *Cogent Social Sciences*, 2025.
7. Kraemer, K. *When normality collapses: Singular crises and social order.* *Frontiers in Sociology*, 2025.

**UOT – 101.1**

**Fəridə Camşid qızı Bağirova**

AMEA-nın Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutunun elmi işçisi  
Azərbaycan, Bakı şəhəri, Yasamal, A. Abbasov 18b

(tel. 050 5050310)

e-mail: freedabagira@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-76517418>

## **TEXNOGEN PROQRES: NAILİYYƏTLƏR VƏ NƏTİCƏLƏR**

### **Xülasə**

Bu gün dünya cəmiyyət və insan münasibətlərinə nəzarətsiz təsir göstərən, ciddi nəticələr yaradan elmi-texniki inqilabın şahidinə çevrilir. Müasir sivilizasiya “xüsusi sosial mühit”in formalaşmasına gətirib çıxarmışdır ki, burada əsas rolu fərdlərin özünüifadəyə, təkmilləşməyə və

təbiətin sirlərinin açılmasına yönəlmiş meyli oynayır. Postindustrial dövrdə müasir insanın ətraf reallıqla münasibətləri mürəkkəb xarakter daşıyır: insanın dəyərləri, hissləri, məqsədləri və nailiyyətləri yenidən qiymətləndirilir. Bu şəraitdə texnogen sivilizasiyanın sosial institutlara və insanlararası münasibətlərə təsiri problemi xüsusi aktuallıq kəsb edir.

*Tədqiqatın məqsəd və vəzifələri:* texnogen imkanların insanlar arasında ünsiyyətin genişlənməsinə və qarşılıqlı anlaşılanın möhkəmlənməsinə necə təsir etdiyini göstərmək, eyni zamanda sosial əlaqələrin zəifləməsi və humanist dəyərlərin itirilməsi risklərini müəyyənləşdirmək, həmçinin bu inkişafın müasir reallığın simasına necə təsir etdiyini araşdırmaqdır.

Bu gün əminliklə demək olar ki, texnogen inqilabın yaranması və inkişafı insan üçün yeni elmi mühitin formalaşmasına səbəb olur; burada insan dünya ilə daim qarşılıqlı əlaqədə olaraq onu dəyişdirir və transformasiya edir. Müasir insanın tədqiqat mühiti artıq çoxsaylı rəşional ideyalarla zəngindir; bəzən bu ideyalar qərribə, anlaşılmaz və hətta absurd görünsə də, onlar insanın dünyanı dərk etmə və öyrənmə prosesində yaranmış obyektiv fəaliyyətinin nəticəsidir.

*Problemə işlənmə səviyyəsi* kifayət qədər yüksəkdir. Texnoloji inkişaf problemi, onun idraki, fəlsəfi və etik aspektləri bir çox tədqiqatçıların əsərlərində araşdırılmışdır. Qeyd edək ki, T. Kun, K. Popper, P. Feyerabend, M. Fuko və digərlərinin əsərlərində elmi tərəqqi müasirliyin ən mühüm fenomenlərindən biri kimi, Avropa sivilizasiyasının inkişafının əsas hərəkətverici qüvvəsi hesab olunur. K.E. Tsiolkovski bu barədə yazırdı: “Əgər texniki tərəqqi mənəvi tərəqqini üstələyirsə, mən onu qəbul etmirəm” [3, s.121]. İspan filosofu Orteqa-i-Qasset isə bildirirdi ki, texnika insana şərait üzərində hökmranlıq qurmağa imkan verir, böyük sərvət və iqtisadi güc təmin edir, insanda inam və təminat hissi yaradır, “mövcudluğun aşağı səviyyələri üzərində hakimiyyət” qazandırır, “yüksək dərəcədə fərdiləşməyə, özünə yönəlməyə və tam müstəqillik hissi ilə öz gücünü qorumağa” imkan verir [1, s.186].

*Tədqiqatın metodoloji əsası və metodları.* Tədqiqatın metodoloji əsasını müasir texnogen sivilizasiyanın inkişafının təhlilinə yönəlmiş ümumi elmi və sosial-fəlsəfi yanaşmalar təşkil edir.

*Tədqiqatın elmi yeniliyi* texnoloji tərəqqi ilə humanist dəyərlərin qorunması arasındakı qarşılıqlı əlaqənin kompleks şəkildə araşdırılmasındadır. Bu kontekstdə elmi-texniki tərəqqi sosial-mədəni dəyişikliklərin mühüm amili kimi nəzərdən keçirilir və onun ictimai münasibətlərin xarakterinə və insan fəaliyyətinin formalarına ciddi təsiri göstərilir.

**Nəticə.** Müasir kompüterləşmə ümummədəni inkişafa getdikcə daha çox təsir göstərir, yaradıcılığın artmasına səbəb olur və fərdin intellektual potensialını zənginləşdirir. Lakin bununla yanaşı, müasir texnologiyaların insan həyatına təsirinin mənəvi birtərəflilik, texnokratik şəxsiyyət tipinin formalaşması və insanın təbii varlıq kimi öz təbii mühitindən uzaqlaşması kimi təhlükələr yaratdığına dair narahatlıqlar da artır.

**Açar sözlər:** texniki tərəqqi, rəqəmsal platformalar və müasir kommunikasiya vasitələri.

**UDC – 101.1**

**Farida Bagirova**

Research Fellow, Institute of Philosophy and Sociology, ANAS  
Azerbaijan, Baku, Yasamal district, A. Abbasov 18b  
(tel. 050 5050310)

e-mail: freedabagira@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-76517418>

## **TECHNOGENIC PROGRESS: ACHIEVEMENTS AND CONSEQUENCES**

### **Abstract**

The world is now witnessing a scientific and technological revolution with an uncontrolled impact on the relationship between society and the individual, producing serious consequences. Modern civilization has led to the formation of a “special social environment,” in which the desire of individuals for self-expression, self-improvement, and the discovery of the secrets of nature begins to play a central role. The relationship of modern humans with surrounding reality in the post-industrial era proves to be complex: there is a reassessment of human values, experiences, aspirations, and achievements. Under these conditions, the problem of the influence of technogenic civilization on social institutions and interpersonal interactions becomes particularly relevant.

*Purpose and objectives of the study:* to demonstrate how technogenic capabilities contribute to the expansion of communication and the strengthening of mutual understanding between people, as well as to identify the risks of weakening social ties and the loss of humanistic values, and to determine how this development of society affects the shape of modern reality.

Today, we can confidently state that the emergence and development of the technogenic revolution contributes to the creation of a new scientific niche for humans, in which they constantly interact with the world, transforming and changing it. The research environment of modern humans is now permeated with numerous rational ideas; although they may sometimes appear strange, incomprehensible, or even absurd, they are nevertheless the result of objective human activity arising in the process of cognition and exploration of the world.

The degree of development of this problem is quite significant. The issue of technological development, along with its cognitive, philosophical, and ethical aspects, has been examined in the works of many researchers. It should be noted that in the works of T. Kuhn, K. Popper, P. Feyerabend, M. Foucault, and many others, scientific progress is regarded as one of the most important phenomena of modernity and a driving force in the development of European civilization. Let us recall K. E. Tsiolkovsky, who wrote in this regard: "I do not recognize technical progress if it surpasses moral progress" [3, p.121]. The Spanish philosopher Ortega y Gasset argued that technology makes it possible to assert dominance over circumstances, ensures enormous wealth and economic power, forms a sense of confidence and security in humans, grants "power over the lower levels of existence," and allows one "to become highly individual, to focus on oneself, and to sustain one's own strength through a sense of complete independence" [1, p.186].

*Methodological framework and research methods.* The methodological basis of the study consists of general scientific and socio-philosophical approaches to analyzing the development of modern technogenic civilization.

*Scientific novelty of the study* lies in the comprehensive examination of the relationship between technological progress and the preservation of humanistic values in the context of modern civilization. In this regard, scientific and technological progress should be considered an important factor of socio-cultural change, significantly influencing the nature of social relations and the forms of human activity.

**Conclusion.** Modern computerization increasingly exerts a significant influence on general cultural development, promotes the growth of creativity, and enhances the intellectual potential of the individual. At the same time, however, growing concerns are emerging that the impact of modern technology on human life may lead to spiritual one-sidedness, the formation of a technocratic personality type, and the threat of humans losing their natural environment as natural beings.

**Keywords:** technological progress, digital platforms, and modern means of communication.

**УДК -101.1**

**Фарида Джамшид гызы Багирова**

Научный сотрудник Института Философии и Социологии НАНА

Азербайджан, г. Баку, Ясамал, А.Абасов 186

(tel. 050 5050310)

email: freedabagira@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-76517418>

## **ТЕХНОГЕННЫЙ ПРОГРЕСС: ДОСТИЖЕНИЯ И ПОСЛЕДСТВИЯ**

### **Резюме**

Отныне мир становится свидетелем научно-технической революции с неконтролируемым воздействием на отношения общества и человека, создающим серьёзные последствия. Современная цивилизация привела к формированию «особой социальной среды», где главную роль начинает играть стремление индивидов к самовыражению, совершенствованию и раскрытию тайн природы. Взаимоотношение современного человека с окружающей реальностью в постиндустриальную эпоху оказывается непростым: происходит переоценка ценностей самого человека, его переживаний, устремлений и достижений. В этих условиях особую актуальность приобретает проблема влияния техногенной цивилизации на социальные институты и межличностные взаимодействия.

*Цель и задачи исследования* - показать, как техногенные возможности способствуют расширению коммуникации и укреплению взаимопонимания между людьми, а также выявить риски ослабления социальных связей и утраты гуманистических ориентиров и определить как данное развитие общества влияет на облик современной реальности.

Сегодня мы можем смело заявить, что техногенная революция своим появлением и развитием способствует созданию новой научной ниши человека, где он постоянно взаимодействуя с миром, трансформирует и изменяет его. Исследовательская среда современного человека отныне пронизана множеством рациональных идей, иногда кажущимися странными, непонятными и абсурдными но так или иначе это результат объективной деятельности человека возникший в процессе

познания и изучения мира.

*Степень разработанности* данной проблемы достаточно значительна. Проблема технологического развития с совокупностью познавательных, философских и этических проблем, рассматривалась в работах многих исследователей. Заметим, что в трудах Т. Куна, К. Поппера, П. Фейрабенда, М. Фуко и многих других, научный прогресс является важнейшим феноменом современности, являясь, рычагом развития европейской цивилизации. Вспомним К.Э. Циолковского, который в связи с этим писал: «не признаю я и технического прогресса, если он превосходит прогресс нравственный» [3, с.121]. Испанский философ Ортеги-и-Гассета, утверждал, техника даёт возможность утвердить своё господство над обстоятельствами, обеспечивает огромное богатство, мощь экономики, она формирует у человека уверенность и обеспеченность, «власть над низшими уровнями существования», даёт возможность «стать в высшей степени индивидуальным, сосредоточиться на себе и поддерживать собственные силы ощущением полной независимости» [1, с. 186].

*Методологическая основа и методы исследования.* Методологическую основу исследования составляют общенаучные и социально-философские подходы к анализу развития современной техногенной цивилизации.

*Научная новизна* исследования заключается в комплексном рассмотрении взаимосвязи между технологическим прогрессом и сохранением гуманистических ценностей в условиях современной цивилизации. В этом контексте научно-технический прогресс следует рассматривать как важный фактор социокультурных изменений, оказывающий существенное влияние на характер общественных отношений и формы человеческой деятельности.

**Выводы.** Современная компьютеризация оказывает все более значительное влияние на общекультурное развитие, способствует росту творчества, умножает интеллектуальное богатство личности. Но вместе с тем, появляется все больше сомнений, что влияние на жизнь человека с помощью современной техники грозит духовной односторонностью, формированием технократического типа личности; появляется угроза утраты человеком как природного существа своей естественной среды.

**Ключевые слова:** технический прогресс, цифровые платформы и

современные средства коммуникации.

### **Основной текст**

Известный нам научно-технический прогресс отныне способен оказывать существенное влияние на общественное устройство, трансформируя политические институты и в целом формы человеческого существования. Отныне образование и культура все больше находятся под воздействием технических средств. Развитие технологий значительно изменило способы получения и передачи знаний, а информация стала более доступной благодаря интернету, цифровым платформам и современным средствам коммуникации. Возникновение инновационных форм обучения создаёт дополнительные возможности для самообразования и самостоятельного освоения знаний. Под натиском стремительного прогресса, когда меняются формы общения и культурные ценности человеку довольно сложно реализовать свой интеллектуальный потенциал, не изменяя своей природе. Таким образом, в условиях меняющегося мира особое значение приобретает сохранение человеческого начала, способное к разумному самовыражению и умению мыслить и правильно действовать в трудных ситуациях.

Отметим, что современное общество, отныне может проявляться в различных формах, например: формирование цифровой экономики, развитие сетевых форм социальной организации, распространение виртуальных коммуникаций и т.д. Научная деятельность современных индивидов все чаще выходит за пределы институционализированных форм деятельности, известно что благодаря интернету люди могут быстро обмениваться идеями, знаниями и опытом не зависимо от расстояния. В таком формате обмена информацией формируется некая научная среда, где каждый человек может расширить свои познавательные интересы и возможности самообразования. Тем не менее, в условиях “цифровизации” общества возникает риск ослабления традиционных форм межличностного общения и страх утраты человеком глубокого осмысления информации, и критического мышления.

Появление технического оснащения производства, школ, вузов, несомненно повышает продуктивность умственного труда, избавляет человека от сложных расчётных операций, создаёт предпосылки для развития логических функций умственной деятельности. Тем не менее, при значительном достижении научно-технического прогресса,

современное общество сталкивается с рядом противоречий, связанных с его развитием. Характерной чертой новой цивилизации является повышение эффективности производства, создание технических средств, способных заменить человека при выполнении утомительных и рутинных операций. Опасность вызывает то, что некоторые из них обладают разрушительным потенциалом, ослабляя межличностные и снижая социальные навыки. Например, цифровизация экономики, охватывающий бизнес, производство и госуправление иногда сопровождается концентрацией ресурсов и знаний в руках органичного круга участников, что усиливает социальное неравенство. Широкое использование информационных технологий так же создаёт риски манипуляции информацией, распространения недостоверных данных и утраты критического мышления.

Постепенно происходящий научно - технический прогресс в различных сферах общества также заметно меняет требования к уровню общего образования, влияет на общекультурное и интеллектуальное развитие индивидов. В совокупности все эти процессы способны подрывать традиционные социальные институты и создавать угрозу утраты взаимопонимания между людьми. Отсюда следует вывод, что в мире тесного взаимодействия общественных, естественных и технических наук, человечеству необходимо, в первую очередь, заботиться о сохранении и регулировании среды своего обитания,

Безусловно, техногенное продвижение является необходимым фактором социальной эмансипации человека, а так же условием объединения многих стран, для достижения и обмена научно-техническими достижениями, но справедливо задать вопрос, действительно ли оно настолько необходимо для общества и не подрывает ли основы его существования.

Неоспоримо, что человечество совершило колоссальный сдвиг в процессе эволюции, но сегодня многие теоретики бьют тревогу, что отныне люди стали меньше задумываться о духовных ценностях, а современная цивилизация не имеет гуманистических черт и потенциала и ведёт к снижению роли моральных стимулов и личной ответственности. Подобные противоречия иногда способствуют распространению так называемой технофобии настороженного или враждебного отношения к науке и технике, все чаще такие настроения проявляются среди консервативно настроенных слоёв общества. В результате развитие техники нередко получает искажённое отражение в социально - пессимистических концепциях, таких как идеи «пределов роста»,

«глобального экологического кризиса», «нулевого роста» и т.д.

По мнению Ортеги-и-Гассета, техника даёт возможность утвердить своё господств над обстоятельствами, обеспечивает огромное богатство, мощь экономики, она формирует у человека уверенность и обеспеченность, «власть над низшими уровнями существования», даёт возможность «стать в высшей степени индивидуальным, сосредоточиться на себе и поддерживать собственные силы ощущением полной независимости» [1, с. 186].

Можно не согласиться с мнением Н.А. Бердяева о том, что техническая революция величайшая революция, какую только знала история, – кризис рода человеческого. Суть этого кризиса состоит в том, что машина покоряет не только природные силы, но и самого человека. «Она не только чем-то освобождает его, но и по-новому поработывает» [2, с. 162].

К.Э. Циолковский в связи с этим писал: «...не признаю я и технического прогресса, если он превосходит прогресс нравственный». Человек, едва освободившись от «объятий природы», незаметно для себя оказался в плену технической среды, вынужден приспособливаться к законам функционирования технических устройств, мириться с отрицательными экологическими проявлениями [3, с. 121].

Следовательно, на сегодняшний день создаётся ситуация, когда часть исследователей обвиняют современное общество в стремлении подчинить человека посредством науки и техники, выступая как, защитники гуманистических ценностей, они опасаются, что данное развитие может привести к усилению контроля над человеком и ограничения его свободы. Вместе с этим, нередко звучат призывы обратить внимание на духовные, религиозные формы обновления общества, так как сам по себе научно - технический прогресс не способен устранить существующие экономические и социальные противоречия. По мнению этих, исследователей достижения устойчивого материального благополучия возможно лишь при проведении глубоких общественных преобразований.

Например, ряд зарубежных исследователей отмечают, что дальнейшее развитие техники в индустриально развитых странах может привести к высвобождению значительной части рабочей силы из производственной сферы, включая как квалифицированных, так и неквалифицированных работников. В связи с этим, возникает вопрос о том, какая социальная система сможет обеспечить наиболее эффективное использование достижений науки и техники в интересах всего

общества. Не превратится ли «компьютеризированный» разум человека в прагматически ориентированный рассудок без эмоционально окрашенного мышления и общения, вызывая «дефицит человечности».

### **Заключение**

Но, несмотря на различные мнения, научно-технический прогресс остаётся ведущим фактором культурного развития, воздействует на социальную жизнь, на духовную культуру. Он необходимый интеллектуальный феномен общества новой культурной эпохи. А одной из важнейших задач цивилизованного общества остаётся организовать развитие жизни так, чтобы каждая стадия прогресса сопровождалась конкретными, полезными для социума культурными, моральными, интеллектуальными приобретениями. Ведь всем нам необходим технократический мир, без грубого вмешательства в природу человека, для сохранения индивидуальности и неповторимости личности не меняя его внутренний мир.

Следуя мысли Б. Паскаля, что «человеку по-настоящему интересен только человек», можно утверждать, что компьютер – это всего лишь полезная машина, с помощью которой развивается творческое отношение человека к миру. Личность формируется только в условиях человеческого общения, и никакой механизм не сможет заменить общения между людьми [4.с196].

Человек несёт моральную ответственность за открытия науки и совершенствование техники. Он должен уметь направить эти блага цивилизации в мирное русло, на процветание и развитие, усвоить высокую культуру взаимоотношений с техникой, использовать её во благо нашей планете.

### **Литература:**

1. Ортега-и-Гассет Х. Избранное. М., 1990. с.186
2. Бердяев Н.А. Человек и машина // Вопросы философии.1989.
3. Циолковский К.Э. Космическая философия.М.Сфера, 2001. с.121
- 4.Масланов Е.В. Наука и техногенная цивилизация: к вопросу о гуманистическом проекте науки: монография. Москва: Изд. «Русское общество истории и философии науки», 2024. с.196

### **References:**

1. Ortega-y-Gasset H. Izbrannoe. M., 1990.
2. Berdyayev N.A. Chelovek i mashina // Vo

- prosy filosofii. 1989.  
3. Tsiolkovskiy K.E. Kosmicheskaya filosofiya. M.,2001.  
4. Maslanov.E.V Nauka i texnogennaya sivilizasiya: monografiya.M.2024.s.196

UOT - 141.7 + 929

**Günəl Sanan qızı Heydərova**

Elmi işçi

AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutunun  
“Müasir fəlsəfə problemləri” şöbəsi

E-mail:gunelheyderova9900@icloud.com

<https://orcid.org/-0000-0001-5784-2418>

## **A. TOYNBİ VƏ SİVİLİZASIYALARIN İNKİŞAF MƏRHƏLƏLƏRİ**

### **Xülasə**

*Tədqiqatın məqsədi.* Məqalənin məqsədi Arnold J. Toynbee nəzəriyyəsində sivilizasiyaların inkişaf mərhələləri konsepsiyasını təhlil etmək, onların yaranması, inkişafı, böhranı və tənəzzülü qanunauyğunluqlarını aşkar etmək, həmçinin cəmiyyətin sosiomədəni dinamikasına təsir edən amilləri müəyyənləşdirməkdir.

*Tədqiqatın vəzifələri:* sivilizasiyaların inkişafının əsas mərhələlərini (genezis, formalaşma, çiçəklənmə, böhran, dağılma) araşdırmaq; “çağırış–cavab” konsepsiyasını inkişaf mexanizmi kimi təhlil etmək; yaradıcı azlıqların tarixi prosesdə rolunu müəyyənləşdirmək; sivilizasiyaların böhran və tənəzzül amillərini müəyyən etmək; mədəni formaların bərpası və varisliyi imkanlarını göstərmək.

*Problemin işlənmə dərəcəsi.* Sivilizasiyaların inkişafı problemi tarix fəlsəfəsi və sosiologiyada geniş şəkildə tədqiq olunmuşdur. Bu sahədə Arnold J. Toynbee nəzəriyyəsi xüsusi yer tutur və sivilizasiyaların müqayisəli təhlilinə əsaslanır. Bununla belə, transformasiya mexanizmləri, mədəni stimulların rolu və çağırışlara cavabların müxtəlifliyi kimi bir sıra məsələlər hələ də aktual olaraq qalır.

*Metodlar və metodologiya.* Tədqiqatda aşağıdakı metodlardan istifadə olunmuşdur: müqayisəli-tarixi metod; sivilizasiya yanaşması; analitik və sistemli təhlil; “çağırış–cavab” nəzəriyyəsinin konseptual analizi.

Metodoloji əsasını Toynbi-nin sivilizasiya nəzəriyyəsi təşkil edir.

*Elmi yenilik:* sivilizasiyaların inkişaf mərhələlərinin vahid məntiq çərçivəsində sistemləşdirilməsi; “yaradıcı azlıq”ın tarixi prosesin hərəkətverici qüvvəsi kimi rolunun dəqiqləşdirilməsi; bir sivilizasiya daxilində inkişaf ssenarilərinin çoxvariantlılığına diqqət yetirilməsi; “çağırış–cavab” konsepsiyasının sosiomədəni transformasiyaların universal mexanizmi kimi şərh.

### **Nəticələr**

Tədqiqat nəticəsində müəyyən edilmişdir ki, sivilizasiyaların inkişafı dövrü xarakter daşıyır və daxili və xarici amillərin qarşılıqlı təsiri ilə müəyyən olunur. “Çağırış–cavab” konsepsiyası tarixi prosesin dinamikasını izah edir, yaradıcı azlıqlar isə cəmiyyətin inkişafı və adaptasiyasında əsas rol oynayır. Göstərilmişdir ki, böhran son mərhələ deyil, əksinə, yeni sivilizasiya formalarının yaranması üçün zəmin yarada bilər.

**Açar sözlər:** sivilizasiya, çağırış və cavab, genezis, inkişaf mərhələləri, yaradıcı azlıq, sosiomədəni proseslər, böhran, tənəzzül, tarixi dinamika.

**UDC – 141.7 + 929**

**Gunel Sanan kyzy Heydarova**

Research Fellow

Department of “Problems of Modern Philosophy”

Institute of Philosophy and Sociology of ANAS

E-mail:gunelheyderova9900@icloud.com

<https://orcid.org/-0000-0001-5784-2418>

## **A. TOYNBEE AND THE STAGES OF CIVILIZATIONAL DEVELOPMENT**

### **Abstract**

*Research objective.* The aim of the article is to analyze the concept of stages of civilizational development in the theory of Arnold J. Toynbee, to identify the patterns of their emergence, growth, crisis, and decline, as well as to determine the factors influencing the socio-cultural dynamics of society.

*Research objectives:* to examine the main stages of civilizational development (genesis, formation, flourishing, crisis, and disintegration); to analyze the “challenge–response” concept as a mechanism of development; to identify the role of creative minorities in the historical process; to determine the factors of crisis and decline of civilizations; to demonstrate the possibilities of revival and continuity of cultural forms.

*Degree of elaboration of the problem.* The problem of civilizational development has been widely studied in the philosophy of history and sociology. A special place is occupied by the theory of Arnold J. Toynbee, based on a comparative analysis of civilizations. However, many aspects, such as the mechanisms of transformations, the role of cultural stimuli, and the variability of responses to challenges, remain relevant for further research.

*Methods and methodology.* The study employs the following methods: comparative-historical method; civilizational approach; analytical and systemic analysis; conceptual analysis of the “challenge–response” theory.

The methodological basis of the study is Toynbee’s civilizational theory.

*Scientific novelty:* systematization of the stages of civilizational development within a unified framework; clarification of the role of the “creative minority” as a driving force of the historical process; emphasis on the multiplicity of development scenarios within a single civilization; interpretation of the “challenge–response” concept as a universal mechanism of socio-cultural transformations.

### **Conclusions**

The study demonstrates that the development of civilizations has a cyclical character and is determined by the interaction of internal and external factors. The “challenge–response” concept explains the dynamics of the historical process, while creative minorities play a key role in ensuring the growth and adaptation of society. It is shown that crisis is not a final stage, but may serve as a prerequisite for the formation of new civilizational forms.

**Keywords:** civilization, challenge and response, genesis, stages of development, creative minority, socio-cultural processes, crisis, decline, historical dynamics.

**УДК - 141.7 + 929**

**Гюнель Санан кызы Гейдарова**

Научный сотрудник Отдел «Проблемы современной философии  
Института Философии и Социологии НАНА

## **А. ТОЙНБИ И ЭТАПЫ РАЗВИТИЯ ЦИВИЛИЗАЦИЙ**

### **Резюме**

*Цель исследования.* Целью статьи является анализ концепции стадий развития цивилизаций в теории Арнольда Тойнби, выявление закономерностей их возникновения, роста, кризиса и упадка, а также определение факторов, влияющих на социокультурную динамику общества.

*Задачи исследования:* рассмотреть основные этапы развития цивилизаций (генезис, становление, расцвет, кризис, распад); проанализировать концепцию «вызов–ответ» как механизм развития; выявить роль креативных меньшинств в историческом процессе; определить факторы кризиса и упадка цивилизаций; показать возможности возрождения и преемственности культурных форм.

*Степень разработанности проблемы.* Проблема развития цивилизаций широко исследована в философии истории и социологии. Особое место занимает теория А. Тойнби, основанная на сравнительном анализе цивилизаций. Однако многие аспекты, такие как механизмы трансформаций, роль культурных стимулов и вариативность ответов на вызовы, остаются актуальными для дальнейшего изучения.

*Методы и методология.* В работе использованы: сравнительно-исторический метод; цивилизационный подход; аналитический и системный анализ; концептуальный анализ теории «вызов–ответ».

Методологическую основу составляет цивилизационная теория Тойнби.

*Научная новизна:* систематизация этапов развития цивилизаций в единой логике; уточнение роли «креативного меньшинства» как движущей силы исторического процесса; акцент на множественности сценариев развития в рамках одной цивилизации; интерпретация концепции «вызов–ответ» как универсального механизма социокультурных трансформаций.

### **Выводы**

В результате исследования установлено, что развитие цивилизаций носит циклический характер и определяется взаимодействием внутренних и внешних факторов. Концепция «вызов–ответ»

объясняет динамику исторического процесса, а креативные меньшинства играют ключевую роль в обеспечении роста и адаптации общества. Показано, что кризис не является конечной стадией, а может выступать предпосылкой для формирования новых цивилизационных форм.

**Ключевые слова:** цивилизация, вызов и ответ, генезис, этапы развития, креативное меньшинство, социокультурные процессы, кризис, упадок, историческая динамика.

### **Основной текст**

Развитие цивилизаций представляет собой сложный процесс, включающий этапы зарождения, становления, расцвета и угасания (кризиса). Различные подходы выделяют как линейную хронологию (Древний мир, Средневековье, Новое время), так и циклическую модель (юность, зрелость, старость), подчеркивая уникальность пути развития каждого общества (восточный, западный, современный типы).

Арнольд Джозеф Тойнби (1889-1975) является выдающимся британским культурологом, философом истории, историком, социологом, обладателем Ордена Кавалеров Почета. Он создал цивилизационную теорию, критиковал европоцентристское мировоззрение, а также написал монументальный труд «Постижение истории», был теоретиком глобализационных процессов. Парижские мирные конференции 1919 и 1946-го годов определили направление развития исторического мышления Тойнби, т.к. именно благодаря им он попал в мировую политику высшего уровня. Серьезное влияние на мировоззрение Тойнби оказал также Анри Бергсон, разработавший этическую религиозную концепцию [1, с.10].

Арнольд Тойнби, выдающийся британский историк и философ, в своей работе «Изучение истории» (A Study of History) предложил обширную теорию цивилизаций, которая основывается на систематическом сравнительном анализе различных культур и обществ. Его подход к изучению истории не только стремится объяснить эволюцию цивилизаций, но также стремится выявить внутренние механизмы и закономерности, которые обуславливают циклы их зарождения, развития и упадка.

Тойнби является автором большого количества исследований, посвященных проблемам в области истории, социологии,

философии и политологии. В своей первой работе он изучал историю древней Спарты.

В ранг культового автора его возвел философско-исторический труд «Постижение истории» 1934–1961 гг. Также к основным его трудам относятся следующие: «Изменения и привычки», «Немецкий террор в Бельгии», «Цивилизация перед судом истории», «Демократия атомного века» [4, с.102].

Цивилизации по Тойнби проходят через несколько ключевых этапов, каждый из которых имеет свои уникальные характеристики и динамику. Первый этап — это генезис, на котором начинается зарождение новой цивилизации. Здесь особую роль играют креативные меньшинства, способные инициировать культурные и духовные инновативные процессы. Этот этап включает формирование базовых культурных и социальных основ, а также переход от простых первобытных обществ к более сложным социальным структурам. Важно отметить, что территория и природные условия также играют значительную роль в этом процессе [3, с.23].

Следующим этапом является формирование, когда на основе изначально созданных культурных потрясений начинают организовываться более сложные социальные структуры. На этом этапе происходит институционализация религиозных, политических и экономических систем. Тойнби выделяет важность развития языка и письменности, что в свою очередь способствует накоплению и передаче знаний. Эти факторы являются основанием для развития более сложных взаимосвязей между индивидами и высшими институтами.

Затем следует этап цветения, когда цивилизация достигает своего наивысшего уровня развития. На этом этапе наблюдается максимальное культурное разнообразие, достижение научных и художественных высот, а также стабильность в социальных структурах. Успехи в науке, искусстве и философии, развитие торговли и культурных обменов становятся основными характеристиками этого этапа. Кроме того, формируются мощные центры власти, способные поддерживать порядок, что способствует социальному и экономическому процветанию.

Кризис — это следующий этап, с которым сталкиваются все цивилизации [2, с.254]. Тойнби описывает множество причин, способствующих кризису, таких как внутренние конфликты, социальные напряжения, экологические проблемы и внешние угрозы. Этот этап,

как правило, выражается в социокультурной деградации, экономическом упадке и падении политической власти. Примеры исторических цивилизаций, таких как Римская империя и Месопотамия, показывают, как эти кризисы могут привести к разрушению структуры общества.

На этапе разложения цивилизация начинает терять свою целостность. Происходит дезинтеграция органов власти, утрата культурных и духовных ценностей, нарастание хаоса и анархии. Социальные классы начинают действовать радикально, что может привести к гражданским войнам и распаду институциональных структур. Как и падение Римской империи, этот этап демонстрирует, как экономика начинает находиться в состоянии застоя, что ведет к снижению уровня жизни, уменьшению торговли и ухудшению качества жизни населения.

Финальным этапом, который анализирует Тойнби, является мир после цивилизации. Здесь историк рассматривает, что происходит после падения цивилизации, вплоть до появления «темных веков», когда культурное и научное развитие останавливается. Тем не менее, этот период не является абсолютным, из распавшихся обществ могут возникнуть новые цивилизации, которые перенимают идеи и элементы прежних. Например, средневековая Европа, несмотря на падение Рима, смогла переработать наследие античности и создать новые культурные и социальные структуры.

Тойнби выделяет два пути возникновения цивилизаций: через мутацию примитивного общества и через отчуждение пролетариата от правящего меньшинства ранее существовавших цивилизаций [2, с.156]. В обоих случаях Тойнби объясняет генезис с помощью концепции «Вызов и Ответ». Замечая, что природные условия могут влиять на характер цивилизации, он говорит, что для успешного зарождения необходимо появление Вызова - стимула. Тойнби выделяет пять основных стимулов, которые могут положительным образом повлиять на успешный генезис цивилизации.

- Стимулы природной среды:
  - Стимул бесплодной земли
  - Стимул новой земли
- Стимулы окружения:
  - Стимул удара (реакция на нападение)
  - Стимул давления («форпост»)

- Стимул ущемления (бедность, рабство, национальная дискриминация).

Именно появление стимулирующего воздействия со стороны природы или окружающих народов способно вывести примитивное общество из стационарного состояния и заставить его начать развиваться. Доказывая свое предположение, Тойнби анализирует большое количество различных цивилизаций и в каждом случае находит такой стимул.

Что касается зарождения цивилизации из недр материнской цивилизации, то здесь Тойнби также использует концепцию «Вызов и Ответ». Правящее меньшинство не способно дать ответ на вызов, стоящий перед обществом и разрушающий его. Тогда в среде пролетариата возникает новое творческое меньшинство, действительно способное дать ответ. Постепенно мимесис народных масс перенаправляется на новое творческое меньшинство, что в дальнейшем приводит к зарождению новой цивилизации.

Теория Тойнби о циклах цивилизационного развития приводит к пониманию, что каждая цивилизация проходит стадии развития и упадка, каждая из которых имеет свои уникальные факторы, влияющие на судьбу культурного и социального прогресса. Этот подход обеспечивает глубокую историческую перспективу и остается актуальным, помогая анализировать современные социальные и культурные изменения. В заключение, изучение теории Тойнби позволяет не только лучше понять динамику истории, но и прогнозировать будущие социальные изменения, что делает его вклад в область истории и философии особенно значимым для нашего времени.

Концепция «вызов-ответ» Арнольда Тойнби дает ключ к пониманию творческой природы и возможной альтернативности культурно-исторического процесса [1, с.9], дальнейшей аналитике социокультурных трансформаций [2, с.25].

Развитие культуры осуществляется как серия ответов, даваемых творческим человеческим духом на те Вызовы, которые бросает ему природа, общество и внутренняя бесконечность самого человека, что представляется совершенно естественным в динамике культуры, знаменуя тем самым период качественных изменений, социокультурных трансформаций [1, с.13]. При этом всегда возможны различные варианты развития, ибо возможны разные Ответы на один и тот же Вызов. Ответом на вызов может быть либо рост - переход в более высокое и более совершенное состояние, либо распад.

### **Литература:**

1. Тарасов А.Н. Аналитика культуры авангарда как социо-культурной трансформации в континууме европейской культуры: философский аспект // Аналитика культурологии. 2013, № 25, с. 9-14
2. Тойнби А. Изучение истории. Т. 2. М.: Мысль, 1990, 432 с.
3. Фаликов С. Теория цивилизаций Тойнби: современный взгляд. Вестник науки, 2020, Вып. 25, с. 23
4. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон. М.: НОУ, «Центр гуманитарных технологий», 2003, с.147

### **References:**

1. Tarasov A.N. Analitika kul'tury avangarda kak sotsio-kul'turnoy transformatsii v kontinuumе evropeyskoy kul'tury: filosofskiy aspekt // Analitika kul'turologii. 2013, № 25, s. 9-14.
2. Toynbi A. Izucheniye istorii. T. 2. M.: Mysl', 1990, 432 s.
3. Falikov S. Teoriya tsivilizatsiy Toynbi: sovremennyy vzglyad // Vestnik nauki, 2020, Vyp. 25, s. 23.
4. Khantington S. Stolknoveniye tsivilizatsiy / S. Khantington. M.: NOU, «Tsentr gumanitarnykh tekhnologiy», 2003, s. 147.

**UOT – 177**

**Liana Leonidovna Alavverdova**

Tarix üzrə magistr (ADU, Bakı)

və kitabxanaçılıq işi üzrə magistr (Queens College, Nyu-York)

Müstəqil müəllif

Email: lalavverdova@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-3362-515X>

### **ƏXLAQI YARADICILIĞIN SİVİLLƏŞDİRİCİ ROLU**

#### **Xülasə**

*Tədqiqatın məqsədi və vəzifələri.* Müəllif fərdin əxlaqi yaradıcılığının, eləcə də qrup səviyyəsində mənəvi norma yaradıcılığının mənəvi tərəqqiyə necə təsir etdiyini müəyyənləşdirməyə çalışmışdır.

*Tədqiqatın işlənmə dərəcəsi.* Bu mövzu ədəbiyyatda kifayət qədər

işlənmemişdir. Məqalə müəllifi fərdi səviyyədə əxlaqi yaradıcılığın meyarlarının müəyyənləşdirilməsinə və bu anlayışın tərifinə həsr olunmuş ədəbiyyat aşkar etməmişdir. Bəzi müasir müəlliflərdə əxlaqi yaradıcılıq faktiki olaraq əxlaqi fəaliyyətlə eyniləşdirilir və ya yalnız yeni mənəvi normaların yaranması prizmasından nəzərdən keçirilir. Eyni zamanda, mənəvi tərəqqi probleminə həsr olunmuş xeyli sayda iş mövcuddur, lakin onların heç birində əxlaqi yaradıcılıqla mənəvi tərəqqi arasındakı qarşılıqlı əlaqə və qarşılıqlı şərtlənmə tədqiq edilməmişdir.

*Tədqiqatın metod və metodologiyası* yaradıcılıq meyarlarının müqayisəli təhlilinə, həmçinin əlavə və unikal olan əxlaqi yaradıcılıq meyarlarının müəyyənləşdirilməsinə əsaslanmışdır. Mənəvi tərəqqi ilə bağlı ədəbiyyatın təhlili müəllifin mövqeyi ilə tutuşdurulur.

*Elmi yenilik.* Məqalədə yaradıcılıq meyarları ilə əxlaqi yaradıcılıq meyarlarının müqayisəli təhlili aparılır. Əxlaqi yaradıcılığın spesifik meyarlarının müəyyənləşdirilməsinin zəruriliyi əsaslandırılır və onun tərfi verilir. Əxlaqi yaradıcılığın mənəvi tərəqqiyə təsiri, eləcə də marjinal və psevdoelmi baxışların təsiri altında olan, cəmiyyətə ən fəal və passionar xadimlər tərəfindən ictimai şüura sınıran mənəvi tərəqqinin saxta mayakları məsələsi qaldırılır.

**Nəticələr.** Fərdi əxlaqi yaradıcılıq ilk növbədə şəxsiyyətin transformasiyasına, onun mənəvi kamilləşməsinə gətirib çıxarır. O, cəmiyyətin mənəvi mühitində dəyişikliklərə təsir göstərməyə və adekvat əks-səda tapmaya da bilər. Lakin bəzi hallarda əxlaqi yaradıcılıq mənəvi tərəqqiyə təsir göstərəcək, tarix salnamələrində itib-batmayacaq və yeni nəsillər üçün ilhamverici nümunə olacaqdır. Bəşər tarixində yeni mənəvi normalar yavaş və tədricən formalaşmış, bəzən geri çəkilməmiş, bəzən isə ictimai şüurda mövqelərini möhkəmləndirmişdir. Müəllifin fikrincə, cəmiyyətin əxlaqında tərəqqi məhz bu cür baş verir.

Son üç rüb əsr ərzində Qərbi cəmiyyətinin mənəvi şüurunda mühüm dəyişikliklər baş vermişdir. Bir zamanlar ağlasığmaz və qınanan hallar bu gün məqbul və hətta təşviq edilən sayılır. Bu dəyişikliklər humanist dünya-görüşünün üzvi inkişafı ilə deyil, kvazimarksist və progressist yönümlü nəzəriyyələrə əsaslanan, yuxarıdan tətbiq edilən göstərişlərlə — məsələn, interseksionallıq, mənəvi relativizm və s. nəzəriyyələrlə — şərtlənmişdir. Bu tip mənəvi norma yaradıcılığı əvvəlcə universitet professorluğunun marjinal və qərribə nəzəriyyələri kimi meydana çıxmış, sonradan isə ali və orta, hətta ibtidai təhsil vasitəsilə cəmiyyətə sınırmışdır. Məqalə müəllifinin fikrincə, bu cür ölü doğulmuş nəzəriyyələr heç bir nəzərəcərpacaq mənəvi tərəqqiyə gətirib çıxarmayacaq və tədricən yox olmağa məhkumdur.

**Açar sözlər:** mənəvi yaradıcılıq, əxlaqi yaradıcılıq, əxlaqi yaradıcılığın meyarları, mənəvi tərəqqi, əxlaq.

UDC – 177

**Liana Alavverdova**

Master of Science in History (ASU, Baku)  
and Master of Library Science (Queens College, New York)

Freelance author

Email: [lalavverdova@gmail.com](mailto:lalavverdova@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0002-3362-515X>

## THE CIVILIZING ROLE OF MORAL CREATIVITY

### Abstract

*Research objective and tasks.* The author attempted to identify how individual moral creativity, as well as moral norm-setting at the group level, influence moral progress.

*Degree of research.* This topic is insufficiently developed in the literature. The author of the article did not find any literature on identifying the criteria for moral creativity and the definition of this concept at the individual level. Some modern authors practically equate moral creativity with moral activity or consider it exclusively from the perspective of the emergence of new moral norms. At the same time, a considerable number of works are devoted to the problem of moral progress, but in none of them did the author find a study of the relationship and interdependence of moral creativity and moral progress.

*The research methods and methodology* were based on a comparative analysis of the criteria of creativity and the identification of criteria for moral creativity as additional and unique ones. The analysis of the literature on moral progress is compared with the author's position.

*Scientific novelty.* The article conducts a comparative analysis of the criteria of creativity and the criteria of moral creativity. The necessity of identifying specific criteria for moral creativity is substantiated, and its definition is given. The question of the influence of moral creativity on moral progress is raised, as well as the issue of false beacons of moral progress imposed on public consciousness by the most active and passionate figures, who are under the influence of marginal and pseudo-scientific views.

**Conclusions.** Individual moral creativity primarily results in the transformation of the personality, its moral improvement. It may not find an adequate response and may not influence changes in the moral atmosphere of society. However, in other cases, moral creativity will influence moral progress, will not be lost in the annals of history, but will serve as an inspiring example for new generations. New moral norms in the history of mankind were formed slowly and gradually, sometimes retreating, sometimes strengthening their positions in public consciousness. Thus, according to the author, the progress of public morality takes place. Over the past three-quarters of a century, significant changes have occurred in the moral consciousness of Western society. What was once unthinkable and condemned has become acceptable and even encouraged. These changes were not caused by the organic growth of a humanistic worldview, but with directives imposed from above based on theories of a quasi-Marxist and progressivist nature, such as the theory of intersectionality, moral relativism, etc. This kind of moral norm-setting originated as marginal, bizarre theories of university professors, only to be later imposed on society through higher and secondary education, down to elementary school. According to the author of the article, such stillborn theories will not lead to any noticeable moral progress, but will be doomed to extinction.

**Keywords:** Moral creativity, ethical creativity, criteria of moral creativity, moral progress, morality.

УДК – 177

**Лиана Леонидовна Алавердова**

Магистр по истории (АГУ, Баку)

и магистр по библиотечному делу (Queens College, New York)

Независимый автор

Email: [lalavardova@gmail.com](mailto:lalavardova@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0002-3362-515X>

## ЦИВИЛИЗУЮЩАЯ РОЛЬ НРАВСТВЕННОГО ТВОРЧЕСТВА

### Резюме

*Цель и задачи исследования.* Автор пыталась выявить, как

нравственное творчество индивида, а также моральное нормотворчество на групповом уровне, влияют на моральный прогресс.

*Степень исследованности проблемы.* Данная тема недостаточно разработана в литературе. Автор статьи не обнаружила литературы по выявлению критериев нравственного творчества и дефиниции этого понятия на индивидуальном уровне. У некоторых современных авторов нравственное творчество фактически уравнивается с нравственной деятельностью либо рассматривается исключительно с позиции возникновения новых моральных норм. В то же время проблеме морального прогресса посвящено немало работ, однако ни в одной из них автор не встретила исследования взаимосвязи и взаимообусловленности нравственного творчества и морального прогресса.

*Методы и методология исследования* базировались на сравнительном анализе критериев творчества и выявлении критериев нравственного творчества как дополнительных и уникальных. Анализ литературы по моральному прогрессу сопоставляется с позицией автора.

*Научная новизна.* В статье проводится сравнительный анализ критериев творчества и критериев нравственного творчества. Обосновывается необходимость выявления специфических критериев нравственного творчества и дается его дефиниция. Поднимается вопрос о влиянии нравственного творчества на моральный прогресс, а также о фальшивых маяках морального прогресса, навязываемых общественному сознанию наиболее активными и пассионарными деятелями, пребывающими под влиянием маргинальных и псевдонаучных взглядов.

**Выводы.** Индивидуальное нравственное творчество имеет результатом прежде всего преобразование личности, ее нравственное совершенствование. Оно может и не найти адекватного отклика и не повлиять на перемены в моральной атмосфере общества. Однако в некоторых случаях нравственное творчество окажет влияние на моральный прогресс, не затеряется в анналах истории, а послужит вдохновляющим примером для новых поколений. Новые моральные нормы в истории человечества формировались медленно и постепенно, то отступая, то укрепляя свои позиции в общественном сознании. Таким образом, по мнению автора, происходит прогресс общественной морали.

За последние три четверти века в моральном сознании западного общества произошли существенные перемены. Стало допустимым и поощряемым то, что некогда было немислимым и осуждаемым. Такие перемены были вызваны не органическим ростом гуманистического

мировоззрения, но спущенными сверху установками на основе теорий квазимарксистского и прогрессивистского толка, к примеру теорий интерсекциональности, морального релятивизма и др. Моральное нормотворчество такого рода возникло в виде маргинальных причудливых теорий университетской профессуры, чтобы позднее быть навязанным обществу через высшее и среднее, вплоть до начального образования. По мнению автора статьи, подобные мертворожденные теории не приведут ко сколько-нибудь заметному моральному прогрессу, а будут обречены на отмирание.

**Ключевые слова.** Моральное творчество, нравственное творчество, критерии нравственного творчества, моральный прогресс, мораль.

Что понимается под нравственным творчеством? В рамках настоящей статьи нравственное творчество – это творческое развитие морали как на индивидуальном, так и на групповом, общественном уровне. Оно сопоставимо с творчеством в целом и, если выделить собственно критерии творчества, то и ко нравственному творчеству вполне применимы следующие критерии, такие как:

*1. Критерий новизны.* Конечно, любые, в том числе нравственные, поступки невозможно унифицировать и тиражировать: при всем внешнем сходстве они неизбежно будут различаться в силу неповторимости жизненных ситуаций, особенностей самой личности. Значит ли это, что каждый нравственный поступок уже нов и принадлежит поэтому к сфере морального творчества? А.И. Титаренко, Г.Д. Бандзладзе считали, что новизна в моральном творчестве не заключается только в выработке новых моральных норм, идеалов, оценок, но состоит и в создании новых форм реализации уже известных моральных принципов [1]. Такой подход, видимо, опирался на понимание новизны, изложенное в «Философской Энциклопедии», где сказано, что понимание нового как «никогда ранее не бывшего» есть «упрощенный взгляд на новое, поскольку в нем не учтен момент развития и связанного с ним закономерного перехода объекта как системы от одной ступени организации к другой» [2].

Видимо, критерий новизны в вышеозначенном понимании применим и к нравственному творчеству, однако он не является достаточным для определения самой сущности нравственного творчества. Новизна в моральном творчестве носит двойственный характер, поскольку, с одной стороны, все в нашем постоянно меняющемся мире

ново, с другой – почти все самые прекрасные человеческие поступки имеют аналоги, хранятся в исторической народной памяти. Важно в этой связи подчеркнуть, что новизна всегда является результатом творчества прежде всего отдельного индивида, что не общество порождает новое, а личность, создающая новые образцы деятельности и поведения [3].

2. *Критерий прогрессивности.* По моему мнению, он вполне применим и к нравственному творчеству [4], но не является специфичным для него, а приложим и к нравственной деятельности в целом.

Проблема нравственного прогресса – одна из важнейших проблем этики. О нравственном прогрессе размышляли философы прошлых эпох, то рассматривая нравственность своего времени как отступление от «золотого века», по их представлениям находившемся в прошлом, то изображая развитие нравственности в виде замкнутого циклического движения и сводя его тем самым на «нет». Полагаю, что прогрессивность того или иного поступка с точки зрения этики следует оценивать не по тому, соответствует ли он требованиям общественного развития, как некогда проповедовалось с позиций коммунистического мировоззрения, радеет ли индивид об общественном благе (что соответствует траектории общественного развития, а что нет – вопрос спорный, да и самоё общественное благо может пониматься индивидом и его окружением иллюзорно-мифически), а по тому, насколько тот или иной поступок, та или иная деятельность способствуют гуманизации человеческих отношений, свободному развитию человеческой индивидуальности. Гуманизация человеческих отношений и свобода личности, по моему мнению, – основные акцентирующие элементы критерия нравственного прогресса. С этой точки зрения и нравственное творчество можно оценивать по тому, насколько близко подходит та или иная личность к верхнему «этажу» общечеловеческих нравственных норм.

Моральный прогресс настолько неоднозначен, что может вызвать сомнения: а есть ли он вообще? Как заметили К.А. Шварцман и А.А. Гусейнов, «развитие в области морали отчасти совершается по принципу калейдоскопа, когда один и тот же состав элементов дает каждый раз новую картину благодаря их различному сочетанию. Неверно, конечно, думать, будто в мире моральных норм не появляется ничего нового. Появляется, хотя и не столько обильно, как принято считать» [5]. Сравнение с калейдоскопом представлялось бы вполне приемлемым, поскольку оно охватывает очевидную хаотичность

нравственной жизни человечества, повторяемость определенного набора элементов. Однако в данном сравнении не отражена идея необратимости хода истории и эволюции моральных норм. Хотя отношения государства и заключенного ГУЛАГа копировали отношения египетского рабовладельческого государства и раба, они составляли очевидный анахронизм, были обречены всем ходом и логикой истории, как и самый социализм.

*3.Критерий общезначимости.* Очевидно, что общезначимость является важным критерием нравственного творчества: ведь сила нравственного поступка даже если он не ведет к подражанию, все же оказывает будоражащее, стимулирующее воздействие на современников. По словам А. Эйнштейна: «Моральные качества выдающейся личности имеют, возможно, большее значение для данного поколения и всего хода истории, чем чисто интеллектуальные достижения. Последние зависят от наличия характера в значительно большей степени, чем это обычно принято считать» [6]. Нельзя не согласиться с выводом авторов книги «Жизнь как творчество»: «... прожитая жизнь не пропадает даром, даже если она не опредметилась в социально значимые, вещные и творческие результаты, по которым принято оценивать масштаб и величие личности» [7]. Но общезначимость – характеристика и нравственной деятельности, и в силу этого критерий общезначимости не специфичен для собственно нравственного творчества.

*4.Критерий уникальности и оригинальности результатов.* Этот критерий тесно связан с критерием новизны, но означает качественно иную ступень новизны. Вне всякого сомнения он применим также и к нравственному творчеству, поскольку связан с миром нравственных отношений, уникальным жизненным содержанием, концепцией жизни каждой личности, в которой отражается бесконечное разнообразие жизненных ситуаций, среды, то есть всех внешних условий жизни данной личности. Но разве не присуща уникальность каждому нравственному поступку личности? И на этот вопрос можно ответить утвердительно, сделав вывод о том, что критерий уникальности не специфичен для нравственного творчества.

*5.Критерий самореализации.* В нравственном творчестве человек не только творит самого себя как личность, индивидуальность, выстраивает свой неповторимый жизненный путь, но и глубоко, искренне выражает свою социальную сущность. Нравственное творчество есть наиболее полное, глубокое самовыражение как социальной сущности человека, так и его индивидуальности, всей совокупности

его личностных характеристик. Критерий самореализации применим как к творчеству в целом, так и к нравственному творчеству в особенности.

*6.Критерий продуктивности.* Продуктивность нравственного творчества бесспорна, если под ней понимать не материальный, вещественный результат, а новый этап развития человека, макро- и микросреды его жизнедеятельности. Гёте заметил: «Не обязательно писать стихи и пьесы, чтобы быть продуктивным, существует еще продуктивность поступков, и в некоторых случаях она выше той, другой» [8]. Что же касается репродуктивного, то представляется, что самое применение термина «репродукция» к чему-либо высоконравственному поступку, а тем более подвигу, звучит кощунственно: ведь платит человек своей судьбой, а то и жизнью. А вот деструктивного элемента у нравственного творчества не отнимешь, но лишь в качестве подчиненного и противоположного ему в целом продуктивному началу (разрушение отживших норм, представлений, табу и т.д.). Однако очевидно, что критерий продуктивности не специфичен для нравственного творчества.

Итак, последовательно рассмотрев критерии, касающиеся нравственного творчества, оказывается, что ни один из этих критериев не является специфичным для нравственного творчества: некоторые из них присущи нравственной деятельности, некоторые касаются как нравственного творчества, так и творчества в целом. Попытаюсь выделить те критерии нравственного творчества, которые для него безусловно необходимы.

Представляется, что человек именно тогда творит в сфере нравственности, когда руководствуется в своей деятельности (осознанно или неосознанно) определенными идеалами, представляющими более высокую ступень по сравнению с бытующими нравственными нормами. Он не просто совершает нравственный поступок, но в чем-то, пусть в малом, опережает время, действуя во имя сверхдолжного. «Творческая личность более обостренно, нежели другие люди, воспринимает разрыв между общепризнанной целью и целью-идеалом. Деятельностью своей она стремится к их сближению» [9].

Бывает, однако, что следование норме вступает в резкий конфликт с бытующими в микросреде нравами, господствующими настроениями. Тогда, чтобы выполнить норму-долг, от личности требуется немалое мужество. Так, в фильме «Мольба» (реж. Т. Абуладзе) [10] горец оказывает гостеприимство одинокому путнику, но затем узнает,

что приютил у себя в доме того, кто разорил набегами их селение, кого ненавидят его сородичи как своего врага. Соплеменники требуют, чтобы хозяин выдал гостя им на расправу, но для хозяина законы гостеприимства, покровительства беззащитному важнее законов мести. Обычную нравственную норму гостеприимства он возвышает до уровня идеала всечеловеческого братства, защищая одинокого, попавшего в беду человека, убившего некогда его родного брата. Именно это: возвышение нормы до идеала, следование идеалам и составляет одну из отличительных особенностей нравственного творчества [11].

Преодолевая разрыв между нормой и идеалом, человек пересиливает диктат необходимости, как бы возвышаясь над обстоятельствами. Ярким примером возвышения над обстоятельствами, подчинения голосу свободной, окрыленной мысли, неумолчной совести служит жизненный путь и в особенности конец Сократа [12]. Конечно, любой вид творчества связан с возможным сопротивлением среде, но именно в нравственном творчестве личность не просто преодолевает диктат обстоятельств, а возвышается над ними, оказывается субъективно, а отчасти и объективно выше их, как бы отодвигая практические, житейские соображения на периферию сознания, игнорируя, отталкивая от себя все внешнее, чуждое ей.

И еще один важный момент. Невозможно представить себе творчество в сфере морали, совершенное из-под палки. Вопреки внешнему принуждению – да, но не в угоду ему! Так добровольно Янош Корчак идет на смерть, сопровождая своих воспитанников. Полнейшая добровольность, самодеятельность нравственного творчества безусловны. Нравственное творчество способствует реализации лучших сторон натуры, самораскрытию, самоосуществлению личности, ее самосовершенствованию.

Таким образом, к наиболее характерным чертам нравственного творчества и, соответственно, к его критериям относятся: *преодоление диктата среды, возвышение над обстоятельствами; руководство идеалом или нормой на уровне идеала, приоритетность общечеловеческих нравственных норм перед нормами классовыми, групповыми, над нравами репрезентативной микросреды, т.е. ориентация на сверх-должное; свобода и самодеятельность, основанные на внутреннем моральном императиве; наиболее адекватная реализация лучших сторон натуры, ориентация на нравственное самосовершенствование.*

По сути, нравственное творчество в таком понимании – это более

высокая ступень нравственности, это нравственный аспект индивидуального жизнетворчества. Имеется в виду не вся цепь поступков личности, подпадающая под категорию «нравственное», а те её звенья, которые «вытягивают» цепь выше, возвышая над обыденным, однообразным существованием. Нравственное индивидуальное жизнетворчество, идущее «снизу», от личности к обществу, отличается от спущенной «сверху», от общества к индивиду, моральной императивности, и его реализация прежде всего зависит от внутренней свободы личности. Индивидуальное нравственное творчество по сути является самостоятельной нравственной активностью индивида, способствующей совершенствованию нравственных отношений.

Итак, индивидуальное нравственное творчество имеет ряд признаков, общих как с творчеством, с одной стороны, так и с нравственностью, с другой. Эти признаки необходимы, но недостаточны для определения нравственного творчества. *Отличительными, достаточными* критериями нравственного творчества на уровне личности являются преодоление диктата среды, ориентация на идеал, свобода и самостоятельность и другие вышеназванные критерии, характеризующие именно индивидуальное нравственное творчество.

Индивидуальное нравственное творчество проливает свет в неопределенной ситуации на нравственную истину, высветывая и озаряя вершины нравственности, являя пример сверхдолжного поступка. Оно бросает антиэнтропийный вызов удручающей повседневности, придает смысл нравственному бытию. *Нравственное творчество представляет собой высшую гуманистическую форму нравственной жизнедеятельности, при которой личностью в силу внутренней необходимости добровольно преодолевается диктат среды и при этом она, руководствуясь нравственным идеалом, наиболее адекватно и полно реализует лучшие стороны своей натуры.* Предложенным определением, разумеется, не исчерпывается все неповторимое своеобразие нравственного творчества, его специфика. Так, в большей мере, чем в отношении других видов творчества (за исключением произведений искусства) к результатам нравственного творчества, к самому его «кирпичику», исходной клеточке – нравственному поступку – применимо понятие «эстетическое совершенство». В красоте героического, высоконравственного поступка достигнута та гармония, то слияние между формой и содержанием, тот синтез моральных и эстетических ценностей, который у древних греков назывался калокагатией и служил для них и для их духовных наследников идеалом,

призывом к совершенству. Добродетель имеет не только моральную, но и эстетическую ценность, поскольку в нем достигнута гармония, «снимающая» противоречия между личным и общественным; оно свидетельствует о гармоничности человеческой натуры, совершившей благой поступок, о внутреннем равновесии его жизненного мира, его целей и убеждений. Перед субъектом нравственного творчества в то же время всегда стоит необходимость морального выбора, а в качестве ориентиров служат отдаленные цели-перспективы нравственного творчества, помогающие нащупать правильное решение, канву поступка. С другой стороны, моральному сознанию субъекта нелегкую работу задают каждодневно возникающие и меняющиеся нравственные проблемы, требующие безотлагательного решения. Обычно у нравственно-творческой личности цели и задачи обнаруживают стремление к единству, находятся в бесконфликтном соответствии.

Одним из наиболее ярких проявлений нравственного творчества, выражающим самые существенные его черты, является подвиг. Нельзя не согласиться со словами авторов книги «Мораль и этическая теория»: «Совершая подвиг, человек либо следует сверхдолжному, либо выполняет нравственную норму, долг на высоком уровне идеала» [13].

Нравственное творчество возникает из искреннего желания поступать в угоду лишь нравственной потребности, когда невозможно поступить иначе, потому что такое творчество вытекает из сущности человека, является продуктом и процессом его самореализации, самосо осуществления. Для Сократа не повиноваться государству – даже ценной жизни – очевидная бессмыслица. Ему легче умереть, чем отступить от своих принципов, изменить своей сущности, предать то, что он считал наиболее важным в своей жизни, т.е. духовно умереть. Духовную смерть или страдания укоряющей совести труднее перенести для него, чем смерть физическую, мгновенную... Так, после признания его виновным Сократ говорил: «... если я скажу, что величайшее благо для человека – это ежедневно беседовать о доблести и обо всем прочем, о чем я с вами беседую, испытывая себя и других, а без исследования и жизнь не жизнь для человека, – если это я вам скажу, то вы поверите мне еще меньше. Между тем это так, афиняне, как я утверждаю, но убедить вас в этом нелегко» [14].

На примере Сократа очевидна разница между субъектом морали и только носителем морального сознания. Мораль, как бы она ни была хороша, все же подравнивает людей под определенную гребенку,

унифицирует их поступки. Нравственные чувства или нравственное сознание субъекта нравственного творчества могут быть побуждающей силой, способствующей подъему нравственности на более высокую ступень.

Личностью яркой, глубокой, героической был выдающийся мыслитель и поэт, азербайджанский Джордано Бруно – Имадеддин Насими. Во все периоды своего творчества Насими был неутомимым и страстным проповедником своих идей и взглядов. Невзирая на бесконечные гонения, мыслитель кочует из одной страны средневекового Востока в другую и открыто выражает свои взгляды, идущие вразрез с господствующей религиозной идеологией. Это и послужило причиной гибели Насими, преданного мучительной казни в г. Халебе (Алеппо) в 1417 г. «Существует много легенд о стойкости поэта во время казни. Говорят, что Насими до последних минут не терял мужества и продолжал издеваться над своими мучителями, над их трусостью и ничтожеством. Он до конца остался верен своему учению» [15].

Зададимся вопросом: как соотносится нравственное творчество и моральный прогресс? С одной стороны, прогрессивность является одним из критериев нравственного творчества, упомянутым выше. С другой, сегодняшняя цивилизационная палитра настолько пестра, что в одном и том же обществе могут уживаться гуманизм самого высокого порядка и поступки, на которые не были способны даже первобытные люди. Неудивительно, что ряд исследователей отвергают идею морального прогресса. Марта Нассбаум, Зигмунт Бауман, Ричард Рорти и Мишель Фуко придерживаются такого мнения [16]. «При обсуждении морального прогресса необходимо различать как минимум три вопроса. Первый — это эмпирический вопрос (в некотором понимании «эмпирического») о том, стали ли убеждения и практики со временем морально лучше. Второй вопрос – является ли такой прогресс, если он имел место, необходимым и необратимым, или же он случаен и подвержен регрессу. Третий вопрос, который в основном будет занимать нас – здесь, по сути, является эпистемологическим: как мы можем узнать, что наши нынешние убеждения и практики представляют собой моральное улучшение по сравнению с прошлыми убеждениями и практиками, а не просто изменение или даже деградацию?» [17] В то же время автор статьи, Патрик Сток, не сомневается, что моральный прогресс имеет место.

Существует мнение, что по мере роста процветания общества снижается уровень насилия и растет толерантность. «По мере того как

общества становятся более процветающими и развитыми, они становятся более эффективными в подавлении насилия и создают условия, при которых люди с большей вероятностью проявляют эмпатию к другим, что способствует распространению либерализма» [18]. Рост общественного благосостояния, по мнению Джереми Эванса, является косвенным показателем морального прогресса [19]. Процветание общества способствует снижению уровня насилия и страха, ведет к большей свободе и кооперации между людьми. «Что обычно способствует благополучию человека? Окончательного консенсуса по этому вопросу пока нет, но обзор литературы позволяет предположить, что к главным факторам, вероятно, относятся: удовлетворение основных потребностей, благоприятное соотношение положительных и отрицательных эмоций, личная автономия, участие в увлекательных занятиях, прочные сети подлинных личных отношений и осмысленные жизненные цели (см. обзор Селигмана, 2012) [20]. Селигман отмечает, и это стоит подчеркнуть, что эмпирические исследования человеческого счастья удивительно хорошо согласуются с древней мудростью. Жизнь, прожитая достойно, включающая смысл, солидарность, дружбу, вовлеченность и приятные переживания, является общей темой для традиций добродетели во всем мире, и в частности, в аристотелевской традиции» [21]. «В конце концов, центральный принцип аристотелевской этики гласит, что человеческое процветание предполагает рациональную деятельность в соответствии с добродетелью, и, таким образом, хорошая жизнь для человека — это одновременно и этическая жизнь. В частности, благополучные люди живут в соответствии с такими добродетелями, как храбрость, умеренность и щедрость, в сети подлинных личных отношений, которые поддерживают их собственную добродетель и добродетель полиса. Цель политики, по Аристотелю, состоит в том, чтобы создать условия для развития черт характера, способствующих процветанию и правильным поступкам» [22].

Не сомневается в моральном прогрессе общества Джулия Германн. «Согласно защищаемому мной взгляду на моральный прогресс, он включает в себя изменения на уровне убеждений, а также изменения на уровне институтов и социальных практик, в том числе изменения социально-экономических и эпистемологических условий, в которых люди принимают моральные суждения. Изменения на этих различных уровнях тесно переплетены» [23]. В качестве примера — отмена рабства — явный и безусловный индикатор морального

прогресса. Для того, чтобы изменилась моральная практика, то есть произошел определенный сдвиг в общественном сознании в сторону морального прогресса, некоторым, а затем и многим людям надо осознать неправильность определенных установившихся общественных норм. «Что часто препятствует более глубокому пониманию моральных понятий, так это восприятие той или иной практики как естественной и незаменимой» [24]. Д. Герман приводит пример отмены рабства как процесс постепенного изменения общественного сознания и признания того, что рабовладение аморально. На общественное сознание влияло и бурное развитие капитализма и наемного труда, что показывало неэффективность рабовладения. То есть в данном случае моральный и социально-экономический прогресс шли рука об руку, помогая и усиливая друг друга.

Как пример морального прогресса приводится расширение круга лиц, на которых направлен вектор заботы и добра, за пределы круга своей национальности или своей страны, включающий и бедных жителей дальних стран. Отношение к животным также претерпело изменения: многие активисты протестуют против тестирования на животных, жестких условий, в которых агропромышленным комплексом содержатся скот и птица, против демонстрации животных в цирках и в зоопарках и пр.

Моральные суждения американцев по отношению к гомосексуалистам за последние десятилетия претерпели существенные изменения. «Опросы Гэллопа за 2001-2015 гг. показали, что гомосексуальные отношения считались «морально приемлемыми» 40% американцев в 2001 г. и 63% в 2015 г» [25]. Думается, что эта цифра сейчас выше, т.к. по опросам общественного мнения того же Гэллопа в 2025 г. 68% американцев уже выступали за узаконенные браки между гомосексуалистами [26]. То, что эти браки были признаны действительными на федеральном уровне в США, – свершившийся факт.

Теме снижения насилия в обществе посвящена книга Стивена Пинкера. В широко документированном 800-страничном томе ученый статистически обоснованно доказывает процесс снижения насилия в истории. «На самом деле расширился не столько круг сочувствия, сколько круг прав — обязательство, чтобы другие живые существа, независимо от их далёкости или непохожести, были защищены от вреда и эксплуатации» [27].

Можно называть это законом возвышения моральных потребностей общества. Конечно же, этот закон работает не всегда и не везде,

а локально и при определенных условиях.

Способствует ли нравственное творчество функционированию этого закона и моральному прогрессу? Полагаю, что на этот вопрос можно ответить положительно, причем как на уровне индивидуальном, так и общественном, когда благодаря более гуманному мировоззрению и действиям отдельных пассионарных личностей возникают новые моральные нормы. Так, усилия отдельных аболиционистов в США способствовали внедрению в общественное сознание вначале мнения, а затем и убеждения о неприемлемости рабства. Но не все так однозначно. Наиболее гуманные и прогрессивные воззрения могут служить яркими примерами для подражания, но могут и кануть в реку забвения и не оставить следа в народной памяти, особенно если они не совпадают с духом времени и не могут быть подхвачены и популяризированы.

В то же самое время наблюдается и теневая сторона этого закона: при смягчении общественных нравов определенные слои населения перенаправляют вектор морального прогресса, отстаивая ложные ценности, или пытаются создать рукотворную социальную утопию в угоду собственным фантазиям. На современном Западе возникла парадоксальная ситуация: именно там, где созданы невиданные прежде условия для равенства и со всех платформ, реальных и виртуальных, проповедуется уважение к правам самых разнообразных меньшинств, расовых, национальных, сексуальных, именно там громче всего раздаются голоса о расовом неравенстве, о «токсичной маскулинности», о патриархальных нормах. «Обращение внимания на бедственное положение женщин, геев, людей разных расовых групп и трансгендеров стало не просто приемом для проявления сострадания, но и демонстрацией определенной формы морали. Это способ исповедовать новую религию. «Борьба» за эти проблемы и восхваление их дела стали средством демонстрации, что ты хороший человек» [28]. Дуглас Мюррей, автор этих строк, совершенно прав: социальный активизм, желающий коренным образом трансформировать общество и создать в очередной раз очередную коммунистическую утопию, проповедуется с рвением, отличающим религиозных фанатиков, и его адепты ощущают свое моральное превосходство над своими оппонентами. Д. Мюррей ссылается на Даниэла Патрика Мойнихана, сказавшего о правах человека: «Заявления о нарушениях прав человека поступают в обратно пропорциональной зависимости от количества нарушений прав человека в стране» [29]. 64 страны, а также некоторые

территории, как Газа, к примеру, криминализируют гомосексуализм. В 7 странах наказание за гомосексуализм – смертная казнь (Бруней, Иран, Мавритания, Саудовская Аравия, Уганда, Йемен и некоторые северные штаты Нигерии). Еще в пяти государствах казнь за гомосексуализм допускается в соответствии с шариатом: Афганистан, Пакистан, Катар, Сомали и Объединенные Арабские Эмираты. Кто протестует против подобных законов? И в самих перечисленных странах и за их пределами не слышны голоса критиков.

«Согласно докладу Global Slavery Index 2018 года, более 40 300 000 мужчин, женщин и детей, проживающих в 167 странах, являются жертвами современного рабства. Их покупают и продают на открытых рынках, принуждают к браку против их воли и заставляют работать под видом «брака», заставляют работать на подпольных фабриках под обещание заработной платы, которая часто не выплачивается, или на рыболовецких судах, где мужчины и мальчики трудятся под угрозой насилия. Их принуждают работать на строительных площадках, в магазинах, на фермах или в домах в качестве домашней прислуги. Труд, добытый силой, принуждением или угрозами, используется для производства продуктов питания, которые мы едим, одежды, которую мы носим, и футбольных мячей, в которые мы играем. Минералы, которые мужчины, женщины и дети вынуждены добывать в шахтах, попадают в косметику, электронику и автомобили, а также во многие другие товары. В 2018 году 10 стран с самым высоким уровнем распространения современного рабства — это Северная Корея, Эритрея, Бурунди, Центральноафриканская Республика, Афганистан, Мавритания, Южный Судан, Пакистан, Камбоджа и Иран» [30].

Несмотря на это, мы всё же можем говорить о моральном прогрессе, т.к. существовали времена, когда в древности рабство было повсеместным и считалось в порядке вещей. Сегодня в демократических развитых странах рабство считается позором и преследуется по закону (секс траффик, к примеру). Но, судя по крикам активистов о расовом неравенстве и других видах неравенства, Запад сегодня – это общество гомофобов, трансфобов, расистов, ксенофобов и женоненавистников. Подобные крики и обвинения замутняют картину и нужны только тем, кому выгоден раскол в обществе и кто хочет персонально продвинуться и сделать карьеру в роли «борцов» с несправедливостью. После бунтов, связанных со смертью преступника и наркомана Джорджа Флойда, книга Робин Ди Ангело, преподавателя и консультанта по вопросам расовой справедливости, «Белая хрупкость», стала

рекомендованным чтением во многих учреждениях и компаниях, где прошли специальные семинары, тренинги, на которых людям вдалбливали, что белые американцы – привилегированная группа, а на вершине этой пирамиды привилегий – белый мужчина-патриарх.

Неудивительно, что западное общество чувствует себя в полном замешательстве. Феминисток стыдят фанатичные сторонники транс-сексуалов, отстаивающие права последних как необходимую для их самоутверждения баррикаду, борцы против расизма сражаются за собственные привилегии с явно расистских позиций (предпочтения, квоты, репарации). Те, кто следит за тем, что происходит на Западе, отмечают, что современный Запад совершает коллективное самоубийство, к чему его толкают безумие, бездействие и лицемерие элит. Агитаторы и оппортунисты всех мастей, рвущие одеяло западной культуры на лоскуты в пользу многочисленных «идентичностей», действуют в угоду собственным интересам, а не в интересах морального прогресса. Они отвлекают общественное внимание от более серьезных проблем, которые надо решать совместными усилиями всех заинтересованных сторон. Их активизм не пример нравственного творчества, а, напротив, моральной деградации. Часто за осуждениями и жесткой неумолимой критикой «культуры отмены» (cancel culture) скрываются самодовольная мстительность и зависть.

Победа Дональда Трампа на выборах 2024 г. была естественной реакцией большинства американцев стряхнуть с себя морок навязываемой губительной идеологии и вернуться к тем ценностям, которые были дороги Америке и о которых говорил Мартин Лютер Кинг в своей речи «Есть у меня мечта: однажды четверо моих детишек проснутся в стране, где о людях судят не по цвету кожи, а по моральным качествам». К сожалению, в современной Америке, согласно идеологии и культуре вокизма, слепота к цвету кожи (color blindness) тоже объявляется расизмом. Громко орущие активисты не являются примером добродетельной жизни и не двигают моральный прогресс. Они замутняют картину цивилизационных достижений и разрушают общество изнутри. В этом они союзники тех, кто ненавидит лучшие традиции и достижения западной культуры и хочет разрушить его снаружи. Америка и Европа находятся на цивилизационной развилке и будущее представляется сомнительным. Известны слова Рональда Рейгана: «Свобода никогда не бывает гарантирована более чем на одно поколение вперед. Мы не передаем ее своим детям по наследству. За нее нужно бороться, ее нужно защищать и передавать дальше,

чтобы они могли делать то же самое, иначе однажды мы проведем свои последние годы, рассказывая нашим детям и внукам о том, как когда-то жилось в Соединенных Штатах, где люди были свободны» [31].

### Литература

1. Бандзеладзе Г.Д. О творческом характере нравственности.//Вопросы философии. – 1981 - №6 – С. 121; Титаренко А.И. Антиидеи. М.: Политиздат, 1984. С. 135.
2. Серебряков Л. Новое//Философская энциклопедия. 1967, т. 4., с. 86.
3. Никифоров А.Л. Общее и индивидуальное в деятельности.//Деятельность: теория, методология, проблемы. М.: Политиздат, 1990. с. 193.
4. Булычев И.И. К вопросу о субъектах моральной творческой деятельности.//Автореф. дис. на соиск. уч. степ. канд. филос. наук. – Л., 1978. С.18.
5. Шварцман К.А., Гусейнов А.А. Исторические образы морали. Вступительная статья к кн.: М. Осовская. Рыцарь и буржуа. Исследование по истории морали. М.: Прогресс, 1987. С. 18.
6. Эйнштейн А. Физика и реальность. М.: Наука, 1965. С. 116.
7. Шинкарук В.И., Сохань Л.В., Тыхонович В.О. Жизнь как творчество: Социально-психологический анализ. – Киев: Наукова думка, 1985. С. 66.
8. Эккерман И.П. Разговоры с Гёте в последние годы его жизни. – М.: Художественная литература, 1981. С. 562.
9. Лобанова Б.Е. Философия и социология творчества. – Саратов: Изд-во Саратовск. Ун-та, 1983. С. 79.
10. Основой для фильма послужила поэма Важа Пшавелы «Гость и хозяин»//Важа Пшавела. Стихотворения и поэмы. – М.: Худ. лит-ра, 1985.
11. Ориентацию на должное считали сутью нравственности такие философы, как О.Г. Дробницкий, О.Н. Крутова и др. См.: Дробницкий О.Г. Понятие морали. М.: Наука, 1974; Крутова О.Н. Человек как творец морали. М.: Знание, 1985, С. 32. Пожалуй, ведущей тенденцией в советской этической мысли являлось рассмотрение сути морали, нравственности через должное.
12. См.: Платон. Избранные диалоги. М.: Худ. лит-ра, 1965; Толстых В.И. Сократ и мы. М.: Политиздат, 1986. С. 93-94; Куманецкий К.

- История культуры древней Греции и Рима. М.: Высшая школа, 1990. С. 104-105 и др.
13. Мораль и этическая теория. М.: Наука, 1974. С. 123-124.
14. Платон. Избранные диалоги. С. 301.
15. Очерки азербайджанской философии. – Баку: АН. Азерб. ССР. – Т. 1. – С. 215-216.
16. Nussbaum, M. On Moral Progress: A Response to Richard Rorty// The University of Chicago Law Review. – 2007 – 74. P. 939–960; Bauman, Z. Racism, Anti-Racism, and Moral Progress//Arena – 1993 – 1 – P. 9–21; Rorty, R. What Can You Expect from Anti-Foundationalist Philosophers? A Reply to Lynn Baker//Virginia Law Review – 1992 – 78. P. 719–727; Foucault, M. Discipline and Punish: The Birth of the Prison, trans. Alan Sheridan. New York: Vintage, 1977.
17. Stokes, Patrick. Toward New Epistemology of Moral Progress//European Journal of Philosophy. July 30, 2017 – 25: 4, 2-17. P. 1826.
18. Cofnas, Nathan. A Debunking Explanation for Moral Progress//Philosophical Studies – 2020 - 177:3171–319. URL: [https://www.researchgate.net/publication/336905717\\_A\\_debunking\\_explanation\\_for\\_moral\\_progress](https://www.researchgate.net/publication/336905717_A_debunking_explanation_for_moral_progress)
19. Evans, Jeremy. A Working Definition of Moral Progress//Ethic Theory Moral Practice – 2017 – 20:75–92. P. 77.
20. Seligman, Martin E.P. Flourish: A visionary new understanding of happiness and well-being. New York: Simon and Schuster, 2012.
21. Ibid, P. 83.
22. Ibid, P. 85.
23. Hermann, Julia. The dynamics of Moral Progress//Department of Industrial Engineering & Innovation Sciences, Group “Philosophy & Ethics”, Eindhoven University of Technology, Atlas, Netherlands. 2019 – Feb.29 – P.301.
24. Hermann, Julia. The dynamics of Moral Progress – P. 306.
25. Murray, Douglas. The Madness of Crowds. Gender, Race and Identity. London-New York: Bloomberg Continuum, 2020. P. 28.
26. New Gallup Polling on Same-Sex Relationships and LGBTQ+ Identity. American Support for Same-Sex Marriage// Reddit. Gallup. URL: [https://www.reddit.com/r/lgbt/comments/1l46itg/new\\_gallup\\_polling\\_on\\_samesex\\_relationships\\_and/#lightbox](https://www.reddit.com/r/lgbt/comments/1l46itg/new_gallup_polling_on_samesex_relationships_and/#lightbox)
27. Pinker, Steven. The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined. New York, NY: Viking Penguin Group, P. 59.
28. Murray, Douglas. The Madness of Crowds, P. 231.

29. Ibid, P. 232.

30. Countries that violate human rights//By Team Now. Transforming Hospitality. URL: <https://www.itmustbenow.com/feature/our-big-questions/countries-violate-human-rights/>

31. Goodreads. Ronald Reagan. URL: <https://www.goodreads.com/quotes/13915-freedom-is-never-more-than-one-generation-away-from-extinction>

### References:

1. Bandzeladze G.D. *O tvorcheskom kharaktere npravstvennosti*. // Voprosy filosofii. – 1981. – № 6. – S. 121.

2. Titarenko A.I. *Antiidei*. M.: Politizdat, 1984. S. 135.

3. Serebryakov L. *Novoe* // Filosofskaya entsiklopediya. – 1967. – T. 4. – S. 86.

4. Nikiforov A.L. *Obshchee i individual'noe v deyatel'nosti*. // Deyatel'nost': teoriya, metodologiya, problemy. – M.: Politizdat, 1990. – S. 193.

5. Bulychev I.I. *K voprosu o sub'ekтах moral'noi tvorcheskoi deyatel'nosti*. // Avtoref. dis. na soisk. uch. step. kand. filos. nauk. – L., 1978. – S. 18.

6. Shvartsman K.A., Guseinov A.A. *Istoricheskie obrazy morali*. Vstupitel'naya stat'ya k kn.: M. Ossovskaia. *Rytsar' i burzhua. Issledovanie po istorii morali*. – M.: Progress, 1987. – S. 18.

7. Einshtein A. *Fizika i real'nost'*. – M.: Nauka, 1965. – S. 116.

8. Shinkaruk V.I., Sokhan' L.V., Tykhonovych V.O. *Zhizn' kak tvorchestvo: Sotsial'no-psikhologicheskii analiz*. – Kiev: Naukova dumka, 1985. – S. 66.

9. Ekkerman I.P. *Razgovory s Gete v poslednie gody ego zhizni*. – M.: Khudozhestvennaya literatura, 1981. – S. 562.

10. Lobanova B.E. *Filosofiya i sotsiologiya tvorchestva*. – Saratov: Izdvo Saratovskogo universiteta, 1983. – S. 79.

11. Osnovoi dlya fil'ma posluzhila poema Vazha Pshavely «*Gost' i khozayin*» // Vazha Pshavela. *Stikhotvoreniya i poemy*. – M.: Khudozhestvennaya literatura, 1985.

12. Orientatsiyu na dolzhnoe schitali sut'yu npravstvennosti takie filosofy, kak O.G. Drobnitskii, O.N. Krutova i dr. Sm.: Drobnitskii O.G. *Ponyatie morali*. – M.: Nauka, 1974;

13. Krutova O.N. *Chelovek kak tvorets morali*. – M.: Znanie, 1985. – S. 32.

14.Vedushchei tendentsiei sovetskoi eticheskoi mysli yavlyalos' rassmotrenie suti morali i нравstvennosti cherez dolzhnoe.

Sm.: Platon. *Izbrannye dialogi*. – M.: Khudozhestvennaya literatura, 1965;

15.Tolstykh V.I. *Sokrat i my*. – M.: Politizdat, 1986. – S. 93–94;

16.Kumanetskii K. *Istoriya kul'tury drevnei Gretsii i Rima*. – M.: Vysshaya shkola, 1990. – S. 104–105 i dr.

17.*Moral' i eticheskaya teoriya*. – M.: Nauka, 1974. – S. 123–124.

18.Platon. *Izbrannye dialogi*. – S. 301.

19.*Ocherki azerbaidzhanskoi filosofii*. – Baku: AN Azerb. SSR. – T. 1. – S. 215–216.

Nussbaum, M. On Moral Progress: A Response to Richard Rorty// The University of Chicago Law Review. – 2007 – 74. P. 939–960; Bauman, Z. Racism, Anti-Racism, and Moral Progress//Arena – 1993 – 1 – P. 9–21; Rorty, R. What Can You Expect from Anti-Foundationalist Philosophers? A Reply to Lynn Baker//Virginia Law Review – 1992 – 78. P. 719–727; Foucault, M. Discipline and Punish: The Birth of the Prison, trans. Alan Sheridan. New York: Vintage, 1977.

20.Stokes, Patrick. Toward New Epistemology of Moral Progress//European Journal of Philosophy. July 30, 2017 – 25: 4, 2-17. P. 1826.

21.Cofnas, Nathan. A Debunking Explanation for Moral Progress//Philosophical Studies –

2020 - 177:3171–319. URL: [https://www.researchgate.net/publication/336905717\\_A\\_debunking\\_explanation\\_for\\_moral\\_progress](https://www.researchgate.net/publication/336905717_A_debunking_explanation_for_moral_progress)

22.Evans, Jeremy. A Working Definition of Moral Progress//Ethic Theory Moral Practice – 2017 – 20:75–92. P. 77.

23.Seligman, Martin E.P. Flourish: A visionary new understanding of happiness and well-being. New York: Simon and Schuster, 2012.

24.Ibid, P. 83.

25.Ibid, P. 85.

26.Hermann, Julia. The dynamics of Moral Progress//Department of Industrial Engineering & Innovation Sciences, Group “Philosophy & Ethics”, Eindhoven University of Technology, Atlas, Netherlands. 2019 – Feb.29 – P.301.

27.Hermann, Julia. The dynamics of Moral Progress – P. 306.

28.Murray, Douglas. The Madness of Crowds. Gender, Race and Identity. London-New York: Bloomberg Continuum, 2020. P. 28.

29.New Gallup Polling on Same-Sex Relationships and LGBTQ+ Identity. American Support for Same-Sex Marriage// Reddit. Gallup. URL:

[https://www.reddit.com/r/lgbt/comments/1l46itg/new\\_gallup\\_polling\\_on\\_samesex\\_relationships\\_and/#lightbox](https://www.reddit.com/r/lgbt/comments/1l46itg/new_gallup_polling_on_samesex_relationships_and/#lightbox)

30. Pinker, Steven. *The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined*. New York, NY: Viking Penguin Group, P. 59.

31. Murray, Douglas. *The Madness of Crowds*, P. 231.

32. Ibid, P. 232.

33. Countries that violate human rights//By Team Now. *Transforming Hospitality*. URL: <https://www.itmustbenow.com/feature/our-big-questions/countries-violate-human-rights/>

Goodreads. Ronald Reagan. URL: <https://www.goodreads.com/quotes/13915-freedom-is-never-more-than-one-generation-away-from-extinction>

**UOT-004.8:351.86:342.1:008**

**Əbülhəsən Fərhad oğlu Abbasov**

AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu,  
Baş elmi işçi, fəlsəfə elmləri doktoru, professor  
Azərbaycan, Bakı, H. Cavid prospekti 115  
Tel.: +994703501109

[abulhasan.abbasov@mail.ru](mailto:abulhasan.abbasov@mail.ru)

<https://orcid.org/0000-0003-4739-4281>

## **SÜNİ İNTELLEKT, MİLLİ TƏHLÜKƏSİZLİK, SUVERENLİK: SİVİLİZASİYON İNKİŞAF KONTEKSTİNDƏ**

### **Xülasə**

*Tədqiqatın məqsədi.* Rəqəmsallaşmanın geniş vüsət aldığı və beynəlxalq durumun olduqca mürəkkəbləşdiyi indiki dramatik dövrdə sivilizasiya inkişaf məsələləri hər bir cəmiyyət və dövlət üçün xüsusi aktualıq kəsb edir. Konkret zaman-məkan çərçivəsində sivilizasiya inkişafının müxtəlif aspektlərinin müəyyənəlməsi və tədqiqi mühüm məsələlərdəndir. Bu kontekstdə süni intellektlə, milli təhlükəsizlik və suverenliklə bağlı məsələlər özünəməxsus xüsusi yer tutur və onların qarşılıqlı əlaqədə dərinlən öyrənilməsi olduqca məsuliyyətli bir vəzifə kimi bizim qarşımızda durur. Bu məqalədə yeni dünya nizamının formalaşması, ictimai və milli tərəqqinin təmin olunması istiqamətində həmin vəzifənin, qarşıda duran problemlərin həllinə dair mülahizə və qənaətlər irəli sürülür, təklif və tövsiyələr verilir.

*Metadologiya.* Tədqiqatın kateqorial aparatını, qnoseoloji zəminlərini, metodoloji yanaşma və üsullarını, aksioloji dəyərlər sistemini, əsasən, müəllifin son onilliklər ərzində işləyib hazırladığı və postneoklassik epistemologiyanın məzmun-mahiyyətində aparıcı yer tutan idraki arsenal, təhlil və ümumiləşdirmə prinsipləri təşkil edir. Sistem yanaşma, sinergizm, müqayisəli təhlil, tarixi konkretlik, səbəbiyyət, yumşaq hesablamalar, ehtimalıq və emergentlik kimi prinsiplərə daha çox önəm verilmişdir. Görkəmli zəka sahiblərinin yaradıcılığından geniş istifadə olunmuş, zəruri hallarda onların baxışlarının tənqidi-sinergetik təhlili aparılmışdır.

*Problemin işlənmə dərəcəsi.* Qarşıda duran məsələ və vəzifələrin həlli istiqamətində bir çox keçmiş və müasir filosofların, alimlərin

yaradıcılığına, futuroloji ədəbiyyata, habelə, müxtəlif ölkələrdə vaxtilə həyata keçirilmiş islahatlar təcrübəsinə müraciət edilmişdir. İdeya-nəzəri və elmi dünyagörüşü cəhətdən Konfutsi, İbn Xəldun, G.V.F. Hegel, İ. Kant, Q. Fixte, O. Şpenqler, M. Veber, Sibusava Eydzi, Atatürk, İ. Stalin, Mao Tsedun, Den Syaopin kimi mütəfəkkir və dövlət xadimlərinin, V. Heyzenberq, N. Bor, E. Şrödinger, Arnold Toynbi, İ. Şmalqauzen, P. Anoxin, V. Frankl, L. Zadə, R. Əliyev, K. Popper, D. Bell, C. Neysbit, E. Toffler, A. Şeroziya, Q. Nikolis, İ. Priqojin, İ. Stengers, Edqar Moren, K. Şvab, G. Frideman kimi alim-mütəxəssislərin yaradıcılığına xüsusi diqqət yetirilmişdir.

*Elmi yenilik.* Məqalədə yeni dünya nizamının formalaşması və Azərbaycanda həyata keçirilən rəqəmsallaşma kontekstində respublikamızda ilk dəfə olaraq sivilizasion inkişaf və milli təhlükəsizlik problemləri tədqiq edilmiş, xüsusi əhəmiyyətli yaradıcılıq nümunələrinə diqqət yetirilmiş, gələcəyə baxış prizmasından ayrı-ayrı mütəxəssislərin ideya və prinsipləri, təsəvvürlər sistemi araşdırılmışdır. Dünya təcrübəsi və müasir elmi determinantlar müstəvisində sivilizasion inkişafın epistemoloji, elmi-nəzəri təminatı problemləri nəzərdən keçirilmişdir. Gündəlikdə olan və həllini gözləyən bir sıra nəzəri-praktiki problemlər işıqlandırılmış, müasir fəlsəfənin təqdim etdiyi meqabiliyin gələcəyə hesablanmış konsepsiyaların hazırlanmasında və zəruri islahatların aparılmasında əhəmiyyəti göstərilmişdir. Postneoklassik epistemologiyanın, habelə, bu epistemologiyanın mühüm tərkib hissələri olan, mürəkkəb sistemlər nəzəriyyəsinin, tənqidi-sinergetik təfəkkür tipinin, qeyri-səlis məntiq və riyaziyyatın islahatlar praktikasına üçün önəmliyi işıqlandırılmışdır.

*Nəticə və təkliflər.* Azərbaycanda milli (sivilizasion) inkişafın taleyi rəhbər tutulan, ümumnəzəri-praksioloji zəmin rolunda çıxış edən intellektual resursdan, adekvat fəlsəfi-epistemoloji təminatdan bilavasitə asılıdır. Tarixi zaman tələblərinə cavab verən belə təminat olmadan hər hansı uğurlu sivilizasion inkişafdan söhbət gedə bilməz. Sivilizasion inkişaf naminə hazırlanan nəzəri-fəlsəfi zəminin optimallığı isə epistemoloji sistemin kamilliyilə şərtlənir. Vacibdir ki, bu epistemologiya müasir anlamda təqdim olunan mürəkkəb sistemlər nəzəriyyəsinə və müasir məntiq elminə söykənsin, habelə, tənqidi-sinergetik təfəkkür prinsiplərilə, üsul və qaydaları ilə silahlansın. Eyni zamanda, dünya təcrübəsindən, ayrı-ayrı ölkələrin praktikasından yaradıcı surətdə bəhrələnmək tələb edir. Zəngin tarixi təcrübənin dərinədən mənimsənilməsi, indiyə qədər əldə edilmiş nəzəri və praktiki biliyin düzgün istifadəsi uğurlu nəticələrin

qazanılmasına təminat verən mühüm şərtidir.

Vacibdir ki, sivilizasion inkişafın həyata keçirilməsinə rəsmən cavabdeh şəxslər məhz bu zəruri kompleks biliklərə və yüksək mənəvi-əxlaqi səviyyəyə sahib olsunlar. Bir sözlə, sivilizasion inkişafın kadrlar lokomotivi öz intellektual potensialı ilə müsbət mənada fərqlənməli, şübhələr doğurmamalıdır. Əlbəttə ki, kadrların seçilməsi və onların məqsədli surətdə hazırlanması müstəsna əhəmiyyətli məsələ kimi nəzərdə tutulmalı və bu istiqamətdə xüsusi tədbirlər həyata keçirilməlidir. Bu məsələdə subyektiv amillərin, şəxsi və qrup maraqlarının rolu aradan götürülməli, ədalətlik prinsipi və hüquq bərabərliyi rəhbər tutulmalıdır. Yüksək peşəkarlıq, dərin və əhatəli intellektual hazırlıq, məsuliyyətlik və vicdanlılıq, ümumxalq mənəfelərinə təmənnasız xidmət amalı aparıcı kadrlar üçün fərqləndirici xüsusiyyətlər olmalıdır. Habelə, vacibdir ki, islahatların adekvat kadrlarla təminatı məsələsində varisliliklə novatorluğun vəhdəti gözlənilsin, burada mexanistik, cəbri-formal yanaşmalara yol verilməsin. Müxtəliflik, rəngarənglik vasitəsilə məhsuldar fikir və əməl birliyinə nail olunsun. Sivilizasion inkişafın əsas qayəsini milli və dövlət maraqlarının daha da yüksək səviyyədə etibarlı, hərtərəfli, dolğun təmin olunması, xalqın ümumi rifah halının yüksəldilməsi, demokratik institut və ənənələrin inkişafı, insan haqlarının və vətəndaş azadlıqlarının etibarlı müdafiəsi təşkil etməlidir.

**Açar sözlər:** ictimai tərəqqi və sivilizasion inkişaf, milli təhlükəsizlik və suverenlik, süni intellekt və rəqəmsallaşma, geosiyasi realizm və gələcəyə baxış konsepsiyaları, ictimai rekonstruksiya, mürəkkəb sistemlər nəzəriyyəsi, postneoklassik epistemologiya, fəlsəfi meqabilik.

**УДК - 004.8:351.86:342.1:008**

**Абульгасан Фархад оглу Аббасов,**

главный научный сотрудник

Института Философии и Социологии НАНА,

доктор философских наук, профессор

Адрес: AZ 1073, Азербайджан Республика,

Баку, пр. Г. Джавида 115.

Tel: +994703501109

E-mail: [abulhasan.abbasov@mail.ru](mailto:abulhasan.abbasov@mail.ru)

<https://orcid.org/0000-0003-4739-4281>

# ИСКУССТВЕННЫЙ ИНТЕЛЛЕКТ, НАЦИОНАЛЬНАЯ БЕЗОПАСНОСТЬ, СУВЕРЕНИТЕТ: В КОНТЕКСТЕ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ

## Резюме

*Цель исследования.* В нынешний драматический период, когда цифровизация широко распространена, а международная ситуация становится все более сложной, вопросы цивилизационного развития приобретают особое значение для каждого общества и государства. Выявление и изучение различных аспектов цивилизационного развития в рамках конкретных пространственно-временных рамок являются важными задачами. В этом контексте особое место занимают вопросы, связанные с искусственным интеллектом, национальной безопасностью и суверенитетом, а их углубленное изучение во взаимосвязи представляет собой весьма ответственную задачу. В данной статье изложены соображения и выводы относительно формирования нового мирового порядка, решения задач и проблем, стоящих перед нами в направлении обеспечения социального и национального прогресса, а также даны предложения и рекомендации.

*Методология.* Категориальный аппарат, эпистемологические основы, методологические подходы и методы, аксиологическая система ценностей исследования в основном сформированы на основе познавательного арсенала, принципов анализа и обобщения, разработанных автором за последние десятилетия и занимающих ведущее место в содержании и сущности постнеоклассической эпистемологии. Больше внимания уделялось таким принципам, как системный подход, синергизм, сравнительный анализ, историческая специфика, причинно-следственная связь, мягкие вычисления, вероятность и эмерджентность. Широко использовался творческий потенциал видных интеллектуалов, и при необходимости проводился критико-синергетический анализ их взглядов.

*Степень изученности проблемы.* Для решения стоящих перед нами проблем и задач было обращено внимание на труды многих философов и ученых прошлого и современности, изучалась футурологическая литература, а также опыт реформ, проводившихся в разных странах в разное время. С точки зрения идейно-теоретического и научного мировоззрения были использованы труды таких мыслителей, ученых и государственных деятелей, как Конфуций, Ибн Халдун, Г.В.Ф. Гегель, И. Кант, Г. Фихте, О. Шпенглер, М. Вебер, Сибусава

Эйдзи, Ататюрк, И. Сталин, Мао Цзэдун, Дэн Сяопин, В. Гейзенберг, Н. Бор, Э. Шрёдингер, Арнольд Тойнби, И. Шмальгаузен, П. Анохин, В. Франкл, Л. Заде, Р. Алиев, К. Поппер, Д. Белл, К. Нейсбитт, Э. Тоффлер, А. Шерозия, Г. Николис, И. Пригожин, И. Стенгерс, Эдгар Морен, К. Шваб, Т. Фридман.

*Научная новизна.* В статье впервые рассматриваются проблемы цивилизационного развития и национальной безопасности в нашей республике в контексте формирования нового мирового порядка и цифровизации в Азербайджане, особое внимание уделяется важным образцам творчества, анализируются идеи и принципы, системы идей отдельных специалистов с точки зрения созидания будущего. Рассматриваются проблемы эпистемологического, научно-теоретического обоснования цивилизационного развития в контексте мирового опыта и современных научных детерминантов. Выделяется ряд теоретических и практических проблем, стоящих на повестке дня и ожидающих решения. Показывается важность мегазнания, представленного современной философией, в подготовке футуристических концепций и проведении необходимых реформ. Подчеркивается важность постнеоклассической эпистемологии, а также важных компонентов этой эпистемологии, таких как теория сложных систем, критико-синергетический тип мышления, нечеткая логика и математика, для практики реформ.

*Выводы и предложения.* Судьба национального (цивилизационного) развития Азербайджана напрямую зависит от интеллектуального ресурса, выступающего в качестве направляющей, общетеоретической и праксиологической основы, и от адекватного философско-эпистемологического обеспечения. Без такого обеспечения, отвечающего требованиям исторического времени, нельзя говорить об успешном цивилизационном развитии. Оптимальность теоретико-философской основы, подготовленной для цивилизационного развития, обусловлена совершенствованием эпистемологической системы. Важно, чтобы эта эпистемология основывалась на теории сложных систем, представленной в современном смысле, а также была вооружена принципами, методами и правилами критически-синергетического мышления. При этом она требует творческого использования мирового опыта, практики отдельных стран. Глубокое усвоение богатого исторического опыта, правильное использование накопленных теоретических и практических знаний являются важными условиями, гарантирующими достижение успешных результатов.

Крайне важно, чтобы лица, официально ответственные за осуществление цивилизационного развития, обладали именно этими необходимыми всесторонними знаниями и высокими моральными и этическими стандартами. Короче говоря, движущей силой человеческого потенциала цивилизационного развития должен быть именно его позитивный интеллектуальный потенциал, и в этом не должно быть никаких сомнений. Безусловно, отбор персонала и его целенаправленная подготовка должны рассматриваться как вопрос первостепенной важности, и в этом отношении необходимо принимать специальные меры. Субъективные факторы, личные и групповые интересы должны быть исключены из этого процесса, а принцип справедливости и равенства прав должен стать отличительной чертой лидерства. Высокий профессионализм, глубокая и всесторонняя интеллектуальная подготовка, ответственность и честность, а также бескорыстное служение интересам всего народа должны быть отличительными чертами лидера. Кроме того важно обеспечить наличие достаточного количества персонала для проведения реформ, поддержания преемственности и внедрения инноваций, а также избегать механистических, алгебраических и формальных подходов. Благодаря разнообразию и многообразию необходимо достичь продуктивного единства мысли и действия. Первостепенной целью цивилизационного развития должно быть надежное, всестороннее и полное удовлетворение национальных и государственных интересов на еще более высоком уровне, повышение общего благосостояния народа, развитие демократических институтов и традиций, а также надежная защита прав человека и гражданских свобод.

**Ключевые слова:** социальный прогресс и цивилизационное развитие, национальная безопасность и суверенитет, искусственный интеллект и цифровизация, геополитический реализм и концепции прогнозирования, социальная реконструкция, теория сложных систем, постнеоклассическая эпистемология, философское мегазнание.

**UDC-004.8:351.86:342.1:008**

**Abulhasan Abbasov,**  
Chief Researcher  
at the Institute of Philosophy and Sociology of the National Academy  
of Sciences of Azerbaijan,  
Doctor of Philosophy, Professor  
Address: AZ 1073, Azerbaijan Republic,

Baku, 115 G. Javid Ave.  
Tel: +994703501109  
E-mail: [abulhasan.abbasov@mail.ru](mailto:abulhasan.abbasov@mail.ru)  
<https://orcid.org/0000-0003-4739-4281>

## **ARTIFICIAL INTELLIGENCE, NATIONAL SECURITY, SOVEREIGNTY: IN THE CONTEXT OF CIVILIZATIONAL DEVELOPMENT**

### **Abstract**

*Research Objective.* In the current dramatic period, when digitalization is widespread and the international situation is becoming increasingly complex, issues of civilizational development are particularly important for every society and state. Identifying and studying various aspects of civilizational development within specific spatial and temporal frameworks are crucial tasks. In this context, issues related to artificial intelligence, national security, and sovereignty occupy a special place, and an in-depth study of their interrelationships represents a highly challenging task. This article presents considerations and conclusions regarding the formation of a new world order, addressing the challenges and problems facing us in ensuring social and national progress, and also provides proposals and recommendations.

*Methodology.* The categorical apparatus, epistemological foundations, methodological approaches and methods, and the axiological value system of the study are primarily based on the cognitive arsenal, principles of analysis and generalization developed by the author over recent decades and occupying a leading place in the content and essence of post-neoclassical epistemology. More attention was paid to principles such as the systems approach, synergyism, comparative analysis, historical specificity, causality, soft computing, probability, and emergence. The creative potential of prominent intellectuals was extensively utilized, and, where necessary, a critical and synergetic analysis of their views was conducted.

*Level of study of the problem.* To address the problems and objectives facing us, attention was paid to the works of many philosophers and scientists of the past and present, futurological literature was studied, as well as the experience of reforms carried out in various countries at different times. From the perspective of ideological, theoretical, and scientific worldview, the works of such thinkers, scientists, and statesmen as Confucius, Ibn Khaldun, G.V.F. Hegel, I. Kant, G. Fichte, O. Spengler, M. Weber,

Shibusawa Eiji, Atatürk, J. Stalin, Mao Zedong, Deng Xiaoping, W. Heisenberg, N. Bohr, E. Schrödinger, Arnold Toynbee, I. Schmalhausen, P. Anokhin, V. Frankl, L. Zade, R. Aliyev, K. Popper, D. Bell, K. Naibitt, E. Toffler, A. Sherozia, G. Nicolis, I. Prigogine, I. Stengers, Edgar Morin, K. Schwab, T. Friedman were used.

*Scientific Novelty.* This article examines for the first time the problems of civilizational development and national security in our republic in the context of the formation of a new world order and digitalization in Azerbaijan. Special attention is paid to important examples of creativity, and the ideas, principles, and systems of ideas of individual specialists are analyzed from the perspective of creating the future. The article examines the epistemological, scientific, and theoretical foundations of civilizational development in the context of global experience and contemporary scientific determinants. A number of theoretical and practical issues on the agenda awaiting solutions are highlighted. The importance of mega-knowledge, represented by contemporary philosophy, in developing futuristic concepts and implementing necessary reforms is demonstrated. The importance of post-neoclassical epistemology, as well as key components of this epistemology, such as complex systems theory, critical-synergetic thinking, fuzzy logic, and mathematics, for the practical application of reforms is emphasized.

*Conclusions and Proposals.* The fate of Azerbaijan's national (civilizational) development directly depends on intellectual resources, which serve as a guiding, general theoretical, and praxeological foundation, and on adequate philosophical and epistemological support. Without such support, which meets the demands of historical times, it is impossible to speak of successful civilizational development. The optimal theoretical and philosophical foundation for civilizational development depends on the refinement of the epistemological system. It is essential that this epistemology be grounded in the theory of complex systems, presented in a modern sense, and also be equipped with the principles, methods, and rules of critical and synergetic thinking. At the same time, it requires the creative use of global experience and the practices of individual countries. A thorough assimilation of rich historical experience and the proper use of accumulated theoretical and practical knowledge are essential conditions guaranteeing successful results.

It is essential that those officially responsible for implementing civilizational development possess precisely this necessary comprehensive knowledge and a high moral and ethical standard. In short, the driving force behind the human resource potential of civilizational development must be

distinguished by their positive intellectual potential and must not be in doubt. Of course, the selection of personnel and their targeted training must be considered a matter of utmost importance, and special measures must be taken in this regard. Subjective factors, personal and group interests must be excluded from this process, and the principle of fairness and equality of rights must be the hallmarks of leadership. High professionalism, deep and comprehensive intellectual training, responsibility and honesty, and selfless service to the interests of the entire people must be the hallmarks of leadership. It is also important that, in ensuring adequate personnel for reform, continuity and innovation be maintained, and mechanistic, algebraic, and formal approaches must be avoided. Through diversity and variety, a productive unity of thought and action must be achieved. The primary goal of civilizational development must be the reliable, comprehensive, and complete fulfillment of national and state interests at an even higher level, the improvement of the general well-being of the people, the development of democratic institutions and traditions, and the reliable protection of human rights and civil liberties.

**Keywords:** social progress and civilizational development, national security and sovereignty, artificial intelligence and digitalization, geopolitical realism and forecasting concepts, social reconstruction, complex systems theory, post-neoclassical epistemology, philosophical mega-knowledge.

### **Əsas mətn**

Süni intellekt (Sİ) yalnız texniki-texnoloji irəliləyişlərə sürətlə nail olmaq üçün bir vasitə deyil, həm də beynəlxalq münasibətlərə, geosiyasi duruma və bütün təhlükəsizlik arxitekturasına əhəmiyyətli dərəcədə təsir göstərən güclü bir amilə çevrilmişdir. O, elm, iqtisadiyyat, müdafiə, mədəniyyət, incəsənət və hətta gündəlik qarşılıqlı insan əlaqələri də daxil olmaqla həyatın müxtəlif sahələrinə nüfuz edir. Bu kontekstdə Sİ texnologiyalarının yeni geosiyasi reallıqları necə formalaşdırdığını, dünya xalqları, dövlətlər və beynəlxalq təşkilatlar üçün yaratdığı problem və çətinlikləri, habelə, imkanları nəzərə almaq vacibdir.

Tam əsasla deyə bilərik ki, Sİ ümumbəşəri sivilizasion təkamülün fundamental faktoruna çevrilmişdir. Onu intellektual suverenliyin yeni forması kimi də dəyərləndirmək olar. Təhsil və səhiyyənin strukturunu, idarəetmənin səmərəliliyini, müdafiə və hərbi texnologiyaların transformasiyasını, təfəkkür-düşüncə tərzlərinin dəyişməsinə get-gedə daha çox məhz Sİ müəyyənləşdirir. Bütün bu reallıqlar sivilizasion inkişaf üçün

yeni məntiq və fəaliyyət platformaları, qarşılıqlı əlaqə və rəqabət şəbəkələri diktə edir. Lokal, regional və qlobal miqyasda sivilizasion imkişafa təsir edən amillər artıq hibrid təhdid və təhlükələrlə üzləşmişlər. Sİ ənənəvi ictimai dayaqları, sosial norma və vərdisləri, psixoloji yönümləri xeyli dərəcədə sarsıtmağa müvəffəq olmuş, rəqəmsallaşma mühitini həm genişləndirmiş, həm də dərinləşdirmişdir. Bu mənada gələcəklə bağlı gözləntilər, o cümlədən, milli təhlükəsizliklə və ictimai rifahla əlaqədar məsələlər bilavasitə Sİ sahəsində qazanılmış uğurlardan asılıdır.

Müzakirəyə ehtiyacı olan ilk aspekt ənənəvi təhlükəsizlik modellərinin transformasiyasıdır. Müasir münaqişələr yalnız fiziki döyüş və hərbi əməliyyatlarla məhdudlaşmır. Bugünkü geosiyasət getdikcə sürətlə artan informasiya ilə müəyyən edilir. Süni intellektə əsaslanan kiber münaqişələr artıq normaya çevrilib. Məlumatlarla manipulyasiya etmək, məqsədli surətdə müəyyən informasiyanı düşmən/rəqib sistemlərinə sızdırmaq qabiliyyəti açıq hərbi iştiraka ehtiyac olmadan da ağır nəticələrə səbəb ola bilər. Bir çox hallarda mükəmməl alqoritmlər çoxlu miqdarda məlumatları təhlil etməyə və dünyanın müxtəlif guşələrində gərginliyi proqnozlaşdırmağa qadirdir.

Vacib məqam ondan ibarətdir ki, Sİ ölkələrə öz silahlı qüvvələrini təkmilləşdirmək və strateji planlaşdırmalarını gücləndirmək üçün geniş imkanlar təqdim edir. Məsələn, maşın öyrənməsi və dərin öyrənmə alqoritmlərinin istifadəsi silah nəzarəti sistemlərinin modernləşdirilməsinə, onların proqnozlaşdırma imkanlarının artırılmasına imkan verir. Beləliklə, dövlətlər hərbi potensiallarının yalnız kəmiyyət deyil, həm də keyfiyyət xüsusiyyətlərinə diqqət yetirərək strategiyalarını daha effektiv şəkildə formalaşdırı bilərlər. Bundan əlavə, süni intellekt təhdid və təhlükələrin təhlilində, potensial münaqişə ocaqlarının erkən aşkarlanmasında, habelə, proseslərin gediş kinetikasının hesablanmasında əsas rol oynaya bilər. Şübhəsiz, proseslərin hansı istiqamətdə cərəyan etməsi məsələsində də Sİ aparıcı rola malik olacaq.

Süni intellekt və robototexnika sahəsində baş verən genişmiqyaslı və sürətli inkişaf böyük imkanlarla yanaşı yeni risklər də ortaya çıxır. Bu, özlüyündə nəzərə alınmalı çox ciddi bir məsələdir. Ən əhəmiyyətli risklərdən biri süni intellektdən istifadə edərək insan müdaxiləsi olmadan qərarlar qəbul edə bilən muxtar (avtonom) döyüş sistemlərinin təhlükəsidir. Beləki, bu cür hərbi texnologiyaların tətbiqi gözlənilməz nəticələrə səbəb ola bilər. Bu kontekstdən yanaşıqda həmin sistemlərin hərəkətlərinə görə mənəvi və hüquqi məsuliyyət məsələsi ortaya çıxır. Əgər Sİ (muxtar maşın) fəlakətli nəticələrə səbəb olan qərar qəbul edərsə, bu hərəkətlərə görə kim

məsuliyyət daşıyacaq: texnologiya inkişaf etdiricisi, sistem operatoru, yoxsa maşının özü? Bu suallar insanları düşündürür və narahat edir. Onlar beynəlxalq hüquq üzrə mütəxəssislər, yeni texnologiyaların yaradıcıları, hərbi və siyasətçilər arasında xeyli müzakirələrə səbəb olur. Gələcəyə baxış kontekstində bu məsələ ilə bağlı qaranlıq qalan, mübahisələr doğuran məqamlar heç də az deyil. Futuroloji mənzərəni müəyyənləşdirmək hazırda olduqca çətindir.

Süni intellekt texnologiyalarına çıxışda qlobal bərabərsizlik məsələsi də eyni dərəcədə vacibdir. İnkişaf etmiş iqtisadiyyatlar elm və texnologiyada yeni irəliləyişləri sürətlə mənimsəyir, inkişaf etməkdə olan ölkələr isə çox vaxt geridə qalır. Bu, qlobal siyasətdə əlavə gərginlik yaradır, bərabərsizliyin artmasına və əhali üçün sosial-iqtisadi, mənəvi-mədəni vəziyyətin pisləşməsinə səbəb olur. Süni intellekt texnologiyalarının uğurlu tətbiqi yalnız müvafiq infrastrukturun olmasını deyil, həm də adekvat elm və təhsilin, zəruri bacarıqlar, düzgün iqtisadi və sosial siyasətin, ən başlıcası – dinamik və effektiv, məsuliyyətli və ədalətli idarəetmənin mövcudluğunu tələb edir. Ümumbəşəri sivilizasion tərəqqi naminə ümid etmək və gözləmək olar ki, faydaların ədalətli şəkildə necə bölüşdürülməsi məsələsi beynəlxalq danışıqların və əməkdaşlığın vacib elementinə çevriləcək. Bütün hallarda, fikrimcə, qlobal miqyasda bərabərliyin və ədalətin təmin olunması dünya ictimaiyyəti üçün zəruri hədəfə çevrilməli, mühüm bir problem kimi nəzər-diqqətə alınmalıdır. Qlobal bərabərliyə və ədalətə doğru məqsədli və ardıcıl fəaliyyət qarşıya bir ideal kimi qoyulmalıdır. Bu kontekstdə xüsusi məsuliyyət dünyanın aparıcı güc mərkəzlərinin, iqtisadi və siyasi dairələrinin, o cümlədən, transmilli korporasiya və şirkətlərin, maliyyə fondlarının üzərinə düşür. Məsələyə yalnız “geopolitik realizm” doktrinasından yanaşmaq qətiyyən düzgün mövqe deyil və mövcud bəşəri durum bunu yetərinə sübuta yetirməkdədir.

Süni intellekt yalnız texniki-texnoloji bir yenilik kimi qəbul edilə bilməz. Əslində, o, qlobal təhlükəsizlik və beynəlxalq münasibətlərdə oyun qaydalarını köklü surətdə dəyişdirmək potensialına malik mürəkkəb bir fenomendir. Belədirsə, deməli, bu hadisə-fenomenə də “mürəkkəblik fəlsəfəsi” əsasında yanaşmaq, bu idraki silah vasitəsilə artıq qarşıya çıxan və gündəlikdə duran problemləri həll etmək məntiqi və ən düzgün yoldur. Yeri gəlmişkən, qeyd edim ki, mürəkkəblik fəlsəfəsi və daha geniş təqdimatda – postneoklassik fəlsəfə sahəsində kifayət qədər yetərli araşdırmalar aparılıb və zəngin nailiyyətlər əldə edilib. Müasir elmin və çağdaş dövrün tələblərinə cavab verən, habelə, gələcəyə baxış müstəvisində işlək və etibarlı epistemoloji zəminlər təqdim edən postneoklassik fəlsəfə

hal-hazırda ən məhsuldar, evristik qüdrətə malik idraki arsenalıdır.

Siyasətlərinə, gündəlik həyatlarına ən effektiv şəkildə süni intellekt integrasiya etmək istəyən ölkələr elmi tədqiqatlara və müvafiq istiqamətdə inkişafa investisiya qoymaqla yanaşı, həm də yeni texnologiyaların, rəqəmsal vasitələrin istifadəsinin tənzimlənməsi ilə bağlı beynəlxalq və regional müzakirələrdə fəal iştirak etməlidirlər. Yalnız birlikdə, qarşılıqlı anlaşma və razılaşma yolu ilə yeni texnoloji dünyada maksimum təhlükəsizliyi və ədaləti təmin edəcək məqbul sistem yarada, texnologiyaların sivilizasiyanın faydalarından bəhrələnmə bilərəkdir. Və bu istiqamətdə birgəfəaliyyət tarixən özünü doğrultmuş insani dəyərlərə, ictimai normalara xidmət etməli, humanizmə və qarşılıqlı fayda verən sinergizmə, sağlamlaşdırıcı və ruhlandırıcı bəşəri duruma yol açmalıdır.

Süni intellekt və geosiyasət arasındakı əlaqələr bu gün artan aktualıq kəsb etməkdədir. ABŞ prezidenti D. Trampın ikinci dəfə hakimiyyətə gəldiyi andan bu əlaqələr xüsusi bir önəm daşımağa başlamış, milli və qlobal təhlükəsizlik məsələlərinin həllində ciddi nəzərə alınmalı əhəmiyyətli faktora çevrilmişdir. Olduqca sevindirici və təqdirəlayiq haldır ki, Azərbaycan Respublikasının Prezidenti İlham Əliyevin rəhbərliyi altında uğurla həyata keçirilən dövlət siyasətində tarixi dövrün diktə etdiyi yeni məqamlar uzaqgörənliklə və ardıcıl olaraq nəzərə alınır, gələcəyə baxış bucağından qarşıya çıxan və yaxud çıxma biləcək problemlər öncədən əsaslı surətdə araşdırılır, hesablanır və etibarlı gələcəyə xidmət edən məhsuldar qərarlar verilir, geosiyasi və geostrateji xarakterli addımlar atılır.

ABŞ-la əldə edilmiş strateji müttəfiqlik məhz aparılan ağıllı və çevik siyasətin əhəmiyyətli nəticəsidir. 2025-ci ilin avqustda Ermənistan və Azərbaycan Ağ Evdə Prezident Trampın iştirakı ilə sülh sazişini paraflamışlar və Sülh haqqında Birgə Bəyannaməni imzalamışlar. 10 fevral 2026-cı tarixində, ABŞ-ın vitse-prezidenti Ceyms Devid Vensin Bakıya rəsmi səfəri zamanı Azərbaycan və ABŞ hökumətləri arasında tarixi əhəmiyyətli Strateji tərəfdaşlıq Xartiyası qəbul edilib. Qeyd edim ki, 2025-ci ildə strateji tərəfdaşlıq sənədi Cin Xalq Respublikası ilə imzalanmışdır. Bütün bu gerçəkliklər əyani surətdə göstərir ki, Azərbaycanın dünyanın aparıcı güc mərkəzləri ilə dinamik və qarşılıqlı fayda verən etibarlı əlaqələri mövcuddur və bu istiqamətdə Prezident İlham Əliyevin uğurla davam etdirdiyi siyasi fəaliyyət artıq öz bəhrəsini verməklə ölkəmizin beynəlxalq münasibətlər sistemində statusunu gücləndirir və nüfuzunu artırır. Respublikamızın mütərəqqi inkişafı üçün gözəl zəmin olan bu əlaqələr, eyni zamanda, milli, regional və qlobal təhlükəsizliyin təmin edilməsində pozitiv rol oynayır və öz dəyərli töhfəsini verir.

Vurğulamaq istərdim ki, əlavə olaraq, Azərbaycanın dünyanın ən güclü maliyyə fondları, böyük iqtisadi və biznes mərkəzləri ilə də əməkdaşlığı kifayət qədər səmərəli qurulub və məqsədyönlü surətdə bu iş davam etdirilir. Bütün bu reallıqlar onu göstərir ki, bəşəriyyətin çoxsaylı tələyüklü problemlərlə üzləşdiyi mürəkkəb tarixi dövrdə Azərbaycanın geosiyasi və geoiqtisadi durumu (potensial baxımdan) çox-çox ölkələrlə müqayisədə təqdirəlayiqdir və gələcək mövcudluq üçün ümidvericidir. Bu potensial hesabına biz daha əsaslı və məhsuldar səviyyədə, yaranmış imkanlardan istifadə etməklə, öz etibarlı və zəngin gələcəyimizi qura bilərik.

Azərbaycan Respublikasının Prezidenti İlham Əliyevin 16 yanvar 2025-ci il tarixində imzaladığı fərmanla “Azərbaycan Respublikasında Rəqəmsal İnkişaf Konsepsiyası” adlı mühüm sənəd təsdiq edilmişdir. Bunu Azərbaycanı rəqəmsal gücə çevirmək, texnogen inkişaf istiqamətində uğurlar qazanmaq məqsədi daşıyan mühüm addım kimi dəyərləndirə bilərik. Bu fərman rəqəmsal transformasiyasının təməlini möhkəmləndirərək, hökumət əməliyyatlarını müasirləşdirmək, vətəndaşlar üçün idarəetmə xidmətlərini optimallaşdırmaq və inkişaf edən rəqəmsal iqtisadiyyatı dəstəkləmək məqsədini güdür. Tam mətnin “Qısa xülasə”sində deyilir:

“Azərbaycan Respublikasında Rəqəmsal İnkişaf Konsepsiyası (bundan sonra – Konsepsiya) rəqəmsal texnologiyaların tətbiqi yolu ilə dövlət idarəetməsinin təkmilləşdirilməsini, iqtisadi inkişafın sürətləndirilməsini və vətəndaşların həyat keyfiyyətinin artırılmasını hədəfləyir. Bu Konsepsiya rəqəmsal hökumət, rəqəmsal iqtisadiyyat və rəqəmsal cəmiyyət prinsipləri əsasında hazırlanmışdır. Məqsəd vətəndaşların rifahını yüksəltmək, dövlət xidmətlərini modernləşdirmək və iqtisadiyyatın rəqəmsal transformasiyasını sürətləndirməkdir.

Konsepsiyada rəqəmsal iqtisadiyyatın inkişafı üçün İKT infrastrukturunun təkmilləşdirilməsi, biznes və startap ekosistemlərinin gücləndirilməsi nəzərdə tutulur. Həmçinin, rəqəmsal texnologiyaların, xüsusən süni intellekt və blokçeyn kimi innovasiyaların tətbiqi əsas məqsədlərdən biri olaraq müəyyən edilmişdir.

Dövlət idarəetməsi rəqəmsal texnologiyalara əsaslanan daha çevik və şəffaf proseslərlə təmin ediləcək, kağız daşıyıcılardan tamamilə imtina olunaraq “rəqəmsal hökumət”ə keçid baş verəcək, böyükhəcmli məlumatların təhlili, süni intellekt və bulud texnologiyaları kimi innovasiyalar tətbiq olunacaqdır.

Rəqəmsal cəmiyyət üçün rəqəmsal savadlılıq artırılacaq, kibertəhlükəsizlik təmin ediləcəkdir. İKT üzrə mütəxəssislərin

hazırlanması, tədris proqramlarının müasirləşdirilməsi və İKT üzrə işçilərin əməkhaqqı səviyyəsinin artırılması prioritet məsələlərdir.

Biznes prosesləri rəqəmsal platformalara keçid edəcək, dövlət-özəl tərəfdaşlığı genişləndiriləcək, IV Sənaye İnqilabı texnologiyalarının tətbiqi ilə iqtisadiyyatın müxtəlif sektorları rəqəmsallaşdırılacaq, startapların və innovativ ekosistemin inkişafına dəstək göstəriləcəkdir.

Milli kibertəhlükəsizlik strategiyası çərçivəsində dövlətin, biznesin və fərdi məlumatların qorunması üçün qabaqlayıcı tədbirlər görülməli, dövlət informasiya sistemləri və ehtiyatları müasir təhlükəsizlik standartlarına uyğun şəkildə inkişaf etdiriləcəkdir.

“Hökumət buludu”, “açıq məlumatlar” və genişzolaqlı internet şəbəkələri genişləndiriləcək, 5G şəbəkələrinin qurulması və milli məlumat mərkəzlərinin inkişafı həyata keçiriləcəkdir.

Konsepsiyanın reallaşdırılması nəticəsində dövlət orqanlarında (qurumlarında) daxili idarəetmə prosesləri təkmilləşəcək, göstərilən dövlət xidmətləri rəqəmsal platformaya transformasiya ediləcək, formalaşan yeni texnoloji tələblər əsasında dəyişən iqtisadi fəaliyyətlərin çevik uyğunlaşması baş verəcək, insan və texnoloji kapitalın ölkə daxilində saxlanılması təmin ediləcək, eləcə də ölkənin dünya bazarlarında rəqabət qabiliyyəti artacaqdır”.

Konsepsiyada qlobal trendlər, mövcud vəziyyətin təhlili, hədəf göstəriciləri, hədəf göstəriciləri, məqsədlər, prioritet istiqamətlər, maliyyələşmə mexanizmləri, Konsepsiyanın həyata keçirilməsi üzrə Tədbirlər Planı, akronimlər və ixtisarlər kimi bölmələr əsaslı surətdə işıqlandırılır.

Prezident İlham Əliyevin sədrliyi ilə 11 fevral 2026-cı il tarixində “Azərbaycanın yeni rəqəmsal arxitekturası” adlı vahid fəaliyyət planına həsr olunmuş müşavirədə ölkə başçısı süni intellektin tətbiqi və rəqəmsallaşma ilə bağlı mövcud durumu dərinlən işıqlandırmış və qarşıda duran həlli vacib məsələləri diqqətə çatdırmışdır. Müşavirədə aidiyyəti nazirlərin çıxışları dinlənilmiş, konkret hədəf və vəzifələr dəqiqləşdirilmiş, zəruri işlərin aparılması üçün müvafiq üsul və mexanizmlər, habelə, resurs mənbələri göstərilmiş, peşəkar kadrların ardıcıl və sistemli hazırlanması məsələsi vurğulanmışdır. Ümumilikdə, olduqca pozitiv ruhda və işgüzarlıq şəraitində keçən bu müşavirə ölkəmizin gələcəyi ilə bağlı nikbinliyi və inamı daha da gücləndirmişdir.

Süni intellekt, şübhəsiz ki, son onilliklərdə elm, texnika və texnologiyada ən əhəmiyyətli, böyük təsir gücünə malik irəliləyişlərdən biridir. Həyatın müxtəlif aspektlərinə onun təsirini qiymətləndirmək və

proqnozlaşdırmaq çox çətindir. Beynəlxalq siyasət və təhlükəsizliyə gəldikdə isə, mənzərə daha da mürəkkəb və çoxşaxəlidir. Bu gün, həmişəkindən daha çox, süni intellektin inkişafı ilə müasir geosiyasi proseslər arasındakı əlaqəni nəzərdən keçirmək lazımdır. Niyə bu, artan qlobal turbulenti və qeyri-müəyyənlik kontekstində indi xüsusilə aktualdır?

İlk növbədə, bu aktualıq müasir dünyanın yenidən formatlaşması kimi qlobal zərurətlə bağlıdır ki, bütün sahə və istiqamətlər üzrə kəskin xarakterli müxtəlif ziddiyyətlər doğurur və gərginliyi artırır. Rəhbər tutulan və faktiki alternativsiz fəaliyyət göstərən “geosiyasi realizm” doktrinası isə bu gərginliyi daha da şiddətləndirir. Proseslərin gedişini həqiqət, haqq-ədalət, bərabərlik, ümumi rifah kimi məfhumlar deyil, bilavasitə güc amili şərtləndirir. Nəticə olaraq qlobal miqyasda qütbləşmə sürətlə dərinləşir, onsuz da amansızcasına qarət olunan, istismar edilən xalqlar və ölkələr daha da çox çətinliklərlə üzləşir, dözülməz vəziyyətə düşürlər.

Süni intellekt və geosiyasət arasındakı əlaqə qarşılıqlı təsir üzərində qurulur. Güclü bir vasitə olan süni intellekt təkcə ayrı-ayrı ölkələrdə texnoloji tərəqqini sürətləndirməyə deyil, həm də beynəlxalq səhnədə oyun qaydalarını dəyişdirməyə qadirdir. Ən bariz nümunə süni intellektin inkişafı və tətbiqində liderlik uğrunda yarışdır. Amerika Birləşmiş Ştatları və Çin bu iyerarxiyanın zirvəsinə çatmaq üçün say göstəriciləri ki, bu da yeni rəqabət formalarına gətirib çıxarır. Qeyd etmək istərdim ki, D. Trampın ikinci dəfə prezident kürsüsünü tutduqdan sonra rəqabət daha da şiddətlənmiş, beynəlxalq hüquq normaları ABŞ administrasiyası tərəfindən ciddi surətdə pozulmuşdur. Venesuela prezidenti Maduronun xüsusi hərbi əməliyyat nəticəsində vəzifəsindən götürülməsi, ABŞ-ın İsraillə birgə İrana qarşı açıq-aşkar təcavüzü, suveren dövlətin ali dini rəhbərinin ailəsilə birgə öldürülməsi, çoxsaylı məktəbli qızların amansızcasına və məqsədli surətdə qətlə yetirilməsi deyilənlərin əyani sübutudur. Qlobal hökmranlıq iddiasını artıq tam açıqlığı ilə ortaya qoyan ABŞ hansısa “qırmızı xətlər”lə hesablaşmağı, beynəlxalq insani normalara riayət etməyi özü üçün zəruri bilmir. Faktiki olaraq, özünü qlobal və mütləq səlahiyyətlərə malik despot-diktator kimi aparır.

Belə bir təhlükəli durumda süni intellekt və milli təhlükəsizlik məsələləri, ümumən, xalqların və millətlərin sivilizasion inkişaf problemləri daha da artan aktualıq kəsb edir. Yeni dəyişikliklərin mahiyyətini anlamağa yönəlmiş bir sıra vacib çətinliklərlə qarşılaşırıq. İlk növbədə, süni intellekt əsaslı alqoritmlərin və texnologiyaların ənənəvi təhlükəsizlik mənzərələrini necə yenidən formalaşdırdığını nəzərə almalı

və öyrənməliyik. Məsələn, süni intellektdən silah sistemlərində, kibermüdafiədə və kəşfiyyatda istifadə müharibə strategiyalarında və diplomatik vasitələrdə fundamental dəyişikliklərə səbəb ola bilər. Bu dəyişiklikləri yalnız sənədləşdirmək deyil, həm də onların müəyyən ölkələrə və regionlara necə təsir etdiyini anlamaq vacibdir.

Ayındır ki, bu cür tədqiqatlar fənlərarası yanaşma tələb edir. Bu tədqiqatların əsas məqsədləri süni intellektin təsiri altında beynəlxalq münasibətlərin strukturundakı dəyişiklikləri təhlil etmək, onun təbiiqi ilə əlaqəli yeni təhdidləri və riskləri müəyyən etmək və təhlükəsizlik strategiyalarının hazırlanması üçün tövsiyələr verməkdir. Müasir dünyada qarşılaşdığımız müxtəlif çətinlikləri nəzərə alsaq, həm ənənəvi təhlükəsizlik aspektlərini, həm də texnoloji innovasiyalardan irəli gələn yeni yanaşmaları, habelə, təhlükə və riskləri diqqət mərkəzinə gətirməliyik.

Ən aktual məsələlərdən biri humanitar ölçülərə müraciət etmək zərurəti olaraq qalır. Geosiyasət kontekstində yalnız milli təhlükəsizlik məsələləri tez-tez müzakirə olunur, sosial və insan təhlükəsizliyi kimi problemlərə isə kifayət qədər diqqət yetirilmir. Süni intellekt yeni iş yerləri yarada və həyat keyfiyyətini yaxşılaşdırma bilər, eyni zamanda, insan hüquqlarına da təsir göstərərək diqqətli düşünmə tələb edən etik və sosial dilemmalar yaradır. Buna görə də, araşdırmaların məqsədlərindən biri süni intellektin fərdi hüquq və azadlıqlara necə təsir etdiyini hərtərəfli öyrənməkdən, eləcə də texnoloji tərəqqi ilə yeni sosial əlaqələrin yaradılması arasında paralelləri aşkarlamaqdan, müqayisəli təhlil aparmaqdan ibarət olmalıdır. Görünür ki, bu kontekstdə sivilizasion inkişafın ideya-idealları, məfkurə özülləri sistemində baş verən dəyişikliklər də mütləq nəzərə alınmalı və öyrənilməlidir.

Yuxarıda göstərilənləri nəzərə alsaq, süni intellektin və rəqəmsallaşmanın qlobal, regional və lokal təhlükəsizliyə təsiri ilə bağlı tədqiqatların aktuallığı aydın olur. Məqsəd yalnız artan qeyri-müəyyənlik və turbuləntlik kontekstində yeni texnologiyaların təhlükəsiz tətbiqini asanlaşdıran amilləri müəyyən etmək deyil, həm də onların insan hüquqlarının və sülhün qorunmasına yönəlmiş ənənəvi sistemlərlə ahəngdar şəkildə birgə yaşamaları üçün yollar, vasitə və mexanizmlər təklif etməkdən ibarətdir. Ümumiyyətlə, ən azından, süni intellektin təkamülünün yaratdığı imkanları və çoxsaylı çətinlikləri tanımaq və anlamaq bizim borcumuzdur. Bu istiqamətdə sistemli, düşünülmüş addımlar atılmalıdır. Düşünürəm ki, bu işin reallaşmasında multidissiplinar və transdissiplinar yanaşmalar böyük fayda verə bilər.

Əslində, süni intellektin geosiyasi münasibətlərə təsirini anlamaq

yolundakı kompleks işlər hələ yeni başlayır. Bu fenomeni anlamaq, zəruri biliklərlə yanaşı, tədqiqatçılardan düşüncələrində çevik olmalarını, yeni ideyalara açıq olmalarını və dialoqa hazır olmalarını tələb edir. Biz təkcə dövrün çağırışlarına cavab verməyə deyil, həm də bəşəriyyəti texnologiya ilə bəşəriyyətin bir-biri ilə sıx bağlı olacağı yeni bir dövrə təhlükəsiz şəkildə aparacaq gələcək strategiyaları proaktiv şəkildə formalaşdırmağa hazır olmalıyıq. Yəni, məqbul gələcək naminə kamill futuroloji zəminlər hazırlamalıyıq. Bu mənada fundamental elmlərlə ictimai-humanitar elmlərin birgə sinergetik fəaliyyətinə danılmaz ehtiyac var. Xüsusi diqqət isə biliyin riyaziləşməsi məsələsinə yetirilməlidir. Bu məsələdə köklü irəliləyiş olmadan multidisiplinar və transdisiplinar yanaşmaların tətbiqində ciddi uğurlar əldə edə bilmərik. Habelə, dünyanın tanınmış elm mərkəzlərinin istesal etdiyi intellektual resurslardan, onların təcrübəsindən məqsədyönlü surətdə bəhrələnməliyik. Beləliklə, tədqiqatlarımızın epistemoloji bazasını gücləndirə, yaradıcı və effektiv tədqiqat platformasına sahib ola bilərik.

Süni intellekt (Sİ) çoxdan sadəcə elm adamlarının, ayrı-ayrı yazıçıların fantaziyası və ya uydurmaları olmaqdan çıxıb. Bu gün o, insan həyatının bütün səviyyə və aspektlərini dəyişdirən həyati bir vasitəyə çevrilib. Sənaye və təsərrüfat proseslərinin avtomatlaşdırılmasından fərdiləşdirilmiş tibbə qədər Sİ-nin tətbiq dairəsi günbəgün genişlənilir. Eyni zamanda, onun sıçrayışlı inkişafı təkcə yeni imkanlar yaratmır, həm də təhlükəsizlik, etika və məlumatların idarə olunması məsələlərini törədir və durmadan artırır. Bu məqamlar Sİ-nin global geosiyasətə və sivilizasion inkişafa təsiri kontekstində diqqətlə nəzərdən keçirilməsini tələb edir. Xüsusi diqqət burada, fikrimcə, nasillər arasında, insanların mental strukturunda və məzmununda baş verən köklü dəyişmələrə yetirilməlidir. Bu dəyişmələrin vaxtında və hərtərəfli öyrənilməsi, həm də, ciddi təhsil və tərbiyə məsələsidir, müvafiq yeni kadrların və yararlı vətəndaşların yetişdirilməsi problemidir ki, ümumi sivilizasion inkişaf üçün olduqca əhəmiyyətlidir.

Qeyd etmək lazımdır ki, Sİ istehsal üsulunun, istehsal münasibətlərinin, işin (əməyin) və bütövlükdə iqtisadiyyatın təbiətini əhəmiyyətli dərəcədə dəyişdirir. Maşın öyrənmə alqoritmlərinə əsaslanan sənaye proseslərinin avtomatlaşdırılması məhsuldarlığın əhəmiyyətli dərəcədə artmasına və xərclərin azaldılmasına imkan verir. Bariz nümunələrdən biri, məsələn, montaj xətlərində robotların istifadəsidir, burada onlar gündəlik işləri yüksək dəqiqlik və sürətlə yerinə yetirirlər. Digər tərəfdən, bu transformasiyanın da çatışmazlıqları var. Kütləvi avtomatlaşdırma ənənəvi sənaye sahələrində iş yerlərinin itirilməsinə gətirib çıxarır ki, bu da sosial

gərginliklərə səbəb ola və əhalinin böyük bir hissəsinin iqtisadi vəziyyətini pisləşdirə bilər. Bu cür dəyişikliklər öz növbəsində siyasi sabitliyə təsir göstərməklə sosial etirazlar və münaqişələr üçün katalizator ola bilər.

Süni intellektin müasir cəmiyyətə tətbiqinin vacib aspektlərindən biri onun çoxlu miqdarda məlumatları emal etmək və təhlil etmək qabiliyyətidir. Süni intellektin bu xüsusiyyəti təkcə biznes, təsərrüfat və xidmət üçün deyil, həm də təhlükəsizlik və müdafiəyə sahələri üçün əhəmiyyətlidir. Məsələn, neyron şəbəkələrinə əsaslanan görüntü tanıma alqoritmləri video nəzarəti emal etmək üçün istifadə olunur və bu da anomaliyaları və potensial təhdidləri real vaxt rejimində aşkar etməyə imkan verir. Lakin, bu cür güclü analitik imkanlar vətəndaşların şəxsi həyatının pozulmasına da yol açır və müstəqil müşahidə sistemlərinin insanın hər hərəkətini izlədiyi totalitar rejimlər yaratmaq üçün istifadə edilə bilər. Bu təhlükə dövlətlərdən həmin sahələrdə Süni intellektdən istifadəni tənzimləyən aydın hüquqi normalar və etik standartlar hazırlamağı tələb edir.

Süni intellektin beynəlxalq münasibətlərə və təhlükəsizlik strategiyalarına təsiri də eyni dərəcədə önəmli məsələdir. Dronlar və qatil robotlar kimi muxtar döyüş sistemlərinin inkişafı qlobal ictimaiyyətdə çoxsaylı narahatlıqlar və müzakirələr doğurur. Bir tərəfdən, bu cür texnologiyalar insan həyatı üçün riskləri minimuma endirərkən hərbi əməliyyatların effektivliyini artırır. Digər tərəfdən, bu cür sistemlərdən istifadənin əxlaqi və muxtar maşınların hərəkətlərinə görə kimin məsuliyyət daşdığı barədə suallar yaranır. Hərbi məsələlərdə süni intellektdən istifadənin mürəkkəbliyi və potensial nəticələri nəzərə alınmaqla, beynəlxalq nizam silahlanma yarışının qarşısını almaq və muxtar sistemlərə nəzarəti təmin etmək üçün daha diqqətli tənzimləmə tələb edir.

Süni intellektin inkişafı, həmçinin, yeni texnologiyaların maliyyələşdirilməsinə və inkişafına təsir göstərir ki, bu da öz növbəsində müvafiq dəyişikliklərə uyğunlaşan ölkələr üçün iqtisadi üstünlüklər yaradır. Şübhəsiz ki, süni intellektin tədqiqinə və inkişafına aktiv şəkildə investisiya qoyan dövlətlər beynəlxalq arenada strateji üstünlük qazanırlar. Bu, startapları və elmi tədqiqatları dəstəkləyən ictimai elm və texnologiya siyasətlərinin inkişaf etdirilməsinin vacibliyini vurğulayır ki, rəqiblərlə ayaqlaşsınlar və rəqəmsallaşma sahəsində lider olsunlar. Süni intellekt sahəsində təsir uğrunda rəqabət artıq ABŞ və Çin kimi ölkələr arasındakı qarşıdurmada hiss olunur və potensial olaraq qlobal geosiyasətin əsas mövzusunə çevrilir.

Rəqabət müstəvisində süni intellekt və rəqəmsallaşma məsələlərinə

nəzər yetirdikdə müstəsna əhəmiyyətli bir məsələ ortaya çıxır. Bu, yeni texnika və texnologiyaların maddi (material) daşıyıcıları ilə bilavasitə bağlı məsələdir. Beləki, Sİ, robototexnika, rəqəmsallaşma sahəsində sürətli inkişaf intensiv surətdə nadir torpaq elementlərinə, nadir metallara olan tələbatı günü-gündən artırır. Bu maddi daşıyıcılar uğrunda mübarizə şiddətlənir ki, ümumi rəqabət və qarşıdurmaların ayrılmaz tərkib hissəsinə çevrilir. İndiki geosiyasi və geostrateji çəkişmələrin, hətta açıq-aşkar toqquşmaların, hərbi həmlə və təcavüzlərin mühüm bir tərəfi məhz bu sərvətləri əldə etmək, mənimsəmək cəhdləri ilə bağlıdır. Həmin xammala sahib olan, lakin kifayət qədər özünü müdafiə etmək qabiliyyətindən məhrum ölkələr tədricən hədəfə çevrilir və ekzistensial təhlükə ilə üzləşirlər. Bunu kifayət qədər faktlarla sübuta yetirmək çətin deyil. Ənənəvi enerji (neft, qaz və s.) potensialına malik ölkələr isə, üstəlik, əgər bu xammalla zəngindirərsə, ikiqat ekzistensial təhlükə ilə üzləşirlər.

Unutmayaq ki, süni intellekt çox müsbət aspektləri ilə yanaşı, çoxsaylı etik və hüquqi suallar da doğurur. Süni intellektə əsaslanan alqoritmlər təlim keçdikləri məlumatlardan qərəzliliklər miras ala bilər ki, bu da öz növbəsində bərabərsizliyə və ayrı-seçkiliyə səbəb olar. Məsələn, kredit vermək üçün istifadə edilən sistem müəyyən etnik qruplara və ya tarixi məlumatlara əsaslanan sosial statusa malik insanları kənarlaşdırma bilər ki, bu da ədalət prinsiplərinin ciddi şəkildə pozulması deməkdir. Bu, cəmiyyətdən süni intellekt tətbiqinin hüquqi və mənəvi aspektlərini fəal şəkildə müzakirə etməyi, eləcə də riskləri minimuma endirməyə və şəffaflığı təmin etməyə qadir olan idarəetmə sistemləri yaratmağı tələb edir. Düşünürəm ki, məqsədə müvafiq idarəetmə sistemlərinin yaradılması və onların fəaliyyəti sinergetik fəlsəfəyə söykənməlidir ki, zəruri funksional çeviklik, mükəmməllik və evristiklik etibarlı surətdə təmin olunsun.

Ümumi bir xülasə versək, deyə bilərik: süni intellektin müasir dünyada sürətlə artan rolunu qiymətləndirməmək qeyri-mümkündür. O, təkcə texniki-texnoloji, informasiya dəyişikliklərin katalizatoru deyil, həm də global səviyyədə iqtisadi, siyasi, sosial və mənəvi-mədəni reallıqlara təsir göstərən mühüm bir amilə çevrilib. Yeni problemləri həll etmək üçün idarəetmə və beynəlxalq əməkdaşlıq sistemlərini sinergetik fəlsəfi düşüncə əsasında inkişaf etdirmək, süni intellektdən istifadənin etik-mənəvi və hüquqi aspektlərini nəzərə almaq lazımdır. Bu dəyişikliklərə rəşadətli zəmində uyğunlaşmaq və texnoloji irəliləyişləri insani dəyərlərin qorunması ilə balanslaşdırmaq qabiliyyətimiz isə beynəlxalq təhlükəsizlik və sabitliyin gələcəyini, ümumi sivilizasiya inkişafının keyfiyyətini müəyyənləşdirə bilər. Süni intellekt və rəqəmsallaşdırma ümumbəşəri

rifaha, insani-intellektual resursların daha da səmərəli formalaşmasına xidmət etməlidir

Süni intellektin (Sİ) inkişafı zəhn, yaradıcı zəka, intellektual fəhm haqqında ilk fəlsəfi düşüncələrdən başlayaraq maşın öyrənməsi və neyron şəbəkələrindəki müasir irəliləyişlərə qədər davam edən maraqlı bir təkamül prosesi olmuşdur. Bu prosesi həm elmi, həm də texnoloji süni intellekt təməllərini formalaşdıran əsas məqamlardan bəhs etmədən izah etmək mümkün deyil. Sİ tarixi, hər şeydən öncə, düşüncə, təfəkkür proseslərini anlamağa, onları rəasional əsaslarda kamilləşdirməyə çalışan insan dahiliyinin unikal bir məhsuludur. Bu fədakarcasına çalışmalarda yeni riyazi bilgi istehsalı, optimal məntiq şəbəkələrinin, rasionallıq zəminlərinin inşası və ardıcıl surətdə formalaşdırılması xüsusi əhəmiyyətli bir fəaliyyət olmuşdur. Sözüün həqiqi mənasında, bu möhtəşəm işin ağır yükünü böyük istedad sahibləri, dahilər daşımışlar.

"Ağıllı" maşınlar yaratmaq üçün ilk addımlar antik dövrlərə, Aristotel kimi filosofların məntiqi formalaşdırmaq və insan zəhninin təbiətini anlamağa çalışdıqları dövrlərə təsadüf edir. 1956-cı ildə Dartmutda keçirilən konfransda Con Makkarti və həmkarları tərəfindən "süni intellekt" termini irəli sürülmüş, elm və texnologiyada yeni bir dövrün başlanğıcı qoyulmuşdur. Bu konfrans maşın öyrənməsi, kompüter görmə və təbii dil emalı da daxil olmaqla əsas tədqiqat sahələrinin təməlini qoymuşdur. (Qeyd edim ki, professor Rafiq Əliyev süni intellektin banisi məsələində başqa mövqedədir. O, Lütfi Zadəni süni intellektin ilk müjdəçisi, ideya atası hesab edir).

1960-cı illərdən etibarən süni intellektə maraq sürətlə artmağa başlamış və bu da kompüterlərin insani-intellektual səylər tələb edən problemləri həll etməsinə imkan verən ilk alqoritmlərin yaradılmasına gətirib çıxarmışdır. Lakin, 1970-ci illərin əvvəllərində irəliləyiş yavaşlamış və bu dövr "Süni intellekt qışı" kimi tanınır. Bu azalma şişirdilmiş gözləntilərin və vəd edilmiş nəticələrin əldə edilməməsi səbəbindən baş vermişdir. İnvestorlar əvvəlki marağı itirmiş və maliyyələşdirmə azaldılmışdır. Buna baxmayaraq, bəzi elm adamları dövrlərinin geriləmələrini görməzdən gələrək süni intellekt problemləri üzərində işləməyi davam etdirmişlər.

1980-ci illərdə neyron texnologiyalarının və kompüter oyunlarının inkişafı ilə süni intellektə maraq yenidən artdı. Dərin neyron şəbəkələrinə yönəlmiş tədqiqatlar bir daha ictimaiyyətin diqqətini cəlb etdi. Böyük həcmdə məlumatlardan öyrənə bilən alqoritmlərin yaradılması ilə hesablama gücü artdı və böyük məlumat dəstlərinin mövcudluğu mümkün oldu. Məhz bu dövrdə süni intellekt təkcə elmi-akademik sahədə deyil, həm

də sənayedə, istehsal prosesində populyarlıq qazanmağa başladı.

1997-ci ildə süni intellekt IBM-in Deep Blue proqramı ilə təmsil olunan dünya çempionu Garry Kasparovla şahmat matçında qalib gələrək simvolik bir addım irəli atdı. Bu tarixi an kompüterlərin strateji düşüncə üçün potensialını nümayiş etdirdi, həm mütəxəssisləri, həm də geniş ictimaiyyəti heyran qoydu. Yeni bir canlanma baş verdi, təşəbbüskarlıq ortaya qoyuldu. Bunun da öz müsbət nəticələri oldu. Lakin, bununla belə, süni intellektin etik, məənəvi, hüquqi və sosial aspektləri ilə bağlı müzakirələr arxa planda qaldı.

21-ci əsrə keçid çoxqatlı neyron şəbəkələrinə əsaslanan "dərindən öyrənmə"nin ortaya çıxması ilə əlamətdar oldu. Güclü qrafik emal vahidlərinə (GPU) çıxış da daxil olmaqla, məlumatların emalı texnologiyalarının təkamülü, böyük həcmdə məlumatlarda nümunələri müəyyən edə bilən mürəkkəb arxitekturaların tətbiqinə imkan yaratdı. Bu, nitq və görüntü tanıma, hətta muxtar nəqliyyat vasitələrinin inkişafı kimi sahələrdə əhəmiyyətli irəliləyişlərə səbəb oldu.

Süni intellekt inkişafının hazırkı mərhələsi təkcə texnoloji tərəqqi ilə deyil, həm də insan fəaliyyətinin müxtəlif sahələrində tətbiqlərinin müxtəlifliyi ilə xarakterizə olunur. Tibbdə süni intellekt xəstəliklərin diaqnozu üçün, maliyyədə isə bazar dəyişikliklərini proqnozlaşdırmaq üçün istifadə olunur. İqtisadiyyatda süni intellekt istehsal proseslərinə fəal şəkildə inteqrasiya etməyə başlayır ki, bu da öz növbəsində işçi qüvvəsinin yenidən hazırlanması və məlumat təhlükəsizliyi təhdidlərinin aradan qaldırılması kimi yeni çətinliklər yaradır. Bu fonda daha aydın olur ki, süni intellekt artıq sadəcə bir texnologiya deyil; o, beynəlxalq münasibətlərin strukturunu və global təhlükəsizlik səviyyələrini formalaşdıran güclü bir vasitəyə çevrilib.

Beləliklə, süni intellektin inkişaf tarixi sadəcə ixtiraların xronologiyası deyil, həm də onun bəşəriyyətə təsirinin dərinindən anlaşılmasıdır. Yüksək texnologiyalar ilə bağlı işlər intensiv davam edir, yeni üfqlər açılır, ümid və gözləntilər yaranır, habelə, gələcəklə bağlı çətin suallar ortaya çıxır. Texnogen sivilizasiyanın qərarlaşması nə kimi təhlükələr, risklər doğura bilər və onlardan necə qorunmalı? Bu güclü informasiya-texnoloji qüvvəni necə idarə edə bilərik? Sİ-in yayılmasının nəticələri nələrdir? Bu sualların cavablandırılması məsələsi, görünür, uzun müddət aktual olaraq gündəlikdə qalacaq.

Süni intellektin (Sİ) tarixi, əsrlər boyu maraqlı bir səyahətdir və bu müddət ərzində insanın ağıllı maşınlar yaratmaq istəyi zehnin təbiəti haqqında fəlsəfi suallarla birləşib. Süni intellekt ideyasının ilk işarələri

müasir texnologiyanın yaranmasından çox əvvəl ortaya çıxıb. Aristotel kimi qədim filosoflar insanlarla bərabər düşünə və hərəkət edə bilən mexaniki varlıqlar yaratmağı xəyal edirdilər. Bu düşüncələr gələcək tədqiqatlar üçün əsas təşkil etdi və nəticədə praktik inkişaflarla nəticələndi.

20-ci əsrdə artan riyazi təməl və texnoloji irəliləyişlər SI yaratmaq üçün daha məqsədyönlü sayılar üçün katalizator oldu. 1950-ci illərdə Alan Turingin işi, xüsusən də onun məşhur "Hesablama Maşınları və Zəka" məqaləsi insan düşüncəsini təqlid edə bilən maşınlar konsepsiyasını təklif etdi. Maşının "zəkasını" sınaq üçün təklif etdiyi Turing testi sonrakı tədqiqatlar üçün təməl oldu və sonradan zəka və şüurun təbiəti haqqında çoxsaylı müzakirələrə səbəb oldu. O dövrdə ilk neyron şəbəkələri, hesablama resurslarının çatışmazlığı səbəbindən məhdud imkanlara malik olsa da, riyazi modellər kimi ortaya çıxmağa başladı.

1956-cı ildən bəri, məşhur Dartmut Süni İntellekt Yay Məktəbi ilə "ağıllı" maşınların öyrənilməsinə həsr olunmuş bütöv bir elm sahəsi yarandı. Bu hadisə, öyrənməyə qadir ilk sistemlərin yaradılmasına təkan verən bir dönüş nöqtəsi hesab edilə bilər. Artur Samuelinki kimi erkən şahmat proqramları, maşınların yalnız əvvəlcədən müəyyən edilmiş hərəkətləri yerinə yetirməklə yanaşı, həm də oynadıqca təkmilləşə biləcəyini göstərdi ki, bu da maşın öyrənməsinə doğru böyük bir addımdır.

Lakin, 1980-ci illərdə neyron şəbəkələrinin və maşın öyrənmə alqoritmlərinin istifadəsinin artması ilə nəticələnən irəliləyişlər süni intellektə marağın sürətli artmasına səbəb oldu. Geri yayılma arxitekturalarının inkişafı neyron şəbəkələrinin imkanlarını artırdı və daha mürəkkəb modellərin yaradılmasına yol açdı. Bu irəliləyişlər süni intellektin təsvir tanıma, təbii dil emalı və biznes proseslərinin avtomatlaşdırılması kimi müxtəlif sahələrdə tətbiqini daha əlçatan etdi.

Süni intellektə əhəmiyyətli bir dönüş nöqtəsi 2010-cu illərin əvvəllərində geniş vüsət almağa başlayan dərin öyrənmənin tətbiqi oldu. Təsvir tanıma və mətn tərcüməsi yarışlarında nümayiş etdirilən diqqətəlayiq uğurlar süni intellektin gündəlik həyatda aktiv rol oynamasına səbəb oldu. Məsələn, Google və Mark Zuckerbergin şirkəti kimi şirkətlərin dərin neyron şəbəkələrinin inkişafındakı uğuru süni intellektin əvvəllər yalnız insan hesab edilən vəzifələri həll etməyə qadir olduğunu göstərdi.

Hər keçən il süni intellektin tətbiqi insan fəaliyyətinin yeni sahələrinə genişləndi. Tibbdə, maliyyədə və hətta incəsənətdə alqoritmlərin istifadəsi istisna deyil, norma halına gəldi. Süni intellekt böyük məlumatları təhlil etmək üçün fəal şəkildə istifadə olunmağa başladı və bu da ona nümunələri müəyyən etməyə və tendensiyaları proqnozlaşdırmağa imkan verdi.

Müxtəlif sənaye sahələrində yeni imkanların kəşfi də yeni etik suallar doğurdu. Süni intellektin məlumatlara əsaslanan qərarlar qəbul edə biləcəyi iddiası həm ümid, həm də narahatlıq doğurur. Məlumatların manipulyasiyası imkanlarının ortaya çıxması obyektivlik anlayışını şübhə altına alır.

Beləliklə, süni intellektin yaradıcı və dağıdıcı potensialı eyni zamanda bəşəriyyət üçün yeni üfüqlər açır və ciddi çətinliklər yaradır. Bu texnologiyaların necə və niyə istifadə edilməli olduğu ilə bağlı suallar getdikcə daha da aktuallaşır. Və bu yol nə qədər irəlilədikcə, süni intellektdən ictimai maraqlar naminə istifadəni tənzimləyən aydın etik prinsiplərin formalaşdırılması zərurəti bir o qədər aydın olur.

Süni intellektin inkişafının hazırkı mərhələsi geosiyasətlə ayrılmaz şəkildə bağlıdır. Texnoloji liderlik uğrunda qlobal rəqabət fonunda süni intellekt təkcə üstünlük əldə etmək üçün bir vasitə deyil, həm də beynəlxalq münasibətlərə təsir etmək vasitəsinə çevrilir. ABŞ, Çin və Rusiya kimi ölkələr bu sahədə tədqiqatlara fəal şəkildə investisiya qoyurlar və onun strateji əhəmiyyətini dərk edirlər. Xüsusən də böyük investisiyalar hərbi sənaye ilə bağlı sahələrə qolulur ki, bu da mövcud qlobal durumun doğurduğu hadisə və proseslərlə, yeni dünya nizamı uğrunda şiddətlənən mübarizə ilə bağlıdır.

Beləliklə, süni intellektin mənşəyindən bu günə qədərki yol, sadəcə, texnoloji nailiyyətlərin ardıcılığı deyil, həm də həyatın müxtəlif sahələrində oyun qaydalarını dəyişdirə bilən ağıllı maşınların necə yaradılacağını anlamağa çalışan insan təkamülünün əksidir. Bu sahədəki hər bir böyük irəliləyiş, bəşəriyyətin ağıllı maşınların yaradılmasından faydalanmaq üçün aradan qaldırmalı olduğu imkanlar və çətinliklərlə dolu yeni bir gələcəyə doğru əhəmiyyətli addımdır. Proseslərin gedişi göstərir ki, bəşəriyyət köklü, tektonik dəyişikliklər astanasındadır və bu məcrada milli təhlükəsizlik və suverenlik məsələləri ön planda yer tutur.

### **Ədəbiyyat:**

1. Abbasov Ə.F. Yeni dünya nizamı: siyasət və idarəetmə. Bakı: “Zərdabi Nəşr” MMC, 2019.
2. Киссинджер Г. Мировой порядок. М.: АСТ, 2015.
3. Киссинджер Г., Шмидт Э., Манди К. Генезис: Искусственный интеллект, надежда и душа человечества. М.: АСТ, 2025.
4. Интеллектуальные системы: проблемы их развития и социальные последствия // Будущее искусственного интеллекта. М., 1991
5. Неологизм — философия обоснованного знания // ВФ. 1996, № 8.

## References:

1. Abbasov, Ə. F. *Yeni dünya nizamı: siyasət və idarəetmə*. Bakı: Zərdabi Nəşr MMC, 2019.
2. Henry Kissinger  
Kissinger, H. *Mirovoy poryadok*. Moscow: AST, 2015.
3. Henry Kissinger; Eric Schmidt; Daniel Huttenlocher  
Kissinger, H., Schmidt, E., & Huttenlocher, D. *Genesis: Iskusstvennyy intellekt, nadezhda i dusha chelovechestva*. Moscow: AST, 2025.
4. *Intellektual'nye sistemy: problemy ikh razvitiya i sotsial'nye posledstviya*. In: *Budushchee iskusstvennogo intellekta*. Moscow, 1991.
5. *Neologizm — filosofiya obosnovannogo znaniya*. Voprosy filosofii, 1996, No. 8.

UOT- 111 + 304

**Rauf Tofiq oğlu Məmmədov**

AMEA-nın “Fəlsəfə və Sosiologiya”

İnstitutunun ap.e.i., fə.l.ü.f.d., dosent

e-mail: [raufsalam1@rambler.ru](mailto:raufsalam1@rambler.ru)

<https://orcid.org/0009-0002-3496-1988>

## ONTOLOJİ QIRILMA VƏ STRUKTUR ENTROPIYASI: MÜASİR SİVİLİZASIYA BÖHRANININ FƏLSƏFİ TƏHLİLİ

### Xülasə

Müasir sivilizasiyanın böhranı yalnız iqtisadi qeyri-sabitlik, institusional disfunksiya və ya idarəetmə çatışmazlıqları ilə izah oluna biləcək bir hadisə deyildir; daha dərin səviyyədə bu böhran sivilizasiyanın ontoloji əsaslarının eroziyası və sosial strukturların entropik sabitlik vəziyyətinə keçidi ilə xarakterizə olunur.

*Məqalənin məqsədi:* Klassik böhran və modernləşmə nəzəriyyələrinin izah imkanlarını aşaraq, ontoloji qırılma, epistemoloji qeyri-sabitlik və normativ tənzimlənmənin zəifləməsi kontekstində müasir qlobal sistemdə sabitliyin itirilməsini təhlil etməkdir.

*Problemin işlənmə dərəcəsi:* Məqalənin sonunda təqdim olunan bibliografiyaya bax.

*Tədqiqatın metodologiyası:* Məqalədə sistem nəzəriyyəsi, sinergetik

metodologiya və müasir kognitiv-epistemoloji yanaşmalar integrativ şəkildə tətbiq olunur; müqayisəli politoloji analiz və empirik göstəricilər vasitəsilə ontoloji qırılmanın struktur entropiyaya transformasiya mexanizmləri əsaslandırılır.

*Tədqiqatın yeniliyi:* Tədqiqat göstərir ki, sosial sistemlərin funksional rəşionalıqdan epistemoloji fraqmentasiyaya keçidi, həqiqət sistemlərinin sabitliyinin itirilməsi, etik normativliyin formalaşdırıcı gücünün azalması və dövlətin ontoloji subyekt kimi zəifləməsi sivilizasiyanın özünü-təkrar istehsal mexanizmlərində dərin struktur qırılmaları yaradır. Nəticədə böhran müvəqqəti disbalans kimi deyil, normallaşmış vəziyyət kimi institutlaşır.

**Nəticələr:** Tədqiqatın əsas nəticəsi ondan ibarətdir ki, müasir sivilizasiya böhranı texniki və ya institusional həllərlə aradan qaldırıla biləcək problem deyil, varlıq, bilik və normativlik arasındakı qırılmış əlaqələrin yenidən düşünəlməsini tələb edən ontoloji vəziyyətdir. Bu əlaqə bərpa olunmadıqca, struktur entropiya istisna hal kimi deyil, qlobal sivilizasiyanın dayanıqlı vəziyyəti kimi möhkəmlənir.

**Açar sözlər:** ontoloji qırılma, struktur entropiya, sivilizasiya böhranı, sistem sabitliyi, sosial ontologiya, politoloji analiz.

УДК - 111 + 304

**Рауф Тофиг оглы Мамедов**

доктор философии по философии,  
старший научный сотрудник,  
доцент

Институт философии и социологии НАНА (AMEA),

E-mail: raufsalam1@rambler.ru

<https://orcid.org/0009-0002-3496-1988>

## **ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ РАЗЛОМ И СТРУКТУРНАЯ ЭНТРОПИЯ: ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ КРИЗИСА СОВРЕМЕННОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ**

### **Резюме**

Кризис современной цивилизации не является явлением, которое можно объяснить лишь экономической нестабильностью, институциональной дисфункцией или недостатками управления; на более глубоком уровне этот кризис характеризуется эрозией онтологических

оснований цивилизации и переходом социальных структур в состояние энтропийной стабильности.

*Цель статьи:* проанализировать утрату устойчивости в современной глобальной системе, выходя за пределы объяснительных возможностей классических теорий кризиса и модернизации, в контексте онтологического разлома, эпистемологической нестабильности и ослабления нормативной регуляции.

*Степень исследованности проблемы:* См. Библиографию в конце статьи.

*Методология исследования:* в статье интегративно применяются системная теория, синергетическая методология и современные когнитивно-эпистемологические подходы; посредством сравнительного политологического анализа и эмпирических показателей обосновываются механизмы трансформации онтологического разлома в структурную энтропию.

*Новизна исследования:* Исследование показывает, что переход социальных систем от функциональной рациональности к эпистемологической фрагментации, утрата стабильности систем истины, снижение формирующей силы этической нормативности и ослабление государства как онтологического субъекта создают глубокие структурные разрывы в механизмах самовоспроизводства цивилизации. В результате кризис институционализируется не как временный дисбаланс, а как нормализованное состояние.

**Выводы.** Основной вывод исследования заключается в том, что кризис современной цивилизации не является проблемой, устранимой техническими или институциональными решениями, а представляет собой онтологическое состояние, требующее переосмысления разорванных связей между бытием, знанием и нормативностью. Пока эта связь не восстановлена, структурная энтропия закрепляется не как исключение, а как устойчивое состояние глобальной цивилизации.

**Ключевые слова:** онтологический разлом, структурная энтропия, кризис цивилизации, системная устойчивость, социальная онтология, политологический анализ.

**Rauf Tofig oglu Mammadov**

PhD in Philosophy, Associate Professor, Senior Researcher

Institute of Philosophy and Sociology of ANAS

E-mail: raufsalam1@rambler.ru

<https://orcid.org/0000-0002-5136-677X>

## **ONTOLOGICAL RUPTURE AND STRUCTURAL ENTROPY: A PHILOSOPHICAL ANALYSIS OF THE CRISIS OF MODERN CIVILIZATION**

### **Abstract**

The crisis of contemporary civilization is not a phenomenon that can be explained solely by economic instability, institutional dysfunction, or failures of governance. At a deeper level, this crisis is characterized by the erosion of the ontological foundations of civilization and the transition of social structures into a state of entropic stability.

*Purpose of the article:* to analyze the loss of stability in the modern global system, moving beyond the explanatory limits of classical theories of crisis and modernization, within the framework of ontological rupture, epistemological instability, and the weakening of normative regulation.

*Degree of research on the problem:* see the bibliography at the end of the article.

*Research methodology.* The study integratively employs systems theory, synergetic methodology, and contemporary cognitive-epistemological approaches. Through comparative political analysis and empirical indicators, the mechanisms by which ontological rupture transformations into structural entropy are substantiated.

*Research novelty.* The study demonstrates that the transition of social systems from functional rationality to epistemological fragmentation, the loss of stability of truth systems, the decline of the formative force of ethical normativity, and the weakening of the state as an ontological subject generate profound structural ruptures in the mechanisms of civilizational self-reproduction. As a result, crisis becomes institutionalized not as a temporary imbalance, but as a normalized condition.

**Conclusions.** The central conclusion of the study is that the crisis of contemporary civilization is not a problem that can be resolved through technical or institutional solutions. Rather, it constitutes an ontological

condition requiring a rethinking of the disrupted connections between being, knowledge, and normativity. Until this connection is restored, structural entropy becomes consolidated not as an exception, but as a stable condition of global civilization.

**Keywords:** ontological rupture, structural entropy, crisis of civilization, systemic stability, social ontology, political analysis.

## Giriş

XXI əsrin ilk rübündə müşahidə olunan çoxqatlı qlobal böhranlar – iqtisadi qeyri-sabitliyin xronikləşməsi, siyasi legitimliyin aşınması, ekoloji risklərin sistem xarakter alması və texnoloji sürətlənmənin sosial uyğunlaşma mexanizmlərini üstələməsi – klassik modernləşmə və inkişaf paradigmalарının izah gücünü ciddi şəkildə zəiflətdiyini göstərir. Bu kontekstdə böhran anlayışı artıq keçici, dövrü və ya lokal disbalans kimi dərk edilə bilməz; əksinə, o, sivilizasiyanın öz ontoloji əsaslarına sirayət edən struktur vəziyyət kimi meydana çıxır. Mövcud tədqiqatların mühüm bir qismi böhranı funksional nasazlıq və ya idarəetmə çatışmazlığı kimi təqdim etsə də, bu yanaşmalar problemin mənasal və ontoloji dərinliyini izah etməkdə məhdud qalır [Ulrich Beck, s. 41–43; Anthony Giddens, s. 88].

Bu məqalədə irəli sürülən əsas mövqə ondan ibarətdir ki, müasir böhranlar sosial sistemlərin sadəcə yanlış işləməsi ilə deyil, onların qurucu ontoloji prinsiplərinin zəifləməsi ilə bağlıdır. Bu baxımdan ontoloji qırılma anlayışı metaforik təsvir deyil, sosial reallığın struktur əsaslarının dağılması kimi başa düşülür. Sosial sistemlər yalnız institutlar və normativ qaydalar məcmusu deyil; onlar eyni zamanda mənalər, simvollar və kollektiv təsəvvürlər üzərində qurulan ontoloji strukturlardır. Bu strukturların bir-biriylə bağlılığının pozulması sosial münasibətlərin entropik xarakter almasına, davranış modellərinin fragmentasiyasına və normativ ardıcılığın zəifləməsinə gətirib çıxarır. Müasir sivilizasiya məhz bu mərhələdə – normativ çərçivələrlə sosial təcrübə arasındakı əlaqənin qırıldığı nöqtədə – sistem böhranı yaşayır [Jürgen Habermas, s. 112–115].

Politoloji müstəvidə bu proses legitimliyin yalnız institusional deyil, ontoloji əsaslarının da aşınması ilə müşayiət olunur. Dövlət, hüquq və ictimai müqavilə anlayışları kollektiv şüurda əvvəlki mənalandırıcı və istiqamətləndirici gücünü getdikcə itirir. Empirik göstəricilər təsdiq edir ki, son onillikdə demokratik institutlara etimad səviyyəsi qlobal miqyasda davamlı şəkildə azalır, sosial qütbləşmə isə müvəqqəti gərginlik deyil, struktur tendensiya kimi formalaşır [World Values Survey Association, s.

56–60]. Bu göstəricilər təsadüfi sosial reaksiyalar deyil; onlar struktur entropiyasının ölçülə bilən sosial və siyasi təzahürləridir.

Bu məqalənin məqsədi müasir sivilizasiya böhranını klassik böhran nəzəriyyələrinin həddlarından kənara çıxararaq, ontoloji qırılma və struktur entropiyası anlayışları əsasında yenidən düşünməkdir. Təhlil göstərməyə yönəlib ki, böhran nə yalnız iqtisadi, nə yalnız siyasi, nə də yalnız mədəni səviyyədə baş verir; o, varlıq, bilik, normativlik və legitimlik arasında qırılmış əlaqələrin eyni vaxtda təsiri nəticəsində formalaşan kompleks ontoloji vəziyyətdir. Bu yanaşma olmadan müasir böhran ya texniki idarəetmə problemi, ya da normativ sapma kimi yanlış oxunur və sivilizasiyanın dərin struktur dağılması nəzərdən qaçırılır.

### **• Ontoloji qırılma və sivilizasiya fenomeni: varlıq, məna və tarixi şəurun dağılması**

Sivilizasiya anlayışı, ilk baxışdan, texniki inkişafın, şəhər mədəniyyətinin və elmi rasionallığın tarixi nəticəsi kimi təqdim olunur. Lakin bu yanaşma sivilizasiyanı yalnız maddi tərəqqinin məhsulu kimi daraldır və onun ontoloji mahiyyətini kölgədə qoyur. Əsas fəlsəfi sual burada meydana çıxır: sivilizasiya nədir – elmin və texnologiyanın yüksəlişinin nəticəsidirmi, yoxsa insanın dünyadakı varlıq formasının tarixi ifadəsimi? Bu sual cavablandırılmadan nə sivilizasiya böhranı, nə də ontoloji qırılma anlayışı yetərinə dərinliklə anlaşıla bilər.

Ontoloji baxımdan sivilizasiya, sadəcə institutlar və texniki sistemlər məcmusu deyil; o, müəyyən varlıq anlayışına, məna üfünə və zaman təsəvvürünə söykənən tarixi bütövlükdür. Sivilizasiyalar dünyanı yalnız “idarə etməirlər”, onu mənalandırırlar. Bu mənalandırma prosesi qırıldıqda isə, sivilizasiya formal olaraq mövcud qalsa da, ontoloji daşıyıcılıq funksiyasını itirir. Məhz bu nöqtədə ontoloji qırılma anlayışı aktuallaşır.

Klassik metafizikada ontoloji problem varlıqla mahiyyət arasındakı münasibət kimi qoyulurdu. Müasir sosial ontologiyada isə, ontoloji qırılma struktur ilə məna arasındakı əlaqənin qopması kimi təzahür edir. Sosial sistemlər yalnız funksional mexanizmlər deyil, eyni zamanda normativ çərçivələr, simvolik kodlar və kollektiv təsəvvürlər üzərində dayanır. Bu elementlər arasında uyğunluq pozulduqda, sistem daxildən boşalır və entropik vəziyyətə keçir [Niklas Luhmann, s. 97–101]. Ontoloji sabitlik itirildikdə, cəmiyyət fəaliyyət göstərir, lakin artıq haraya və niyə getdiyini bilmir.

Müasir dövrdə ontoloji qırılmanın əsas səbəblərindən biri sürət, qeyri-müəyyənlik və riskin eyni anda intensivləşməsidir. Texnoloji transforma-

siyalar sosial adaptasiya mexanizmlərini üstələdikdə, cəmiyyətlər normativ refleksiya qabiliyyətini itirir. Nəticədə sosial davranış planlı və mənalı istiqamətini deyil, reaktiv və fragmentar xarakterini önə çıxarır. Bu vəziyyət struktur entropiyasını dərinləşdirir və sistemi kritik həddə yaxınlaşdırır. Sinergetik baxımdan bu mərhələdə artıq kiçik şoklar belə bütöv sistemin dağılmasına səbəb ola bilər [Ilya Prigogine, s. 134–137].

Burada əsas yanlışlıq böhranın “idarə olunacaq texniki problem” kimi qəbul edilməsidir. Müasir politoloji diskurs böhranı hələ də islahatlar, optimallaşdırma və idarəetmə alətləri ilə aradan qaldırılacaq hal kimi təqdim edir. Halbuki ontoloji qırılma texniki deyil, varlıq səviyyəli problemdir. Strukturun özü mənacə boşaldıqda, heç bir institusional təmir onun ontoloji daşıyıcılığını bərpa edə bilmir. Bu boşalma davam etdikcə, sivilizasiya böhranı müvəqqəti faza deyil, xroniki vəziyyət alır.

Bu kontekstdə müasir fəlsəfi izahlar üç əsas xətt üzrə formalaşır: ontoloji-mənasal dağılma yanaşmaları, normativ-legitimlik böhranı nəzəriyyələri və sistem-funksional entropiya modelləri. Ontoloji yanaşmalar böhranı insanın dünyayla münasibətinin pozulması kimi şərh edir. Burada əsas fikir ondan ibarətdir ki, texnoloji hökmranlıq varlıq təcrübəsini instrumental səviyyəyə endirərək mənanı sıxışdırır [Martin Heidegger, s. 219–223]. Bu yanaşma sivilizasiya böhranının dərinliyini göstərir, lakin onun institusional və siyasi formalarını izah etməkdə qeyri-müəyyən qalır.

Normativ böhran nəzəriyyələri isə, problemi kommunikatativ rasionallığın eroziyası və legitimliyin zəifləməsi kimi izah edir. Bu baxış cəmiyyətin özünü əsaslandırma qabiliyyətini itirdiyini düzgün şəkildə göstərir [Jürgen Habermas, s. 141–146]. Lakin burada əsas sual açıq qalır: niyə bu normativ əsaslar artıq inandırıcı deyil? Yəni normativ böhran təsvir olunur, amma onun ontoloji kökləri dərinləşdirilmir.

Sistem və funksional yanaşmalar isə, böhranı kompleks sistemlərin özünüidarəetmə qabiliyyətinin zəifləməsi ilə izah edir. Diferensiasiya artdıqca koordinasiya zəifləyir və entropiya yüksəlir [Luhmann, s. 88–92]. Bu yanaşmanın gücü empirik ölçülə bilməsindədir, lakin onun zəif tərəfi mənanı texniki problemə reduksiya etməsidir. Ontoloji qırılma bu yanaşmada mədəni-fəlsəfi hadisə deyil, “sistem xətası” kimi görünür.

Post-struktural mövqelər isə, böhranı universal ontoloji mərkəzlərin iflası kimi oxuyur. Bu baxışa görə, sivilizasiya sabitliyi heç vaxt mövcud olmayıb; mövcud olan yalnız hakim diskurslardır [Michel Foucault, s. 67–71]. Lakin burada ciddi paradoks yaranır: əgər ontoloji sabitlik heç vaxt olmayıbsa, niyə müasir böhran əvvəlkilərdən daha dərin və sistemlidir? Bu

sual post-struktural izahın sərhədlərini üzə çıxarır.

Həqiqət bu yanaşmaların sintezində üzə çıxır. Müasir sivilizasiya böhranı nə təkcə mənanın itməsi, nə yalnız legitimliyin zəifləməsi, nə də sırf sistem disfunksiyasıdır. Bu böhran ontoloji qırılmanın normativ strukturlarda institutlaşması və sosial sistemlərdə entropik sabitlik kimi möhkəmlənməsi prosesidir. Bu, geri dönməz faza keçidinə bənzəyir [Prigogine, s. 158–162].

Bu nöqtədə Samuel P. Huntingtonun sivilizasiya yanaşmasına xüsusi diqqət yetirmək lazımdır. O, sivilizasiyanı əsasən dini-mədəni identiklik üzərində qurur və onu elmi-texnoloji inkişafdan daha dərin ontoloji baza kimi təqdim edir. Onun ontoloji bazası nə elmdir, nə də rasionallıq – mədəni-dini özünüdərkdir. Bu yanaşmanın gücü ondan ibarətdir ki, o, sivilizasiyanı instrumental tərəqqidən ayırır. Lakin, onun konsepsiyası ontoloji qırılmanı izah etməkdə məhdud qalır, çünki o, sivilizasiyaları statik kimliklər kimi təqdim edir. Halbuki ontoloji qırılma göstərir ki, problem sivilizasiyalararası toqquşma deyil, hər bir sivilizasiyanın daxili ontoloji daşıyıcılığını itirməsidir.

Beləliklə, sivilizasiya nə yalnız elmin inkişafıdır, nə də sadəcə dini-mədəni kimlikdir. O, insanın dünyada var olma formasının tarixi bütövlüyüdür. Ontoloji qırılma bu bütövlüyün dağılmasıdır. Struktur entropiyası isə, bu dağılmanın sosial, siyasi və empirik səviyyədə sabitləşmiş formasıdır. Bu reallıq qəbul edilmədikcə, müasir böhran ya texnokratik optimizmlə, ya da romantik nihilizmlə ört-basdır ediləcək. Hər iki halda isə, sivilizasiya böhranı həll olunmayacaq, sadəcə ad dəyişdirəcək.

Burada sivilizasiya anlayışı ilə bağlı ən əsas və ən çətin fəlsəfi suallardan biri meydana çıxır: sivilizasiya sadəcə insan fəaliyyətinin nəticəsidirmi, yoxsa özü tarixi hərəkət edən ontoloji subyektdirmi? Əgər sivilizasiya yalnız iqtisadi, texnoloji və institusional proseslərin cəmi kimi başa düşülsə, onda onun böhranı da texniki vasitələrlə “idarə edilə bilən” hadisəyə çevrilir. Lakin, sivilizasiya insanın varlıqla münasibətinin tarixdə bərqərar olmuş formasıdırsa, onda böhran artıq struktur yox, varlıq böhranıdır.

Bu nöqtədə elm və din qarşıdurması tez-tez yanlış şəkildə qoyulur. Sivilizasiyanın ontoloji bazası ya elmdir, ya da dindir – bu ikili yanaşma problemi sadələşdirir, lakin izah etmir. Tarixi təcrübə göstərir ki, heç bir sivilizasiya sırf elmin, yaxud sırf dinin məhsulu olmayıb. Elm bilik istehsal edir, din isə mənanı qoruyur; sivilizasiya isə bu ikisinin tarixi sintezidir. Ontoloji qırılma məhz bu sintez pozulduqda baş verir: bilik artır, lakin məna dərinləşmir; texniki güc yüksəlir, lakin varlıqla münasibət səthiləşir.

Müasir dövrdə elmin hegemon mövqeyi sivilizasiyanı rəşional idarə olunan mexanizmə çevirmək iddiası ilə çıxış edir. Bu iddia zahirən inandırıcıdır: elmi bilik proqnoz verir, ölçür, optimallaşdırır. Lakin elmin ontoloji baxımdan zəif tərəfi onun mənə istehsal etməməsidir. Elm “necə” sualına cavab verir, amma “niyə” sualını sistemətik şəkildə kənara itələyir. Sivilizasiya isə yalnız “necə yaşamalırıq” sualı ilə deyil, “niyə yaşamalırıq” sualı ilə mövcud olur. Bu sual cavabsız qaldıqda, ontoloji qırılma qaçılmaz olur.

Din isə əksinə, varlığın mənəsini qoruyur, lakin müasir dünyada tarixi adaptasiya problemi ilə üzləşir. Din dəyişmədikcə sabitlik yaradır, dəyişdikcə isə öz ontoloji nüvəsini riskə atır. Bu paradoks müasir sivilizasiya üçün kritikdir: nə elm təkbaşına sivilizasiya yarada bilir, nə də din müasir kompleks cəmiyyətləri təkbaşına daşıya bilir. Ontoloji qırılma məhz bu ikisinin bir-birindən ayrılmasıdır, qarşıdurması deyil.

Bu kontekstdə Samuel P. Huntingtonun yanaşması xüsusi diqqətə layiqdir. O, sivilizasiyanı əsasən dini-mədəni kimlik kimi təqdim edir və müasir dünyanın əsas konfliktlərini bu kimliklərin toqquşması ilə izah edir. Onun konsepsiyasının ontoloji bazasında elm yox, mədəni özünüdərk və dini yaddaş dayanır. Bu, onun yanaşmasını texnokratik izahlardan üstün edir. Lakin burada əsas problem ortaya çıxır: Huntington sivilizasiyaları statik ontoloji vahidlər kimi qəbul edir. Onun baxışında sivilizasiyalar dəyişir, lakin daxildən parçalanmır.

Ontoloji qırılma anlayışı isə tam əksini göstərir: müasir böhranın əsas mənbəyi sivilizasiyalararası toqquşma deyil, sivilizasiyaların daxili mənəca boşalmasıdır. Qərb sivilizasiyası ilə İslam, yaxud Konfutsi sivilizasiyası arasında konflikt ola bilər, lakin hər birinin daxilində daha dərin ontoloji böhran gedir. S. Huntington bu daxili qırılmanı nəzərə almadığı üçün, onun nəzəriyyəsi müasir böhranın yalnız geosiyasi səthini izah edir, ontoloji dərinliyini yox. Burada əsas fəlsəfi dual açıq şəkildə formalaşır: *Sivilizasiyalar bir-biri iləmi toqquşur, yoxsa hər biri öz içində dağılır?*

Ontoloji analiz göstərir ki, ikinci ehtimal daha əsaslıdır. Müasir böhran sivilizasiyalararası müharibədən əvvəl, sivilizasiya daxilində mənənin süqutudur. Bu süqut baş verdikdən sonra konfliktlər qaçılmaz olaraq mədəni və dini dilə bürünür, lakin onların kökü ontoloji boşluqdadır.

Bu nöqtədə struktur entropiyası anlayışı yenidən mərkəzə gəlir. Struktur entropiyası sivilizasiyanın özünüdəşimə qabiliyyətinin azalmasıdır. Bu, yalnız siyasi institutların zəifləməsi deyil; bu, gələcək ideyasının dağılmasıdır. Empirik tədqiqatlar göstərir ki, müasir cəmiyyətlərdə uzunmüddətli kollektiv layihələrə inam azalır, tarixi zaman hissi

“indi”yə sıxılır, gələcək risk kimi qavranılır. Bu hal sivilizasiyanın ontoloji zamanını parçalayır və onu mexaniki davamlılıq vəziyyətinə salır.

Burada daha bir əsas fəlsəfi sual meydana çıxır: *sivilizasiya öz gələcəyini təsəvvür edə bilmirsə, o hələ sivilizasiyadırmı?* Tarixən sivilizasiyalar gələcək vəd edirdilər: qurtuluş, tərəqqi, ədalət, ilahi nizam və ya rəşadət cəmiyyəti. Müasir sivilizasiya isə, gələcəyi idarə ediləcək təhlükə kimi təqdim edir. Bu dəyişmə ontoloji qırılmanın ən açıq əlamətlərindən biridir.

Sivilizasiya fenomeninin ontoloji cəhətdən ən mühüm xüsusiyyəti onun özünü-təkrarlama qabiliyyətidir. Sivilizasiya yalnız mövcud olmaqla deyil, nəsillər arasında mənanı ötürməklə yaşayır. Bu ötürmə baş vermədikdə, sivilizasiya hələ institutlara, texnologiyaya və siyasi gücə malik olsa belə, ontoloji baxımdan tükənmiş sayılır. Burada əsas fəlsəfi sual ortaya çıxır: *müasir sivilizasiya niyə özünü davam etdirə bilmir?*

Bu sualın cavabı tarixi zaman anlayışında gizlidir. Klassik sivilizasiyalar zamanı xətti xronologiya kimi deyil, mənalı davamlılıq kimi yaşayırdılar. Keçmiş, indi və gələcək bir-birinə ontoloji bağlarla bağlı idi. Müasir dövrdə isə zaman parçalanır: keçmiş nostalji və ya ideoloji alətə çevrilir, gələcək isə risk, böhran və qeyri-müəyyənlik kimi qavranılır. Zaman artıq sivilizasiyanı daşıyan ontoloji üfüq deyil, idarə ediləcək dəyişənə çevrilir. Bu dəyişmə sivilizasiya üçün ölümcül xarakter daşıyır.

Burada sivilizasiya nəzəriyyələrinin klassik xəttinə qayıtmaq zəruridir. O. Spengler sivilizasiyaları canlı orqanizm kimi təsvir edir və onların qaçılmaz süqutunu ontoloji tələyə çevirir. O. Spenglerin gücü ondadır ki, o, sivilizasiyanı texniki tərəqqi ilə eyniləşdirmir; əksinə, texniki yüksəlişi tənəzzülün əlaməti kimi oxuyur. Lakin onun ontologiyası determinizmə söykənir: sivilizasiya ölür, çünki “vaxtı bitib”. Bu yanaşma ontoloji qırılmanı izah etsə də, onu qaçılmazlıq mifinə çevirir və insan iradəsini kənarda qoyur.

Arnold J. Toynbee isə sivilizasiyanın taleyini “çağırış–cavab” mexanizmi ilə izah edir. Bu modeldə sivilizasiya böhran qarşısında yaradıcı cavab verə bildiyi müddətdə yaşayır. A. Toynbee burada etik və mədəni faktorları önə çəkir. Lakin onun zəif nöqtəsi odur ki, “yaradıcı cavab” anlayışı ontoloji cəhətdən kifayət qədər əsaslandırılmır: bu cavab mümkün edən məna haradan gəlir? Ontoloji qırılma məhz bu məna mənbəyinin qurumasıdır.

Bu nöqtədə S. Huntington hər iki yanaşmadan fərqli olaraq sivilizasiyanı tarixi zamanın daşıyıcısı yox, mədəni sərhəd kimi oxuyur. Onun baxışında sivilizasiya özünü təkrarlamır, sadəcə özünü qoruyur. Bu,

sivilizasiyanı ontoloji prosesdən çox, geosiyasi kateqoriyaya çevirir. S. Huntington üçün əsas sual “*sivilizasiya necə dəyişir?*” deyil, “*sivilizasiya kimə qarşıdır?*” sualıdır. Bu isə ontoloji qırılmanı deyil, yalnız konfliktin dilini izah edir.

Ontoloji yanaşma isə, fərqli nəticəyə gəlir: müasir sivilizasiya özünü ona görə təkrarlama bilmir ki, öz varlıq əsasını gələcəkdə görmür. Gələcək artıq mənalı məqsəd deyil, texniki proqnozdur. Təhsil sistemləri bilik ötürür, lakin hikmət ötürmür; institutlar prosedur yaradır, lakin dəyər formalaşdırmır; siyasət idarə edir, lakin ümid yaratmır. Bu şəraitdə nəsillər arasında ontoloji körpü qırılır.

Burada çox fundamental bir fəlsəfi dual meydana çıxır: *Sivilizasiya nəsillər arasında ötürülən mənədir, yoxsa yalnız eyni anda mövcud olan struktur?* Əgər ikinci cavabı qəbul etsək, müasir vəziyyət normaldır. Əgər birincini qəbul etsək, deməli, biz artıq post-sivilizasion mərhələyə keçmişik.

Ontoloji qırılma bu mərhələnin əsas əlamətidir. Struktur entropiyası isə, onun sosial formasıdır. Cəmiyyətlər işləyir, amma mənasız işləyir; inkişaf edir, amma istiqamətsiz inkişaf edir. Bu, durğunluq deyil – bu, məqsədsiz dinamikadır. Tarix hərəkət edir, amma heç yerə getmir. Bu nöqtədə son dərəcə narahatedici sual ortaya çıxır: *Sivilizasiya artıq gələcək yaratmırsa, bəlkə də onun funksiyası bitib?* Bu sual pessimizm deyil; bu, ontoloji diaqnozdur. Diaqnoz qoyulmadan isə heç bir fəlsəfi, siyasi və ya etik “müalicə” mümkün deyil.

Müasir sivilizasiya böhranının dərin həqiqəti buradadır: problem nə texnologiyadadır, nə dində, nə də mədəniyyətlərarası münasibətlərdə. Problem ondadır ki, insan öz varlığını tarixi bütövlükdə dərk etmək qabiliyyətini itirir. Ontoloji qırılma məhz bu itkidir. Sivilizasiya isə, bu itkinin adıdır.

### **Post-sivilizasion vəziyyət: sivilizasiyadan sonra nə gəlir?**

Bu nöqtədə artıq sualı dəyişmək zəruridir. Əgər sivilizasiya ontoloji daşıyıcılıq qabiliyyətini itiribse, əgər struktur entropiyası müvəqqəti yox, sabit vəziyyətə çevrilibse, onda klassik sual – “*sivilizasiya necə xilas edilə bilər?*” – kifayət etmir. Daha ağır, lakin daha dürüst sual ortaya çıxır: *biz artıq post-sivilizasion mərhələdəyikmi?*

Post-sivilizasion vəziyyət sivilizasiyanın tam süqutu demək deyil. Şəhərlər mövcuddur, institutlar işləyir, elmi bilik artır, texnologiya inkişaf edir. Lakin bu bolluq ontoloji yoxsulluqla müşayiət olunur. Yəni sivilizasiya formaca yaşayır, məzmunca isə özünü doğrulda bilmir. Bu vəziyyət tarixdə nadir hallarda müşahidə olunub. Əvvəlki sivilizasiyalar çökərkən

maddi və institusional dağılma baş verirdi; müasir mərhələdə isə maddi sabitlik fonunda mənəvi və ontoloji boşalma yaşanır.

Post-sivilizasion vəziyyətin əsas əlaməti ondan ibarətdir ki, sivilizasiya artıq özünü məqsəd kimi deyil, öz-özünü davam etdirən proses kimi yaşayır. Yaşamaq üçün yaşamaq. İnkişaf üçün inkişaf. İdarə etmək üçün idarə etmək. Bu dövrdə sivilizasiya sual vermir, yalnız cavab istehsal edir – özü də artıq unudulmuş suallara.

Burada əsas ontoloji dualizm daha da kəskinləşir: *Sivilizasiya insan üçündür, yoxsa insan sivilizasiya üçün?* Əgər ikinci variant səssizcə normaya çevrilibsə, deməli, ontoloji qırılma artıq təkcə diaqnoz deyil, antropoloji reallıqdır.

Bu nöqtədə müasir rəşionalizmin gizli paradoksu üzə çıxır. Rəşionallıq insanı mifdən, dindən və metafizik qorxulardan azad etməli idi. Lakin nəticədə insan mənasız rəşional sistemlərin içində itir. Burada sivilizasiya artıq azad edən qüvvə deyil, varlığı idarə edən mexanizmə çevrilir. Bu mexanizm səmərəlidir, lakin səssizdir; güclüdür, lakin cavabsızdır.

*Ontoloji qırılmadan çıxış mümkündürmü?*

Bu sualı vermək risklidir, çünki cavabın rahat olacağına zəmanət yoxdur. Ontoloji qırılmadan çıxış texniki islahatla mümkün deyil. Daha yaxşı institutlar, daha ağıllı alqoritmlər, daha sürətli texnologiyalar yalnız struktur entropiyasını təxirə sala bilər, onu aradan qaldıra bilməz. Çünki problem strukturlarda yox, mənanın mənbəyindədir.

Burada fəlsəfənin məsuliyyəti ortaya çıxır. Fəlsəfə artıq dünyanı izah edən deyil, dünyanın niyə izaha ehtiyacı olduğunu xatırladan fəaliyyətə çevrilməlidir. Ontoloji qırılmadan çıxış yeni ideologiya yaratmaq deyil; yeni ontoloji səssizlikdən çıxmaqdır. Yəni insanın varlıqla münasibətini yənidən sorğuya çəkmək.

Bu mənada ontoloji qırılmadan çıxış üç şərt tələb edir:

Birincisi, biliyin yenidən hikmətlə əlaqələndirilməsi. Elm dəyərsiz deyil, lakin təbəşinə yetərli də deyil. Bilik mənanı əvəz etdikdə yox, onu dərinləşdirdikdə sivilizasiya daşıyıcısı ola bilər.

İkincisi, zamanın yenidən mənalandırılması. Gələcək yalnız risk və ya proqnoz kimi deyil, məsuliyyət və ümid kimi düşünəlməlidir. Sivilizasiya gələcək təsəvvürü olmadan mövcud ola bilməz.

Üçüncüsü isə, etik bərpa yox, etik dərinləşmə. Dəyərlərin sayı artdıqca etik entropiya azalmaq əvəzinə artır. Problem dəyər çatışmazlığı deyil, dəyərlərin ontoloji çəkisini itirməsidir.

Burada ən ağır fəlsəfi sual meydana çıxır: *bəlkə də ontoloji qırılmadan tam çıxış yoxdur və insanlıq yeni, hələ adı olmayan varlıq mərhələsinə*

*keçir?*

Bu sual ümitsizlik deyil. Əksinə, bu, sivilizasiyanı mifləşdirməkdən imtina etməkdir. Çünki hər sivilizasiya özünü əbədi saydığı an çökməyə başlayıb.

Sivilizasiya nə sadəcə elmdir, nə yalnız din, nə də mədəni kimlikdir. O, insanın varlığı zaman içində daşıma cəhdidir. Ontoloji qırılma bu cəhdin dayanmasıdır. Struktur entropiyası isə dayanmanın görünən formasıdır. Müasir böhranın həqiqəti budur: insan artıq dünyanı dəyişmək gücünə malikdir, lakin onu niyə dəyişdiyini bilmir.

Bu bilməmək texniki yox, ontoloji bilməməkdir. Əgər sivilizasiya yenidən mümkün olacaqsə, bu, yeni imperiyalarla, yeni texnologiyalarla və ya yeni ideologiyalarla deyil; varlıq, bilik və mənanın yenidən eyni cümlədə düşünülməsi ilə baş verəcək. Əks halda, post-sivilizasion vəziyyət insanlığın istisnası yox, normal halı olacaq. Və bəlkə də müasir fəlsəfənin ən dürüst cümləsi budur: problem dünyanın sonu deyil; problem dünyanın artıq özünə sual verməməsidir.

### **Sivilizasiya böhranının epistemoloji ölçüsü: bilik sistemlərinin dağılması və həqiqət problemi**

Sivilizasiya fenomeni yalnız maddi istehsalın səviyyəsi, siyasi institutların mürəkkəbliyi və ya mədəni müxtəlifliyin zənginliyi ilə izah edilə bilməz. Sivilizasiya, bundan daha dərin bir müstəvidə, dünyanın necə bilindiğini, həqiqətin necə tanındığını və bilginin hansı şərtlərlə legitimləşdirildiyini müəyyən edən epistemoloji sistemin tarixi məhsuludur. Hər bir sivilizasiya özünü yalnız nə istehsal etdiyi ilə deyil, nəyi “həqiqət” saydığı ilə tanıdır. Bu baxımdan, müasir sivilizasiya böhranı təkcə ontoloji və normativ deyil, eyni zamanda epistemoloji böhran kimi oxunmalıdır.

Ontoloji qırılma ilə epistemoloji böhran arasındakı əlaqə təsadüfi deyil. Əgər ontologiya varlığın mənacə sabitliyini təmin edirdisə, epistemologiya bu varlığı tanımağın və əsaslandırmağın yollarını müəyyən edirdi. Müasir mərhələdə bu iki müstəvi eyni vaxtda dağılır: varlıq artıq mənalı bütövlük kimi qavranılmır, bilik isə bu bütövlüyü anlamaq əvəzinə qeyri-müəyyənliklə baş etməyin texniki alətinə çevrilir. Beləliklə, ontoloji qırılma biliklə varlıq arasındakı tarixi bağın qopması şəklində epistemoloji sahəyə sirayət edir.

Klassik sivilizasiya modellərində bilik heç vaxt neytral informasiya toplusu olmayıb. Həqiqət ya metafizik əsaslara, ya dini-kosmoloji sistemlərə, ya da rəşional-fəlsəfi arqumentasiyaya söykənən normativ iyerarxiya daxilində formalaşırdı. Bu iyerarxiya bilik bolluğunu deyil, bilik

məsuliyyətini təmin edirdi. Müasir dövrdə isə bilik sistemi instrumental rasionallıq üzərində qurularaq “doğru–yanlış” ayrımını tədricən “effektiv–effektsiz” qarşıdurması ilə əvəzləyib. Bu keçid bilik istehsalını sürətləndirsə də, onun ontoloji dərinliyini zəiflədir və həqiqəti ölçülə bilən performativ göstəriciyə çevirir [Michel Foucault, s. 92–96].

Burada əsas fəlsəfi sual açıq şəkildə ortaya çıxır: *bilik həqiqət üçündür, yoxsa idarəetmə üçün?*

Müasir sivilizasiya bu suala səssizcə ikinci cavabı verir. Bilik dünyanı anlamaq üçün deyil, onu proqnozlaşdırmaq, idarə etmək və optimallaşdırmaq üçün istehsal olunur. Nəticədə bilik artdıqca, həqiqət zəifləyir; informasiya çoxaldıqca, mənalı ömür itir.

Bu prosesi anlamaq üçün epistemoloji entropiya anlayışı açar rol oynayır. Epistemoloji entropiya bilik mənbələrinin çoxalması ilə yanaşı, onların iyerarxik əlaqələrinin dağılması, doğrulama mexanizmlərinin qeyri-müəyyənləşməsi və həqiqət meyarlarının situativləşməsi deməkdir. Rəqəmsal platformalar, alqoritmik filtrasiya və sürətli informasiya dövrüyyəsi bilik bolluğu yaratsa da, bu bolluq həqiqətin ontoloji çəkisini artırmır; əksinə, bilik parçalanmış, epizodik və kontekstdən asılı hala gəlir. Bu vəziyyət “bilməklə inanmaq” arasındakı sərhədləri bulandırır və epistemoloji məsuliyyəti zəiflədir [Byung-Chul Han, s. 54–58].

Epistemoloji baxımdan müasir böhranın ən mühüm fərqi ondan ibarətdir ki, əvvəlki sivilizasiya böhranları bilik rejimlərinin dəyişməsi ilə nəticələnirdi. Antik dövrdə mifdən fəlsəfəyə, orta əsrlərdə teologiyadan skolasitik rasionalizmə, modern dövrdə isə metafizikadan elmi rasionalizmə keçid baş verirdi. Müasir mərhələdə isə, belə bir keçid yoxdur. Əksinə, daimi epistemoloji qeyri-sabitlik normaya çevrilir. Heç bir bilik rejimi mərkəz rolunu oynaya bilmir, heç bir həqiqət uzunmüddətli legitimlik qazana bilmir.

Bu vəziyyət elmi biliklə ictimai rəy arasındakı münasibətdə xüsusilə kəskin şəkildə üzə çıxır. Tarixən bu münasibət gərgin olsa da, müasir mərhələdə artıq struktur xarakterli inamsızlıq formalaşır. Empirik tədqiqatlar göstərir ki, ekspert biliyinə etimadın azalması yalnız populyzm və dezinformasiya ilə izah edilə bilməz; problem bilik istehsalının özünün texnokratik, qapalı və sosial məsuliyyətdən uzaq xarakter almasındadır [Jasanoff, s. 117–121]. Bilik artıq ictimai müzakirənin subyekti deyil, idarəetmənin texniki resursudur.

Bu nöqtədə ontoloji qırılma ilə epistemoloji böhran arasındakı qarşılıqlı asılılıq tam aydınlaşır. Ontoloji sabitlik itirildikcə, bilik artıq “dünyanı anlamaq” funksiyasını yerinə yetirmir; o, “qeyri-müəyyənliklə baş etmə”

alətinə çevrilir. Həqiqət koherent sistem kimi deyil, taktiki mövqe kimi istifadə olunur. Politoloji müstəvidə bu proses həqiqətin normativ gücünü itirməsi və qərarvermənin getdikcə post-faktual əsaslar üzərində qurulması ilə müşahidə olunur [Hannah Arendt, s. 238–242].

Müqayisəli sivilizasiya perspektivi göstərir ki, antik və orta əsr böhranlarında epistemoloji boşluqlar yeni metafizik və ya teoloji sintezlərlə doldurulurdu. Modern dövrdə isə bu boşluq elmi rəşadlıqın institusional güclənməsi ilə kompensasiya olunmuşdu. Müasir mərhələdə isə nə metafizika, nə din, nə də elm vahid epistemoloji mərkəz rolunu oynaya bilər. Bu vəziyyət sivilizasiyanı epistemoloji boşluq mərhələsinə daxil edir: bilik istehsal olunur, lakin həqiqət formalaşmır; informasiya artır, lakin anlam dərinləşmir.

Tənqidi nəticə bundan ibarətdir ki, müasir sivilizasiya böhranı yalnız ontoloji qırılmanın sosial və siyasi nəticələri ilə deyil, bilik rejimlərinin öz daxili məntiqini itirməsi ilə dərinləşir. Epistemoloji entropiya struktur entropiyasını sürətləndirir və sivilizasiyanın özünürefleksiya qabiliyyətini iflic edir. Özünü sorğulaya bilməyən sivilizasiya isə ya texnokratik avtomatizmə, ya da simvolik nihilizmə sürüklənir.

Əgər bu epistemoloji böhran tanınmazsa, sivilizasiyanın texniki və institusional “həlləri” yalnız müvəqqəti sabitlik illüziyası yaradacaq. Həqiqi problem isə yerində qalacaq: bilik var, amma onu bir həqiqətə bağlayan ontoloji üfüq yoxdur.

Epistemoloji böhran yalnız bilik sistemlərinin texniki problemi deyil; o, bilən subyektin özünün dağılmasıdır. Əgər klassik sivilizasiya mərhələlərində insan “bilən varlıq” kimi müəyyənləşirdisə, müasir mərhələdə insan getdikcə məlumat daşıyıcısı roluna endirilir. Bu dəyişmə səssiz, lakin dərin antropoloji nəticələr doğurur. Çünki bilən insan yalnız informasiya emal edən varlıq deyil; o, bildiyini mənalandıra bilən, onu həyatla əlaqələndirə bilən varlıqdır.

Burada əsas fəlsəfi sual yenidən ortaya çıxır: *insan biliyə sahibdir, yoxsa bilik insanı sahiblənilir?*

Müasir epistemoloji rejim ikinci ehtimalı gücləndirir. İnsan bilik istehsal etmir, bilik axınının içində mövqe tutur; insan həqiqəti axtarmır, ona təqdim olunan versiyalar arasında seçim edir. Bu isə, bilən subyektin ontoloji cəhətdən zəiflədir.

Epistemoloji entropiyanın antropoloji təsiri burada aydın görünür: insan artıq həqiqətin daşıyıcısı deyil, həqiqət iddialarının istehlakçısıdır. Bu dəyişmə sivilizasiyanın özünürefleksiya imkanlarını kökündən sarsıdır. Çünki sivilizasiya yalnız bilik istehsalı ilə deyil, bilən subyektlərin

məsuliyyəti ilə yaşayır. Məsuliyyət isə, yalnız həqiqətin varlığına inam olduqda mümkündür.

Bu nöqtədə daha ağır bir sual yaranır: *əgər həqiqət artıq inandırıcı deyilsə, məsuliyyət necə mümkündür?*

Müasir sivilizasiya bu suala açıq cavab vermir. Əvəzində məsuliyyəti prosedurlarla, etik normalarla, texniki standartlarla əvəz etməyə çalışır. Lakin bu əvəzləmə ontoloji baxımdan yetərli deyil. Çünki məsuliyyət mexanizm deyil, varlıq mövqeyidir.

Burada epistemoloji böhranın siyasi və etik nəticələri bir nöqtədə kəşisir. Həqiqət normativ gücünü itirdikcə, siyasət qərarlarını əsaslandırmaq üçün faktlara yox, narrativlərə söykənir; etik dəyərlər isə davranışı yönləndirmək əvəzinə, simvolik bəyanata çevrilir. Beləliklə, bilik var, amma istiqamət yoxdur; məlumat var, amma hikmət yoxdur.

Bu mərhələdə sivilizasiya yalnız böhran yaşamır; o, böhran yaşadığını belə aydın şəkildə anlaya bilmir. Çünki böhranı tanımaq üçün ümumi həqiqət meyarı lazımdır. Epistemoloji entropiya isə, bu meyarı sıradan çıxarır. Nəticədə böhran ya statistik göstəricilərə, ya da emosional diskursa endirilir. Hər iki halda böhranın ontoloji mahiyyəti gözəndən itir.

Burada sivilizasiya öz-özünə ən ağır sualı verməkdən qaçır: *biz nəyi bilirik və niyə buna inanmalıyıq?*

Bu sual verilmədikcə, sivilizasiya texniki baxımdan irəliləsə də, ontoloji baxımdan geriye gedir. Çünki bilik artımı həmişə inkişaf demək deyil; bəzən bu artım mənanın inflyasiyası ilə müşayiət olunur.

Bu nöqtədə epistemoloji böhran ontoloji qırılmanın tamamlayıcı tərəfi kimi görünür. Ontoloji qırılma varlığın mənacə boşalmasıdır, epistemoloji böhran bu boşluğun bilinməz hala gəlməsidir. İnsan artıq tək cə mənanı itirmir, mənanı itirdiyini də dəqiq qavraya bilmir. Bu isə sivilizasiyanı reflektiv deyil, avtomatik sistemə çevirir.

Buradan son dərəcə narahatedici bir nəticə çıxır: sivilizasiya artıq özünü dərk edən varlıq deyil, özünü idarə edən mexanizmdir. Mexanizm isə sual vermir; o, yalnız cavabları optimallaşdırır.

Epistemoloji böhran ontoloji qırılmanın kölgəsi deyil; onun ayrılmaz hissəsidir. Bilik sistemləri dağıldıqca, sivilizasiya özünü tanımaq qabiliyyətini itirir. Özünü tanımayan sivilizasiya isə nə inkişaf edə, nə də məsuliyyət daşıya bilər. O, sadəcə davam edir.

Müasir dünyanın paradoksu burada cəmlənir: insanlıq tarixdə heç vaxt bu qədər çox bilməyib, amma heç vaxt bu qədər az anlamayıb. Bu, cəhalət deyil; bu, epistemoloji doyma içində ontoloji açlıqdır.

Əgər sivilizasiya yenidən mümkün olacaqsə, bu, bilik bolluğunu

azaltmaqla yox, biliyi yenidən həqiqət, məsuliyyət və məna ilə bağlamaqla baş verəcək. Əks halda epistemoloji entropiya dərinləşəcək və sivilizasiya öz sonunu dramatik şəkildə yox, səssizcə yaşayacaq. Və bəlkə də müasir dövrün ən dəqiq diaqnozu budur:

biz artıq cavabları çoxaldırıq, çünki sualları itirmişik.

### **Ontoloji–epistemoloji–etik böhran modeli: müasir sivilizasiyanın daxili dağılma prosesi**

Bu nöqtədə artıq ayrı-ayrı böhranlardan danışmaq kifayət etmir. Ontoloji qırılma, epistemoloji entropiya və etik aşınma müstəqil proseslər deyil; onlar eyni dağılmanın müxtəlif səviyyələrdəki təzahürləridir. Müasir sivilizasiya böhranını anlamağın yeganə yolu onu vahid struktur kimi düşünməkdir. Əks halda, analiz ya metafizik abstraksiyada, ya da empirik səthdə ilişib qalır.

Modelin ontoloji təməlində bir sadə, lakin sarsıdıcı həqiqət dayanır: müasir sivilizasiya varlığı artıq mənalı bütövlük kimi qavraya bilmir. Dünya “olan” deyil, “idarə edilən” reallığa çevrilir. Varlıq sual deyil, resursdur; zaman mənəvi davamlılıq deyil, planlaşdırılan intervaldır; insan isə məqsəd yox, funksiyadır.

Ontoloji qırılma burada baş verir: varlıqla insan arasındakı münasibət təcrübə və məna üzərindən deyil, texniki nəzarət üzərindən qurulur. Bu dəyişmə sivilizasiyanı zahirən gücləndirir, lakin daxildən boşaldır. Çünki ontoloji sabitlik olmadan nə bilik, nə norma, nə də məsuliyyət uzunömürlü ola bilər.

Burada əsas ontoloji sual formalaşır: *Dünya mənalandırılmalıdır, yoxsa idarə edilməlidir?*

Müasir sivilizasiya bu suala cavab vermir; o, sadəcə ikinci yolu avtomatik olaraq seçir.

Ontoloji qırılmanın dərhal ardınca epistemoloji böhran baş verir. Əgər varlıq artıq mənalı bütövlük kimi qəbul edilmirsə, bilik də bu bütövlüyü anlama vasitəsi ola bilməz. Nəticədə bilik həqiqəti açmaqdan çox, qeyri-müəyyənliyi idarə etmək üçün istehsal olunur.

Epistemoloji entropiya məhz burada yaranır: bilik artır, lakin onun normativ iyerarxiyası dağılır. Hansı bilik daha doğrudur sualı cavabsız qalır; yalnız hansı bilik daha faydalıdır sualı qalır. Həqiqət isə faktların uyğunluğu deyil, situativ razılaşma kimi işlədilir.

Bu mərhələdə sivilizasiya kritik nöqtəyə çatır: bilik var, amma onu bir həqiqətə bağlayan ontoloji üfüq yoxdur.

Beləliklə, epistemoloji böhran ontoloji qırılmanın intellektual ifadəsinə

çevrilir. Əsas epistemoloji sual burada ortaya çıxır: *Bilik həqiqət üçündür, yoxsa qərarvermə üçün?* Bu suala verilən cavab sivilizasiyanın taleyini müəyyən edir.

Ontoloji və epistemoloji qırılma etik sahədə ən dramatik nəticələrini verir. Əgər varlıq mənaca boşalır və həqiqət situativləşirsə, etik norma artıq davranış formalaşdırıcı prinsip ola bilməz. O, yalnız bəyan edilən dəyərə çevrilir.

Etik entropiya burada meydana çıxır: dəyərlər mövcuddur, lakin istiqamət vermir; etik diskurs genişlənir, lakin etik məsuliyyət zəifləyir. Məsuliyyət mexaniki prosedurlarla əvəz olunur. Halbuki məsuliyyət ontoloji mövqedir, texniki funksiya deyil.

Əsas etik sual belə formalaşır: *etik norma yaşanmalıdır, yoxsa nümayiş etdirilməlidir?* Müasir sivilizasiya bu sualda ikinciyyə meyl edir.

Bu üç səviyyənin birgə təsiri insanın özünüanlayışını dəyişir. İnsan artıq “varlıq qarşısında məsuliyyət daşıyan subyekt” deyil, sistem daxilində uyğunlaşan aktor olur. Bu antropoloji qırılma sivilizasiyanın ən səssiz, lakin ən təhlükəli mərhələsidir. Burada insan bilən varlıq deyil, məlumat emal edən varlıq olur; etik seçim edən deyil, riskdən yayınan aktor olur; gələcək quran deyil, qısamüddətli uyğunlaşma strategiyası seçən varlıq olur. Əsas antropoloji sual burada düşünlənir: *insan sistemin mərkəzidirmi, yoxsa onun əlavəsi?*

Ontoloji–epistemoloji–etik triada tam formalaşdıqda, sivilizasiya artıq özünü təkrarlama bilmir. O, mövcuddur, lakin öz mənasını ötürmür; işləyir, lakin məqsəd yaratmır. Bu vəziyyət post-sivilizasiya vəziyyəti adlandırılmalıdır.

Post-sivilizasiya vəziyyətin xüsusiyyəti ondadır ki, sivilizasiya çökmür – boşalır. Dağılmır – səssizləşir. Böhran dramatik hadisə kimi yox, gündəlik normalıq kimi yaşanır.

Bu modelin ortaya qoyduğu əsas həqiqət budur: müasir sivilizasiya böhranı xarici təhlükələrin yox, daxili mənasızlaşmanın nəticəsidir. Problem nə texnologiyadır, nə elm, nə din, nə də mədəni müxtəliflik. Problem onların bir-birindən qopmasıdır. Ontoloji qırılma bu qopmanın başlanğıcıdır; epistemoloji entropiya onun biliyə sirayət etmiş formasıdır; etik aşınma isə onun gündəlik həyata enmiş halıdır.

Əgər sivilizasiya yenidən mümkün olacaqsə, bu, yeni sistemlərlə deyil, yeni ontoloji cəsarətlə baş verəcək: varlığı yenidən sual etmək cəsarəti, biliyi yenidən həqiqətə bağlamaq cəsarəti, etik normanı yenidən yaşamaq cəsarəti. Və bəlkə də bütün bu mətnin bir cümləlik yekunu budur: Sivilizasiya yalnız yaşadığı müddətdə deyil, özünə sual verdiyi müddətdə

mövcuddur.

### **Etik entropiya və normativ sivilizasiyanın dağılması: dəyərlərin struktur aşınması**

Ontoloji və epistemoloji qırılma sivilizasiya fenomenində ən kəskin və ən gündəlik şəkildə etik sahədə təzahür edir. Əgər ontoloji sabitlik varlığın mənaca daşıyıcılığını, epistemoloji sabitlik isə həqiqətin tanına bilməsini təmin edirdisə, etik sabitlik bu iki səviyyənin normativ nəticələrini insan davranışına çevirən əsas mexanizm idi. Sivilizasiya yalnız bildiyi və inandığı qədər deyil, necə yaşadığı qədər mövcud olur. Müasir böhran şəraitində isə məhz bu çevirmə mexanizmi sıradan çıxır və nəticədə etik entropiya adlandırılan bilən struktur vəziyyət formalaşır.

Etik entropiya çox zaman yanlış şəkildə dəyərlərin “relativləşməsi” və ya “əxlaqi boşluq” kimi təqdim olunur. Halbuki burada söhbət dəyərlərin yoxluğundan deyil, normativ iyerarxiyaların davranış formalaşdırma gücünü itirməsindən gedir. Dəyərlər mövcuddur, lakin istiqamət vermir; etik prinsiplər səsləndirilir, lakin real qərarları müəyyən etmir. Bu vəziyyət müasir cəmiyyətlərdə paradoksal mənzərə yaradır: etik diskurs genişlənir, amma etik təsir daralır. Əxlaq haqqında daha çox danışılır, lakin əxlaq daha az yaşanır. Etik dilin intensiv istifadəsi onun real yönləndirici gücünün azalması ilə müşayiət olunur [Zygmunt Bauman, s. 44–48].

Klassik etik sistemlərdə dəyərlər ontoloji və ya metafizik əsaslara söykənirdi. İnsan necə davranmalı olduğunu ona görə bilirdi ki, dünyanın necə olduğu haqqında təsəvvürü vardı. Davranış norması varlıq haqqında müəyyən təsəvvürlə legitimləşirdi. Modern dövrdə bu metafizik əsaslar rəşional-subyektiv konsensusla əvəz olundu: dəyərlər ümumi razılaşmanın məhsulu kimi düşünülməyə başladı. Lakin müasir mərhələdə nə metafizik əsas, nə də rəşional konsensus etik sabitlik yarada bilər. Konsensus parçalanır, metafizika inandırıcılığını itirir, nəticədə normativ qərarlar situativ, kontekstual və qısamüddətli xarakter alır.

Burada əsas fəlsəfi sual ortaya çıxır: *etik norma varlığın tələbidirmi, yoxsa situasiyanın məhsuludur?*

Müasir sivilizasiya bu suala cavab verməkdən yayınır və etik normanı elastik uyğunlaşma alətinə çevirir. Bu isə, etik sistemlərin uzunmüddətli sivilizasiya daşıyıcısı kimi fəaliyyət göstərməsinə imkan vermir. Sivilizasiya etik olaraq özünü təkrarlama bilmir, çünki dəyərlər artıq nəsillərarası mənəvi körpü rolunu oynamır.

Politoloji baxımdan etik entropiya legitimlik böhranını dərinləşdirən əsas amillərdən biridir. Dövlət və institutlar formal hüquqi çərçivələrə

əsaslınsa da, bu çərçivələrin arxasında dayanan etik əsaslar zəiflədikcə legitimlik yalnız prosedur xarakter alır. İnsanlar qaydalara əməl edirlər, lakin onları ədalətli və haqlı hesab etmirlər. Empirik tədqiqatlar göstərir ki, vətəndaşlar hüquqi normalara riayət etsələr belə, bu normalarla daxili mənəvi identifikasiya getdikcə zəifləyir [Pierre Rosanvallon, s. 131–135]. Bu hal sivilizasiyanın normativ özülünün səssizcə boşaldığını göstərir.

Müqayisəli baxış etik entropiyanın universal xarakter daşdığını, lakin müxtəlif siyasi sistemlərdə fərqli formalarda təzahür etdiyini göstərir. Liberal cəmiyyətlərdə etik entropiya seçim bolluğu, normativ fragmentasiya və “etik fərdiləşmə” ilə müşahidə olunur. Avtoritar sistemlərdə isə normativ vahidlik formal olaraq qorunsa da, bu vahidlik daxili inamla deyil, inzibati məcburiyyətlə təmin edilir. Hər iki halda nəticə eynidir: etik normativlik daxili motivasiya deyil, xarici mexanizmə çevrilir və bu da uzunmüddətli sabitlik yaratmır.

Burada üzə çıxan əsas həqiqət ondan ibarətdir ki, etik böhran ontoloji və epistemoloji böhranların yan məhsulu deyil, onların qaçılmaz nəticəsidir. Ontoloji qırılma mənanı zəiflətdikdə, epistemoloji qırılma həqiqəti qeyri-müəyyənləşdirdikdə, etik sistem davranışı yönləndirə biləcək möhkəm əsaslardan məhrum qalır. Nəticədə sivilizasiya normativ olaraq özünü təkrarlaya bilmir və yalnız texniki-idarəetmə mexanizmləri hesabına mövcudluğunu davam etdirir.

Tənqidi nəticə ondan ibarətdir ki, müasir sivilizasiya böhranı tez-tez “dəyərlərin böhranı” kimi təqdim edilsə də, əsl problem dəyərlərin yoxluğu deyil, onların struktur daşıyıcılıq funksiyasını itirməsidir. Etik entropiya bu itkinin konseptual ifadəsidir və struktur entropiyasının normativ səviyyədə sabitləşmiş forması kimi çıxış edir. Bu vəziyyət dəyişmədikcə, sivilizasiya böhranı etik çağırışlarla deyil, yalnız texniki müdaxilələrlə idarə olunacaq – və bu da böhranı aradan qaldırmayacaq, sadəcə onu gizlədəcək.

### **Post-suverenlik və post-legitimlik şəraitində dövlətin ontoloji eroziyası**

Sivilizasiya böhranının siyasi müstəvidə ən aydın və eyni zamanda ən təhlükəli təzahürü dövlətin ontoloji statusunun qeyri-müəyyənləşməsidir. Klassik politoloji düşüncədə dövlət yalnız idarə edən aparat deyil, normativ, hüquqi və simvolik kollektiv varlıq forması kimi qəbul olunurdu. Dövlət cəmiyyətin özünü anlama formasını təmsil edirdi. Müasir mərhələdə isə, dövlət getdikcə ontoloji subyekt olmaqdan çıxaraq funksional idarəetmə mexanizminə çevrilir. Bu çevrilmə təkcə qloballaşma və ya texnokratik idarəetmə ilə izah edilə bilməz; onun dərin kökündə ontoloji və

epistemoloji qırılma dayanır.

Tarixi olaraq suverenlik anlayışı dövlətin ontoloji mərkəzini təşkil edirdi. Suveren olmaq yalnız qərarvermə səlahiyyəti deyil, mənalandırma gücü demək idi: dövlət nəyi normal, nəyi təhlükəli, nəyi mümkün saydığını müəyyən edirdi. Müasir dövrdə isə bu güc parçalanır. İqtisadi qərarlar bazar məntiqinə, təhlükəsizlik siyasəti fəvqəladə rejimlərə, sosial sahə isə alqoritmik idarəetməyə tabe edilir. Nəticədə dövlət qərarların müəllifi deyil, onların koordinatoru roluna sıxışdırılır [Carl Schmitt, s. 38–42].

Bu vəziyyət post-suverenlik şəraitini yaradır. Post-suverenlik dövlətin yox olması deyil; onun ontoloji mərkəz funksiyasını itirməsidir. Dövlət hələ mövcuddur, lakin artıq varlığın mənasını daşıyan əsas aktor deyil. Bu isə legitimlik anlayışını da kökündən dəyişir. Klassik legitimlik modelləri normativ razılaşma və siyasi iştirak üzərində qurulurdu. Müasir dövlətlərdə isə legitimlik getdikcə performativ göstəricilərlə ölçülür: təhlükəsizlik, iqtisadi sabitlik, xidmətlərin effektivliyi. Dövlət “niyə var?” sualına deyil, “nə qədər effektivdir?” sualına cavab verməyə başlayır [Rosanvallon, s. 154–159].

Burada post-legitimlik anlayışı analitik açar rolunu oynayır. Post-legitimlik legitimliyin tam yoxluğu deyil, onun daimi şübhə altında mövcud olmasıdır. Vətəndaşlar dövləti nə tam qəbul edir, nə də açıq şəkildə rədd edirlər; münasibət instrumental və şərtidir. Empirik tədqiqatlar göstərir ki, siyasi itaət getdikcə normativ inamdan deyil, riskdən yayınma və ya fayda hesablaması üzərindən qurulur [Wolfgang Streeck, s. 112–116]. Bu vəziyyət struktur entropiyasının siyasi sahədə sabitləşmiş formasıdır.

Müqayisəli politoloji analiz göstərir ki, bu ontoloji eroziya yalnız liberal-demokratik sistemlərə xas deyil. Avtoritar və hibrid rejimlərdə də oxşar proses müşahidə olunur, lakin fərqli formalarda. Avtoritar sistemlərdə ontoloji boşluq gücün simvolik mərkəzləşdirilməsi ilə kompensasiya edilir. Dövlət güclü görünür, lakin bu güc normativ deyil, affektiv və təhlükəsizlik əsaslıdır. Nəticədə dövlət zahirən sabit, ontoloji baxımdan isə kövrək qalır.

Ontoloji baxımdan ən kritik problem dövlətin gələcək yönümlü kollektiv narrativ yarada bilməməsidir. Klassik sivilizasiya mərhələlərində dövlət keçmişlə gələcək arasında ontoloji körpü rolunu oynayır. Müasir dövrdə isə siyasi diskurs böhran idarəçiliyinə fokuslanır və gələcək “ümid” kimi deyil, “idarə ediləcək risk” kimi təqdim olunur. Bu isə, sivilizasiya subyektinin zamanla əlaqəsini zəiflədir və ontoloji davamlılığı pozur [Hannah Arendt, s. 197–201].

Tənqidi nəticə aydındır: müasir dövlət böhranı idarə edən aktora

çevrildikcə, sivilizasiya daşıyıcısı olma qabiliyyətini itirir. Dövlət hüquqi və inzibati baxımdan mövcudluğunu saxlayır, lakin ontoloji subyekt kimi zəifləyir. Bu zəifləmə təkcə siyasi institutların problemi deyil; o, ontoloji qırılmanın siyasi səviyyədəki ifadəsidir. Dövlət ontoloji mərkəz funksiyasını itirdikdə, struktur entropiyası sivilizasiya miqyasında geri dönməz xarakter alır.

### **Sivilizasiya ontoloji fenomen kimi: dağılma yoxsa metamorfoza?**

Bu nöqtədə sivilizasiya haqqında danışmaq artıq təsviri fəaliyyət deyil, ontoloji mövqe tutmaqdır. Çünki indiyə qədər aparılan ontoloji, epistemoloji, etik və siyasi təhlillər göstərir ki, müasir böhran sivilizasiyanın xarici düşmənlərindən, resurs çatışmazlığından və ya idarəetmə səhvlərindən qaynaqlanmır. Problem daha dərinidir: sivilizasiya öz varlıq əsasını itirir. Burada əsas fəlsəfi sual bütün ağırlığı ilə ortaya çıxır: *biz sivilizasiyanın süqutunu, yoxsa onun metamorfozasını yaşayırıq?*

Bu sual sadəcə terminoloji deyil. Əgər süqut deyiriksə, çıxış yoxdur; əgər metamorfoza deyiriksə, deməli, hələ tanımadığımız yeni ontoloji forma mümkündür.

Tarix göstərir ki, sivilizasiyalar nadir hallarda tam yox olublar. Onlar daha çox öz adlarını və dillərini dəyişiblər, lakin əsas varlıq münasibətləri ya davam edib, ya da yeni forma alıb. Lakin, müasir vəziyyət əvvəlkilərdən fərqlənir. İlk dəfədir ki, sivilizasiya özünü sorgulamaq qabiliyyətini itirmək təhlükəsi ilə üz-üzədir. Bu isə tənəzzüldən daha ağır vəziyyətdir.

Sivilizasiya nə vaxt bitir?

Sivilizasiya şəhərlər dağılanda bitmir. Dövlətlər çökəndə də bitmir. Texnologiya geriləyəndə də yox. Sivilizasiya insan artıq dünyanı mənalandırmaq ehtiyacı hiss etmədikdə bitir. Yəni varlıq sual olmaqdan çıxanda.

Bu baxımdan müasir böhranın əsas əlaməti zorakılıq, müharibə və ya iqtisadi böhran deyil; əsas əlamət mənasız normallıqdır. İnsanlar yaşayır, işləyir, istehsal edir, istehlak edir – amma bütün bunların “niyə”sini getdikcə daha az soruşur. Sualın yerini prosedur tutur. Mənanın yerini mexanizm.

Burada sivilizasiya anlayışı ilə mədəniyyət anlayışı arasındakı fərq aydınlaşır. Mədəniyyət yaşana bilər, hətta sivilizasiya bitəndən sonra da. Amma sivilizasiya mənanı tarixi forma halına gətirmək cəhdidir. Bu cəhd dayandıqda, mədəniyyət qalır, amma sivilizasiya yox.

Əgər ontoloji qırılma dərinləşərsə, aşağıdakı üç hal eyni anda baş verir:

- Gələcək etik məqsəd olmur, yalnız risk idarəetməsi olur.
- Bilik hikmətə çevrilmir, yalnız qərar dəstəyi funksiyası daşıyır.

- Dövlət mənanı daşımır, yalnız sabitliyi qorumağa çalışır.

Bu üçlük birlikdə sivilizasiyanı post-sivilizasion vəziyyətə gətirir. Bu vəziyyət xaos deyil. Əksinə, çox vaxt həddən artıq nizamlıdır. Amma bu nizam artıq mənaya xidmət etmir.

Burada ən təhlükəli illüziya yaranır: hər şey işləyir deyə, hər şey normal görünür. Halbuki ontoloji baxımdan sivilizasiya artıq öz mərkəzini itirib. Çıxış varmı?

Birincisi texnokratik ümiddir: daha yaxşı texnologiya, daha ağıllı idarəetmə, daha sürətli innovasiya. Bu yol struktur entropiyasını azalda bilər, lakin ontoloji qırılmanı bərpa edə bilməz.

İkincisi nostaljik ümiddir: keçmiş dəyərlərə, dini və ya milli “təmizliyə” qayıdış. Bu yol isə, sivilizasiyanı gələcəyə yox, təkrara bağlayır və çox vaxt yeni zorakılıqlar yaradır. Əgər çıxış olacaqsə, bu iki yolun heç biri ilə olma-yacaq. Çıxış yalnız ontoloji cəsarətlə mümkündür: varlığı yenidən sual etmək, biliyi yenidən həqiqətlə bağlamaq, etik normanı yenidən yaşanan məsuliyyətə çevirmək. Bu, yeni ideologiya yaratmaq deyil. Bu, sivilizasiyanı yenidən metafizikləşdirmək də deyil. Bu, sivilizasiyanı yenidən mənalandırmaq cəhdidir.

İnsan artıq dünyanı dəyişmək gücünə malikdir, lakin onu niyə dəyişdiyini bilmir. Əgər bu “niyə” sualı geri qayıtmasa, sivilizasiya texniki baxımdan nə qədər inkişaf etsə də, ontoloji baxımdan boşalmağa davam edəcək. Əgər bu sual geri qayıdarsa, bəlkə də insanlıq tarixində ilk dəfə olaraq şüurlu metamorfoza mümkündür. Və bəlkə də bütün bu uzun təhlilin ən sadə, amma ən ağır nəticəsi budur: Sivilizasiya dağılanda yox, susanda bitir.

### **Qlobal sivilizasiya mümkündürmü? Universalizm, fraqmentasiya və ontoloji limitsizlik**

Müasir sivilizasiya böhranı artıq ayrı-ayrı cəmiyyətlərin, dövlətlərin və ya mədəniyyətlərin problemi deyil; o, qlobal miqyasda varlığın mənalandırılması böhranına çevrilib. Bu mərhələdə əsas sual təkcə “*sivilizasiyalar niyə böhran yaşayır?*” deyil, daha radikal şəkildə “*qlobal sivilizasiya ideyasının özü ontoloji baxımdan mümkündürmü?*” sualıdır. Klassik modernlik layihəsi bu suala müsbət cavab verirdi: vahid rəşional ağıl, universal dəyərlər və ümumbəşəri bilik sistemi üzərində qurulmuş qlobal sivilizasiya mümkün sayılırdı. Lakin ontoloji qırılma və struktur entropiyasının dərinləşməsi bu iddianın təməlini sarsıdır.

Qlobal sivilizasiya ideyası tarixən üç əsas sütuna söykənmişdi: universal bilik sistemi, ümumi normativ dəyərlər və transsivilizasion legitimlik

mexanizmləri. Müasir mərhələdə bu üç sütun eyni vaxtda zəifləyir. Beynəlxalq institutlar və qlobal idarəetmə mexanizmləri formal olaraq mövcuddur, lakin onların normativ qərarları artıq ümumbəşəri həqiqət kimi deyil, selektiv və kontekstual tövsiyələr kimi qəbul olunur. Universal dəyərlər diskursu real praktikada geosiyasi maraqlar, təhlükəsizlik hesablamaları və iqtisadi üstünlüklərlə ziddiyyət təşkil edir. Bu ziddiyyət qlobal səviyyədə ontoloji uyğunsuzluq yaradır və struktur entropiyasını gücləndirir [Jürgen Habermas, s. 173–178].

Epistemoloji baxımdan qlobal sivilizasiya problemi daha da mürəkkəbləşir. Qlobal informasiya axını vahid bilik sahəsi yaratmaq əvəzinə, bir-birini inkar edən paralel epistemoloji adacıqlar formalaşdırır. Elmi bilik, ideoloji narrativlər, dini şərhlər və mədəni identiklik diskursları arasında ortaqlıq həqiqət meyarı getdikcə zəifləyir. Bu vəziyyətdə qlobal miqyasda razılaşdırılmış qərarvermə mexanizmləri yalnız texniki səviyyədə mümkündür, ontoloji səviyyədə isə kövrək qalır. Qlobal idarəetmə koordinasiya edir, lakin mənalandıra bilmir.

Müqayisəli sivilizasiya nəzəriyyələri göstərir ki, tarixi imperiyalar və geniş sivilizasion sistemlər müəyyən ontoloji mərkəz ətrafında inteqrasiya yarada bildirilə: ilahi nizam, kosmik harmoniya və ya universal hüquq ideyası. Müasir qlobal sistemdə isə belə mərkəz yoxdur. İqtisadiyyat, təhlükəsizlik, texnologiya və mədəniyyət fərqli ontoloji məntiqə əsaslanan sahələr kimi fəaliyyət göstərir və bu sahələr arasında vahid koordinasiya mexanizmi mövcud deyil. Nəticədə qlobal sistem vahid sivilizasiya deyil, bir-biri ilə zəif əlaqəli alt-sistemlərin qeyri-sabit konfigurasiyasıdır.

Bu nöqtədə struktur entropiyasının qlobal forması aydın görünür: problemlər qlobaldır, lakin həll mexanizmləri lokaldır; risklər universaldır, lakin məsuliyyət fragmentardır. İqlim dəyişikliyi, texnoloji risklər, pandemiya və kiber təhlükələr bu paradoksu açıq şəkildə nümayiş etdirir. Qlobal miqyasda ontoloji birlik olmadıqca, kollektiv fəaliyyət yalnız taktiki və müvəqqəti xarakter daşıyır. Bu isə sivilizasiya anlayışını normativ layihədən çox, idarə olunan xaos rejiminə yaxınlaşdırır [Ulrich Beck, s. 201–205].

Tənqidi baxımdan əsas həqiqət ondan ibarətdir ki, qlobal sivilizasiya böhranı çox vaxt “koordinasiya çatışmazlığı” kimi təqdim edilsə də, əsl problem ontoloji uyğunsuzluqdur. Müxtəlif sivilizasion təcrübələr eyni texnoloji və iqtisadi məkanda mövcud olsa da, eyni varlıq, həqiqət və norma anlayışlarını bölüşmür. Bu uyğunsuzluq aradan qalxmıdıqca, qlobal sivilizasiya ideyası reallıqdan çox normativ arzu olaraq qalacaq.

Bu mərhələdə sivilizasiya böhranının ən kəskin tərəfi üzə çıxır: insanlıq

tarixində ilk dəfə olaraq qlobal miqyasda qarşılıqlı asılılıq mövcuddur, lakin bu asılılığı mənalandıracaq ontoloji çərçivə yoxdur. Struktur entropiyası məhz bu boşluqda sabitləşir və qlobal sistemin daimi vəziyyətinə çevrilir.

### **Nəticə**

Aparılan ontoloji, epistemoloji, etik və politoloji təhlillər göstərir ki, müasir sivilizasiya böhranı nə klassik anlamda tsiklik böhran, nə də sadəcə idarəetmə disfunksiyasıdır. Bu böhran sivilizasiyanı mümkün edən əsas struktur şərtlərin – mənanın, həqiqətin, normativliyin və legitimliyin – eyni vaxtda aşınması ilə xarakterizə olunur. Ontoloji qırılma bu aşınmanın başlanğıc nöqtəsidir; struktur entropiyası isə, onun sosial və siyasi realıqda sabitləşmiş formasıdır.

Təhlil göstərdi ki, müasir böhranı anlamaq üçün tək bir fəlsəfi məktəbin çərçivəsi kifayət etmir. Ontoloji yanaşmalar mənanın itirilməsini düzgün diaqnoz etsə də, institusional mexanizmləri izah etməkdə məhdud qalır; normativ-legitimlik nəzəriyyələri simptomları dəqiqliklə göstərir, lakin onların ontoloji köklərini açmır; sistem nəzəriyyəsi empirik ölçü imkanı yaradır, amma ontoloji dərinliyi arxa plana keçirir. Həqiqət bu yanaşmaların birgə və tənqidi sintezində üzə çıxır: müasir sivilizasiya böhranı ontoloji qırılmanın normativ strukturlarda institutlaşması və epistemoloji rejimlərdə sabit qeyri-müəyyənliyə çevrilməsi prosesidir.

Epistemoloji müstəvidə əsas nəticə ondan ibarətdir ki, müasir sivilizasiya artıq vahid həqiqət rejimi istehsal etmir. Bilik bolluğu epistemoloji sabitlik yaratmır; əksinə, biliklə həqiqət arasındakı əlaqə zəifləyir. Bu vəziyyət siyasi qərarverməni post-faktual və instrumental əsaslara yönəldir, sivilizasiyanın özünerefleksiya qabiliyyətini ciddi şəkildə məhdudlaşdırır. Epistemoloji entropiya struktur entropiyasının intellektual dayacağına çevrilir.

Etik müstəvidə böhran dəyərlərin yoxluğu ilə deyil, onların davranış formalaşdırma gücünü itirməsi ilə xarakterizə olunur. Etik entropiya sivilizasiyanın normativ özünüdəşmə mexanizmini sıradan çıxarır və sosial nizam yalnız texniki və inzibati mexanizmlər hesabına qorunur. Bu, davamlılıq deyil, müvəqqəti sabitlik illüziyasıdır.

Politoloji analiz göstərdi ki, müasir dövlətlər funksional olaraq güclənsələr də, ontoloji subyekt kimi zəifləyirlər. Post-suverenlik və post-legitimlik şəraitində dövlət sivilizasiya daşıyıcısı rolunu itirir və böhran idarəçisi aktora çevrilir. Bu vəziyyət qlobal miqyasda da təkrarlanır: qlobal idarəetmə mexanizmləri mövcuddur, lakin onları mənalandıracaq vahid

ontoloji çərçivə yoxdur. Nəticədə global sivilizasiya normativ layihə kimi deyil, struktur entropiyası ilə idarə olunan sistem kimi fəaliyyət göstərir.

Bu tədqiqatın əsas fəlsəfi nəticəsi ondan ibarətdir ki, müasir sivilizasiya böhranı “həll olunmalı problem” deyil, yenidən düşünülməli vəziyyətdir. Texniki islahatlar, institusional adaptasiyalar və rəqəmsal idarəetmə alətləri ontoloji qırılmanı aradan qaldırmır; əksinə, çox zaman onu maskalayır. Sivilizasiyanın davamlılığı yalnız yeni ontoloji–epistemoloji sintez mümkün olduqda bərpa oluna bilər. Bu sintez varlıq, bilik və norma arasında qırılmış əlaqəni yenidən qurmağa yönəlməlidir.

Nəticə etibarilə, ontoloji qırılma və struktur entropiyası anlayışları müasir sivilizasiya böhranını izah edən metaforalar deyil, analitik kateqoriyalar kimi çıxış edir. Bu kateqoriyalar vasitəsilə müasir sivilizasiyanın əsas paradoksu aydın görünür: insanlıq tarixində texniki imkanlar heç vaxt bu qədər geniş olmayıb, lakin bu imkanları mənalandıracaq ontoloji çərçivə heç vaxt bu qədər zəif olmayıb. Bu paradoks aradan qalxmıdıqca, böhran istisna yox, sivilizasiyanın daimi vəziyyəti olaraq qalacaq.

Əgər sivilizasiya gələcəkdə yenidən mümkün olacaqsa, bu, daha çox texnologiya və daha sərt idarəetmə ilə deyil, daha dərin ontoloji şüur ilə baş verəcək. Çünki sivilizasiya yalnız yaşamaq deyil, yaşamağa mənəvi əsas tapmaq cəhdidir.

### **Ədəbiyyat:**

1. Arendt, Hannah. *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*. Penguin Books, 2006. 287 səh.
2. Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. Harcourt, Brace & Company, 1973. 623 səh.
3. Bauman, Zygmunt. *Liquid Modernity*. Polity Press, 2000. 240 səh.
4. Bauman, Zygmunt. *Postmodern Ethics*. Blackwell Publishing, 1993. 272 səh.
5. Beck, Ulrich. *World at Risk*. Polity Press, 2009. 256 səh.
6. Foucault, Michel. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*. Pantheon Books, 1980. 270 səh.
7. Habermas, Jürgen. *The Postnational Constellation: Political Essays*. MIT Press, 2001. 220 səh.
8. Habermas, Jürgen. *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. MIT Press, 1996. 631 səh.
9. Han, Byung-Chul. *The Transparency Society*. Stanford University Press, 2015. 112 səh.
10. Heidegger, Martin. *The Question Concerning Technology and*

Other Essays. Harper & Row, 1977. 182 səh.

11. Huntington, Samuel P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Simon & Schuster, 1996. 368 səh.

12. Inglehart, Ronald. *Cultural Evolution: People's Motivations Are Changing, and Reshaping the World*. Cambridge University Press, 2018. 272 səh.

13. Jasanoff, Sheila. *The Ethics of Invention: Technology and the Human Future*. W. W. Norton & Company, 2016. 320 səh.

14. Luhmann, Niklas. *Social Systems*. Stanford University Press, 1995. 627 səh.

15. Prigogine, Ilya. *The End of Certainty: Time, Chaos, and the New Laws of Nature*. Free Press, 1997. 228 səh.

16. Rosa, Hartmut. *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*. Columbia University Press, 2013. 352 səh.

17. Rosanvallon, Pierre. *Democratic Legitimacy: Impartiality, Reflexivity, Proximity*. Princeton University Press, 2011. 320 səh.

18. Schmitt, Carl. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. University of Chicago Press, 2005. 70 səh.

19. Spengler, Oswald. *The Decline of the West*. Translated by Charles Francis Atkinson, Oxford University Press, 1991. 416 səh.

20. Streeck, Wolfgang. *Buying Time: The Delayed Crisis of Democratic Capitalism*. Verso Books, 2014. 256 səh.

21. Toynbee, Arnold J. *A Study of History*. Oxford University Press, 1987. 432 səh.

22. World Values Survey Association. *World Values Survey: Wave 7 (2017–2022) Official Aggregate Datafile*. Madrid, 2022. təxminən 500+ səh. (metodoloji sənədlərlə birlikdə)

23. OECD. *Trust and Public Policy: How Better Governance Can Help Rebuild Public Trust*. OECD Publishing, 2017. 210 səh.

### References:

1. Arendt, H. *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*. Penguin Books, 2006, 287 pp.

2. Arendt, H. *The Origins of Totalitarianism*. Harcourt, Brace & Company, 1973, 623 pp.

3. Bauman, Z. *Liquid Modernity*. Polity Press, 2000, 240 pp.

4. Bauman, Z. *Postmodern Ethics*. Blackwell Publishing, 1993, 272 pp.

5. Beck, U. *World at Risk*. Polity Press, 2009, 256 pp.

6. Foucault, M. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other*

*Writings 1972–1977*. Pantheon Books, 1980, 270 pp.

7. Habermas, J. *The Postnational Constellation: Political Essays*. MIT Press, 2001, 220 pp.

8. Habermas, J. *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. MIT Press, 1996, 631 pp.

9. Han, B.-C. *The Transparency Society*. Stanford University Press, 2015, 112 pp.

10. Heidegger, M. *The Question Concerning Technology and Other Essays*. Harper & Row, 1977, 182 pp.

11. Huntington, S. P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Simon & Schuster, 1996, 368 pp.

12. Inglehart, R. *Cultural Evolution: People's Motivations Are Changing, and Reshaping the World*. Cambridge University Press, 2018, 272 pp.

13. Jasanoff, S. *The Ethics of Invention: Technology and the Human Future*. W. W. Norton & Company, 2016, 320 pp.

14. Luhmann, N. *Social Systems*. Stanford University Press, 1995, 627 pp.

15. Prigogine, I. *The End of Certainty: Time, Chaos, and the New Laws of Nature*. Free Press, 1997, 228 pp.

16. Rosa, H. *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*. Columbia University Press, 2013, 352 pp.

17. Rosanvallon, P. *Democratic Legitimacy: Impartiality, Reflexivity, Proximity*. Princeton University Press, 2011, 320 pp.

18. Schmitt, C. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. University of Chicago Press, 2005, 70 pp.

19. Spengler, O. *The Decline of the West*. Translated by C. F. Atkinson, Oxford University Press, 1991, 416 pp.

20. Streeck, W. *Buying Time: The Delayed Crisis of Democratic Capitalism*. Verso Books, 2014, 256 pp.

21. Toynbee, A. J. *A Study of History*. Oxford University Press, 1987, 432 pp.

22. World Values Survey Association. *World Values Survey: Wave 7 (2017–2022) Official Aggregate Datafile*. Madrid, 2022, approx. 500+ pp.

23. OECD. *Trust and Public Policy: How Better Governance Can Help Rebuild Public Trust*. OECD Publishing, 2017, 210 pp.

**Zeynəddin Müsənnif oğlu Şabanov**

AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutunun aparıcı elmi işçisi,  
fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru, dosent  
Bakı, Azərbaycan, H.Cavid pr.,115

E-mail: [zeynaddin.shabanov@gmail.com](mailto:zeynaddin.shabanov@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0003-4102-6250>

**Şölət Ələvsət oğlu Zeynalov**

AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutunun aparıcı elmi işçisi  
fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru, dosent  
Bakı, Azərbaycan, H.Cavid pr.,115

E-mail: [sholetzeynalov@gmail.com](mailto:sholetzeynalov@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0003-2509-1159>

## **SİVİLİZASİYALARARASI DİALOQUN FƏLSƏFİ TƏHLİLİ**

### **Xülasə**

Məqalədə sivilizasiyaların təşəkkülü, onların yaranma səbəbləri, mədəniyyətlə fərqli və oxşar cəhətləri, qlobal çağırışlar təhlil olunur, tanınmış alimlərin bu fenomenə münasibəti araşdırılır. Bildirilir ki, sivilizasiyalararası dialoq cəmiyyətin sonrakı inkişafına təkan verir, yeni sivilizasiyaların formalaşmasını gerçəkləşdirir. Bu mənada rəqəmsal sivilizasiyanın informasiyanın sürətli yayılması, virtual ünsiyyət və sosial şəbəkələr, onlayn iqtisadiyyat və elektron ticarət, uzaqdan iş və təhsil, süni intellektin gündəlik həyata daxil olması kimi xüsusiyyətləri nəzərdən keçirilir. Elmi ədəbiyyatlarda sivilizasiya cəmiyyətin tarixi inkişafının müəyyən mərhələsini əks etdirən maddi və mənəvi dəyərlərin məcmusu və ya maddi və mənəvi mədəniyyətin yüksək inkişaf mərhələsi kimi qeyd edilməsinə münasibət bildirilir. Ümumbəşəri sivilizasiyanın ideya-nəzəri əsaslarının formalaşmasının, sivilizasiyalararası dialoqun fəlsəfi mahiyyətinin açığlanmasının zəruriliyi qeyd olunur.

*İşlənmə dərəcəsi:* mövzu haqqında həm yerli, həm də xaricdə sanballı tədqiqatlar aparılmışdır. Bu barədə istinad olunmuş ədəbiyyatlardan məlumat almaq olar.

*Tədqiqatın metodologiyası:* məqalədə sistemli yanaşma və müqayisəli təhlil metodlarından istifadə edilmişdir.

*Tədqiqatın yeniliyi:* sivilizasiyalararası dialoq cəmiyyətin inkişafına təkan verir, bir sıra problemlərin vaxtında aradan qaldırılmasına kömək

edir, rəqəmsal sivilizasiya ictimai həyat sahələrinə dərindən nüfuz edir.

**Çıxarışlar.** Sivilizasiyalararası dialoq daim diqqət nəzərində olmalı, müxtəlif irq, etnik mənsubluq və mədəniyyətlərə hörmətlə yanaşılmalı, inkişafa mane olan və zərər verən cəhətləri sərfnəzər etməli, sivilizasiyaların formalaşması tarixi diqqətlə öyrənilməli, rəqəmsal sivilizasiyanın insan həyatına təsiri araşdırılmalıdır.

**Açar sözlər:** sivilizasiya, dialoq, cəmiyyət, mədəniyyət, inkişaf, rəqəmsal sivilizasiya, tədqiqatlar, fəlsəfi dünyagörüşü.

**УДК - 316**

**Зейнаддин Мусанниф оглу Шабанов**

Ведущий научный сотрудник Института философии и социологии НАНА,  
доктор философии по философии, доцент  
Баку, Азербайджан, пр. Г. Джавида, 115  
E-mail: zeynaddin.shabanov@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0003-4102-6250>

**Шолет Аловсат оглу Зейналов**

Ведущий научный сотрудник Института философии и социологии НАНА,  
доктор философии по философии, доцент  
Баку, Азербайджан, пр. Г. Джавида, 115  
E-mail: sholet.zeynalov@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0003-2509-1159>

## **ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ МЕЖЦИВИЛИЗАЦИОННОГО ДИАЛОГА**

### **Резюме**

В статье анализируются формирование цивилизаций, причины их возникновения, сходства и различия с культурой, а также глобальные вызовы. Рассматриваются взгляды известных ученых на данный феномен. Отмечается, что межкультурный диалог способствует дальнейшему развитию общества и приводит к формированию новых цивилизаций. В этом контексте рассматриваются особенности цифровой цивилизации, такие как быстрое распространение информации,

виртуальное общение и социальные сети, онлайн-экономика и электронная коммерция, дистанционная работа и образование, а также внедрение искусственного интеллекта в повседневную жизнь. В научной литературе цивилизация определяется как совокупность материальных и духовных ценностей, отражающих определенный этап исторического развития общества, либо как высшая стадия развития материальной и духовной культуры. Подчеркивается необходимость формирования идейно-теоретических основ общечеловеческой цивилизации и раскрытия философской сущности межкультурного диалога.

*Степень разработанности проблемы:* по данной теме проведены значительные исследования как в стране, так и за рубежом. Более подробную информацию можно получить из приведенной литературы.

*Методология исследования:* в статье использованы системный подход и методы сравнительного анализа.

*Научная новизна:* межкультурный диалог способствует развитию общества, помогает своевременно решать ряд проблем, а цифровая цивилизация глубоко проникает во все сферы общественной жизни.

**Выводы:** межкультурный диалог должен постоянно находиться в центре внимания; необходимо проявлять уважение к различным расам, этнической принадлежности и культурам; следует устранять препятствующие развитию и вредные факторы; важно тщательно изучать историю формирования цивилизаций и исследовать влияние цифровой цивилизации на жизнь человека.

**Ключевые слова:** цивилизация, диалог, общество, культура, развитие, цифровая цивилизация, исследования, философское мировоззрение

UDC -316

**Zeynaddin Musannif oglu Shabanov**

Leading Researcher at the Institute of Philosophy and Sociology of  
ANAS,

PhD in Philosophy, Associate Professor

Baku, Azerbaijan, H. Javid Ave., 115

E-mail: zeynaddin.shabanov@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-4102-6250>

**Sholet Aloysat oglu Zeynalov**

Leading Researcher at the Institute of Philosophy and Sociology of

ANAS,

PhD in Philosophy, Associate Professor

Baku, Azerbaijan, H. Javid Ave., 115

E-mail: [sholet.zeynalov@gmail.com](mailto:sholet.zeynalov@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0003-2509-1159>

## **PHILOSOPHICAL ANALYSIS OF INTERCIVILIZATIONAL DIALOGUE**

### **Abstract**

The article analyzes the formation of civilizations, the causes of their emergence, their similarities and differences with culture, and global challenges. The views of well-known scholars on this phenomenon are examined. It is noted that intercivilizational dialogue stimulates further development of society and contributes to the formation of new civilizations. In this regard, the features of digital civilization are considered, including the rapid dissemination of information, virtual communication and social networks, online economy and e-commerce, remote work and education, and the integration of artificial intelligence into everyday life. In scientific literature, civilization is defined as a set of material and spiritual values reflecting a certain stage of the historical development of society, or as the highest stage of material and spiritual culture. The necessity of forming the ideological and theoretical foundations of a universal civilization and revealing the philosophical essence of intercivilizational dialogue is emphasized.

*Degree of topic development:* substantial research on this topic has been conducted both domestically and internationally. More information can be found in the referenced literature.

*Research methodology:* the article employs a systematic approach and comparative analysis methods.

*Scientific novelty:* intercivilizational dialogue promotes societal development, helps to address a number of problems in a timely manner, and digital civilization deeply penetrates all spheres of social life.

**Conclusions:** intercivilizational dialogue should remain a constant focus of attention; respect for different races, ethnic identities, and cultures must be ensured; factors hindering development should be eliminated; the

history of civilization formation should be carefully studied; and the impact of digital civilization on human life must be examined.

**Keywords:** civilization, dialogue, society, culture, development, digital civilization, research, philosophical worldview

## Giriş

“Sivilizasiya” anlayışı dünyada çoxlu sayda insanın, dövlətin və xalqın, regionun, müxtəlif hadisələr və fəaliyyət formalarının mücərrədləşdirilməsi nəticəsində yaranmışdır. Rus alimi, akademik Əbdüssəlam Hüseynovun qeyd etdiyi kimi, o, “yüksək səviyyəli abstraksiya olub, çoxlu sayda empirik obyektləri özündə ümumiləşdirən bir məfhumdur” [Гусейнов А.А. О чем говорим, когда говорим о диалоге цивилизаций. Международная жизнь. №3, 2008, с.34]. Son dərəcə çoxaspektli xarakter daşıdığı üçün bu anlayışın hələ də konkret və birmənalı qəbul edilən nəzəri statusu müəyyənəndirilməmişdir. Bunu yəqin etmək üçün sivilizasiya anlayışının tarixi inkişafına diqqət yetirmək kifayətdir. “Sivilizasiya” sözünün etimologiyası latınca “civis” sözündən götürülüb, əsasən, “şəhərə aid olan”, “mülki olan”, “dövlətə aid olan” mənalarını verir. Qeyd etmək lazımdır ki, sivilizasiya anlayışı sivilizasiyalar barədə ilk nəzəriyyələrin meydana gəlməsindən çox-çox əvvəl, antik dövrdə meydana çıxmış və “kobud”, “vəhşi”, “meşəyə aid” mənalarını verən “silvfticus” sözünün antonimi olmuşdur [Киселев С.Г. Основной инстинкт цивилизаций и геополитические вызовы России. Москва: Известия, 2002, с.6]. İnsanlarda sivilizasiya anlayışı və şüuru Antik dövrdə və Qədim Şərqdə yaranmışdır. Bu proses K.Yaspersin ox dövrü adlandırıdığı dövrə (e.ə. VIII-V əsrlərə) təsadüf edir. Bununla belə, sivilizasiya haqqında sistemli nəzəri təsəvvürlər XIV-XVI əsrlərin məhsuludur. İndiki mənada başa düşülən sivilizasiya anlayışı XVIII əsrin ortalarında yaranmışdır. Beləliklə, müasir sivilizasiya – mənlilik şüurunun və sivilizasiya nəzəriyyələrinin formalaşması prosesi fəlsəfi fikirdə kifayət qədər uzun dövrü əhatə etmişdir.

Sivilizasiyalar konkret məkan-zaman çərçivəsində mövcud olmaqla fərqli mədəniyyətlər, sivilizasiya kimliyi və özünəməxsus mental xüsusiyyətlər formalaşdırır. Dünyanın tanınmış filosofları, sosioloqları və tarixçiləri sivilizasiyaların təşəkkülü, formalaşması və inkişafına dair müxtəlif nəzəriyyələr irəli sürür. Sivilizasiyaların fərqli meyarlar əsasında təsnifatı aparılır və onların qarşılıqlı təsirində coğrafi ərazilərin oynadığı rol şərh edilir. Qlobal sivilizasiyanın məkan və zaman ölçülərinin sosial fəlsəfi baxımından tədqiqinin aktual əhəmiyyət daşıdığı bildirilir. Bütün bunlar sivilizasiyaların müxtəlif coğrafi areallar-təşəkkülü, formalaşması və

inkışafı tarixinin öyrənilməsi üçün vacibdir.

Sivilizasiyalararası qarşılıqlı təsiri möhkəmləndirən faktorlar sırasında texnoloji tərəqqi, sivilizasiyalararası dialoq və dövlətlərarası münasibətlər əsas yer tutur. Müasir dövrdə informasiya-kommunikasiya texnologiyalarının sürətli inkışafı sivilizasiyalararası münasibətlərə yeni keyfiyyətlər gətirir. Müxtəlif sahələri əhatə edən beynəlxalq əməkdaşlıq platformaları sivilizasiyalararası dialoqun möhkəmlənməsində özünəməxsus yer tutur.

Hazırda bəşəriyyəti narahat edən qlobal problemlərin həlli üçün sivilizasiyalararası dialoq mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Dialoq müxtəlif mədəniyyətlərə və sivilizasiyalara hörmətlə yanaşmağı təşviq edir ki, bu da beynəlxalq aləmdə münaqişələrin qarşısının alınması, xalqların dinc yanaşı yaşaması, dünyada sülhün və sabitliyin təmin edilməsi üçün zəruridir. Eyni zamanda qlobal problemlərin səmərəli həlli yollarının axtarılıb tapılması üçün müxtəlif sivilizasiyaları təmsil edən ölkələrin birgə səy göstərməsi vacibdir. [Səlimov V. Sivilizasiyalararası qarşılıqlı təsirin sosial-fəlsəfi xüsusiyyətləri. -Bakı, Elm və təhsil, -2003, -s.6-7].

“Sivilizasiya” sözünün inkışaf tarixinə diqqət yetirmiş professor A.Şükürov qeyd etmişdir ki, orta əsrlərin məhkəmə praktikasında hüquqi məzmun daşımış bu anlayış sonralar “...özünü yaxşı aparan adam” mənasında başa düşülmüş, “sivilizasiyalılıq” isə tərbiyəli, nəzakətli, ünsiyyətli olmaq kimi qavranılmışdır” [Şükürov A. Kulturologiya, Bakı: Adiloğlu, 2003, s.32]. Fəlsəfi və kulturoloji ədəbiyyatda “sivilizasiya” daha çox mədəniyyət anlayışı ilə münasibətdə götürülür. Lakin onun bu anlamda izahı da birmənalı deyildir.

Tədqiqatlar göstərir ki, anlayışın yaranmasından bu günə qədər “sivilizasiya” məfhumunun mahiyyət və məzmunu xeyli dərəcədə dəyişmiş və zənginləşmişdir. Xüsusən yaxın 250 il ərzində bu anlayışın məzmunu olduqca fərqli və müxtəlif çalarlar əldə etmişdir. Rusiyalı alim İ.İonov bu dövr ərzində anlayışın məzmununun dəyişməsi dinamikasında üç mərhələni ayırd edir. Birinci mərhələ təqribən XVIII əsrin yarısından XIX əsrin yarısına qədər olan bir dövrü əhatə edir. Bu dövr ərzində “sivilizasiya” anlayışı “tərəqqi” anlayışı ilə demək olar ki, eyniləşdirilir. Məsələ burasındadır ki, qeyd etdiyimiz dövr Avropada təkamül nəzəriyyəsinin baş qaldırdığı və geniş təşəkkül tapdığı bir dünyagörüşü mərhələsi olmuşdur. İnsanın zəkasının inkışafı ilə səciyyələnən düzxətli təkamül konsepsiyasının və ya tərəqqinin son və ən yüksək səviyyəsi isə sivilizasiyanın yaranması mərhələsi kimi başa düşülmüşdür. Aydınır ki, söhbət Avropa sivilizasiyasının yaranmasından gedir. Təsəffü deyil ki, o dövrdə sivilizasiya

sözü tək anlamda işlədilirdi və yalnız Avropa mədəniyyətini nəzərdə tuturdu. İctimai inkişafda isə üç dövr ayırılmalı idi: vəhşilik, barbarlıq və sivilizasiya. Birinci mərhələnin aparıcı nümayəndələri kimi görkəmli mütəfəkkirlər K.A.Sen-Simon, O.Kont, A.Fergüson və b. qeyd etmək olar. İkinci dövr təqribən XIX əsrin ikinci yarısına təsadüf edir. Bu dövrdə Yaxın Şərqdə aparılan arxeoloji qazıntılar tarixi prosesdə Qərbi mədəniyyətdən fərqli olan sivilizasiyaların varlığından xəbər verdi. Nəticədə, “sivilizasiya” anlayışı artıq tək yox, tədricən cəm halında işlədilməyə başladı. Bu səbəbdən sivilizasiyaya təkamülçü təmayül ilə bərabər (buna Y.Se-myonovun təklifi ilə unitar-mərhələli yanaşma da deyilir), plüraldövrü istiqamətdən yanaşan baxışlar da yer aldı. Başqa sözlə, XIX əsrin ikinci yarısında artıq lokal sivilizasiyalar haqqında nəzəriyyələr meydana çıxdı. Bu nəzəriyyələri ortaya qoyan mütəfəkkirlərdən xüsusən N.Y.Danilevskinin adını qeyd etmək olar. Nəhayət, üçüncü mərhələ XX əsrin birinci yarısına təsadüf edir. Bu mərhələdə “sivilizasiya” anlayışı tarixi prosesin aparıcı subyektinə çevrilmiş oldu. Eyni zamanda, ictimai inkişafda tərəqqiyə olan münasibət şübhə altına alındı və hesab edildi ki, tarixi proses vahid bəşəriyyətin deyil, sadəcə ayrıca götürülmüş sivilizasiyaların inkişafı tarixindən başqa bir şey deyildir. Bu mərhələnin aparıcı nümayəndələri olaraq dünya şöhrətli mütəfəkkirlərdən O.Şpenqlerin, P.Sorokinin və A.Toynbinin adlarını qeyd etmək lazımdır [Hacıyev R. “Sivilizasiya” anlayışının məzmununa dair, Sivilizasiya,-2017, -s.198].

### **Sivilizasiya ümumi mədəni inkişaf göstəricisi kimi**

Bir sıra alimlər sivil dünyanın yaranması, inkişafı və sonunu sivilizasiyaların dialoqu və toqquşması ilə bağlayırlar. Tanınmış sivilizoloqlar Samuel Hantinqton, Arnold Toynbi, Fernan Brodel, Kristofer Dauson və başqaları global siyasətdə əsas yeri sivilizasiyalararası münasibətlərin tutduğunu iddia edir və bu mülahizəni əsaslandırmağa çalışırlar.

Əksər ədəbiyyatlarda sivilizasiya cəmiyyətin tarixi inkişafının müəyyən mərhələsini əks etdirən maddi və mənəvi dəyərlərin məcmusu və ya maddi və mənəvi mədəniyyətin yüksək inkişaf mərhələsi kimi nəzərdən keçirilir. Sivilizasiyaların yaranmasını bəşəriyyətin yaranış dövründən deyil, onun müəyyən nailiyyətlərə çatdıqdan sonrakı mərhələsi hesab edirlər. Belə ki, sivilizasiya üçün xarakterik xüsusiyyətlər olaraq sadalanan – dəmir istehsalı ilə başlayan yeni dövrün meydana gəlməsi, yazı mədəniyyəti, şəhər mədəniyyəti, müəyyən davranış normaları kodeksinin formalaşması və s. bəşər cəmiyyətinin müəyyən inkişaf

mərhələlərindən keçməsinə ifadə edir və bununla da sivilizasiya ibtidai cəmiyyətdən fəqlənir.

Cəmiyyətin növbəti inkişaf mərhələsinə əks etdirən sivilizasiyaların əsasında hansı dəyərlərin dayanması ilə bağlı müxtəlif mülahizələr vardır. Fransız sosioloq Qustav Le Bon sivilizasiyanı təşkil edən elementlərin əsasında onları yaratmış xalqın psixoloji xüsusiyyətləri, mənəvi dəyərləri və xarakteri dayandığını qeyd edir.

Sivilizasiyaları etniki birliyə, mədəniyyətə, mədəniyyətə dinə, dil bağlılığına, siyasi məqsədə, inkişaf səviyyəsinə, ictimai-iqtisadi formasiya növünə, coğrafi amillərə söykənməsi ilə əlaqədar fərqli fikirlər səslənməkdədir.

Şotland alimi Adam Ferqyunson sivilizasiya anlayışını elmi dövriyyəyə gətirmişdir. Onun fikrincə, sivilizasiya sinifli cəmiyyət, şəhərlər, yazı mədəniyyəti ilə xarakterizə olunan insan cəmiyyətinin növbəti inkişaf mərhələsidir. O vəhşilik- barbarlıq-sivilizasiya mərhələlərini fərqləndirirdi. Deməli burada əsas amil kimi inkişaf səviyyəsi götürülürdü. O zamanlar Qərbdə sivilizasiya avropalıların həyat tərzini kimi qəbul edilir, başqa yerlər barbarlıq adlandırılırdı. Akademik Vasili Bartold isə yazırdı ki, qədim Şərq ölkələri minilliklər boyu dünyanın yeganə mədəni ölkələri olmuşlar. [Бартольд, В.В. Мусулманский мир// Ислам. Энциклопедия культуры и искусства. Москва: Эксмо, 2010, стр.10].

Uzun müddət sivilizasiya termini daha çox Qərbi Avropa xalqlarının yüksək inkişafını, mədəniyyətini, habelə kapitalizmi xarakterizə etmək üçün işlədilir. Sonralar tədqiqatçılar belə bir fikir irəli sürdülər ki, bütün xalqlar özünəməxsus mədəniyyətə malik olsalar da, bütün xalqlar öz sivilizasiyalarına malik deyillər. Məs.: Avropa xalqlarının hər biri özünəməxsus mədəniyyətə malikdirlər, sivilizasiya anlayışında isə bu fərdilik yoxdur. Onlar ümumilikdə Qərb sivilizasiyasını, Şərqi Avropa ölkələrinin bir qismi isə Pravoslav-Slavyan sivilizasiyasının təmsil edir. Yaxud Şərqdə Çin, Vyetnam, Myanma, Kambocanın hər birinin özünəməxsus dəyərləri olsa da bunlardan yalnız Çini müstəqil sivilizasiya daşıyıcısı kimi fərqləndirmək olar. [Həbibbəyli Ə. Sivilizasiyaların kəsişməsində türk dünyası. Bakı, Elm və təhsil, 2011, - s7].

Sivilizasiya və mədəniyyət anlayışlarının uzun müddət eyniləşdirilməsinə baxmayaraq, XVIII əsrdə fransız maarifçiləri tərəfindən ilk dəfə olaraq sivilizasiya ağılla, mədəniyyət fenomeni isə ruhla əlaqələndirilmişdir. Sonralar sivilizasiya mədəniyyətdən qəti şəkildə fərqləndirilmiş, o, texniki nailiyyətlər və cəmiyyətin maddi rifah səviyyəsi ilə əlaqələndirilmişdir. Bu sahədə ilk təşəbbüs klassik alman fəlsəfəsinə

aidir.

Əgər əvvəllərdə sivilizasiya anlayışı hər bir vətəndaş üçün tələb olunan davranış normalarını ifadə edirdisə, sonralar o, ümumi mədəni inkişafın göstəricisi hesab olunurdu. Nəhayət, bu anlayış tədricən mədəniyyət anlayışından fəqləndirilməyə başlandı. Belə ki, birinci termin bütövlükdə xalqların və dövlətlərin inkişaf səviyyəsinin göstəricisi kimi başa düşülürdüsə, “mədəniyyət” anlayışı sivilizasiyanın nailiyyətlərinə əsaslanan mənəviliyi səciyyələndirmək üçün istifadə olundu. Tezliklə sivilizasiya anlayışının məzmunu genişləndi və o, intellektual və sosial inkişafın başlıca göstəricisi rolunu oynadı. Beləliklə, sivilizasiya və mədəniyyət anlayışları arasında müəyyən fərqlər olsa da, onların bir-biri ilə sıx əlaqədə olduqları sivilizasiya nəzəriyyələrinin əsası qoyuldu. Xüsusən də bu vəzifə Ş.Monteskyö, A.Mirabö, D.Didro, İ.Kondorse, F.Volter, İ.Russo, C.Lokk kimi filosof və mütəfəkkirlərin yaradıcılığında öz əksini tapmışdır.

Davamlı inkişaf tərəqqinin, inkişafın bütün parametrlərinin və prioritetlərinin harmonik şəkildə əlaqələndirilməsini tələb edir. Bu isə diqqətimizi həm də mədəniyyətlərin və sivilizasiyaların inkişafına yönəldir. Müasir dövrün qlobal çağırışları təkcə İnsanın davamlı inkişafının təmin edilməsi məqsədilə sosialsiyasi-iqtisadi idarəçilik fəlsəfəsinin dəyişilməsini deyil, həm də mədəni transformasiyanın baş verməsi zamanı mədəniyyətlərin və sivilizasiyaların homojenləşməsinin qarşısının alınması, mədəni müxtəlifliyin və sivilizasiya identifikasiyalarının qorunmasını tələb edir. Çoxsaylı miqrasiya və urbanizasiya prosesləri nəticəsində baş verən Mədəni transformasiya zamanı Milli identikliyin qorunması, etnik arxetiplərin və sivilizasiya identifikasiyasının mühafizə edilməsi zərurəti son illərdə tədqiqatçıların diqqətini Sivilizasiyaların davamlı inkişafının təmin edilməsi, plürallığı və bərabərhüquqlu əməkdaşlığının təmin edilməsi problemlərinə yönəltmişdir və bu istiqamətdəki axtarışlar nəticəsində konfrantasiya, universium, plüversium, metasivilizasiya konsepsiyaları formalaşmışdır. XXI əsrin mədəni transformasiya problemi diqqətimizi yenidən mədəniyyətlərin və sivilizasiyaların qarşılıqlı bərabərhüquqlu əməkdaşlığına, eyni zamanda mədəniyyətlərarası qarşıdurma və dialoq problemlərinə, mədəniyyətlərin homojenləşməsi faktoruna yönəltməkdədir. Bu isə mədəniyyət və sivilizasiyaların elmi təsnifatının aparılmasını, xarakterik xüsusiyyətlərinin təhlil edilməsini tələb etməkdədir [Mahmudova-Qaraqoyunlu Y.Sivilizasiya konsepsiyalar, təsnifatı və xarakterik xüsusiyyətləri// Turan-Sam Uluslararası Bilimsel Hakemli Dergisi; p-ISSN: 1308-8041, e-ISSN:

1309-4033; Yıl: 2022; Ay: Mart; Cilt: 14/KİŞ, Sayı: 53 DOI: <http://dx.doi.org/10.15189/1308-8041>;WEB:<http://www.TURANSAM.com> s.304-320].

Tədqiqatçı Q.Q.Diliqenskinin qeyd etdiyi kimi, “Sivilizasiyanın müxtəlif anlamaqlarını hər hansı şəkildə birləşdirmək istəsək, onda məntiq baxımından tarazlaşdırılmış bir kateqoriyadan daha çox intuitiv xarakterli bir obraz əldə etmiş olarıq” [Zeynalov Ş. Sivilizasiyalararası münasibətlər: problemlər və perspektivlər, Bakı, 2021, s.18]. Lakin belə yanaşmanın özü də sivilizasiyanın “müəyyən bir realıq – müəyyən məkan və zaman çərçivələrində insanların maddi və mənəvi həyatlarının tamlığı” olduğunu inkar etmir. Sivilizasiyaya verilən başqa bir tərifi də onun lokal səpkisi əsas götürülür. Lokal sivilizasiya dedikdə, “Yer üzünün istənilən bir hissəsinin geniş ərazilərində məskunlaşmış və özünün mədəni inkişaf xüsusiyyətlərinə görə digər insan birliklərindən fəqlənən, tarixən meydana gəlmiş böyük insan birliyi, cəmiyyət” nəzərdə tutulduğu vurğulanır [Киселев С.Г. Основной инстинкт цивилизаций и геополитические вызовы России. Москва: Известия, 2002,с.16]. Lakin lokal sivilizasiya anlayışının özünün də fərqli anlamaqları ilə qarşılaşmış oluruq. Belə ki, XX əsr alman filosofu O.Şpenqler özünün “Avropanın qurubunu” əsərində sivilizasiyanı mədəniyyətin son inkişaf mərhələsi kimi başa düşmüşdür. Marksizm fəlsəfəsi sivilizasiya anlayışına o qədər də əhəmiyyət verməmişdir. Müasir fəlsəfi təlimlərdə isə sivilizasiya məfhumu tarixi prosesin formasiyalı izahla yanaşı duran dövrləşmə vahidi kimi götürülməkdədir. Bu zaman tarixi inkişaf prosesinin sivilizasiyalar şəklində baş verdiyini iddia edən sivilizasiyalı yanaşma marksist fəlsəfədəki formasiyalı yanaşma ilə qarşı-qarşıya qoyulur. Halbuki tarixi inkişafın formasiya mövqeyindən izahı cəmiyyətdə obyektiv mövcud olan sosial-iqtisadi münasibətlər prizmasından yanaşaraq bütövlükdə cəmiyyətin maddi varlığını əsas götürdüyü kimi, onun sosial təşkili, burada mədəniyyətin inkişaf səviyyələrinin olduğunu da inkar etmir. Buna görə də həm formasiya, həm də sivilizasiya yanaşmalar çox vaxt bir-birinə, onların müxtəlif tiplərinə arxalanmaqdadır.

Müasir dövrdə amerikalı tədqiqatçı Samuel Hantinqtonun sivilizasiyaya verdiyi tərifi diqqət yetirsək görürük ki, ona görə "Sivilizasiya insanların ali mədəni birliyi və mədəni identikliyin ən geniş səviyyəsi olub, insanları başqa bioloji varlıqlardan fərqləndirir"[Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. Пер. с англ. Т.Велимесва, Москва: АСТ, 2006, с.49]. Sivilizasiyanı müəyyən edən ümumi obyektiv elementlərə gəldikdə isə, o, buraya: dili, tarixi, dini, cəmiyyətdəki

ənənələri, sosial institutları, eləcə də insanların özlərini subyektiv identifikasiya etmək qabiliyyətlərini də aid etmişdir. S.Hantinqton öz fikirlərində F.Braudelə əsaslanaraq qeyd etmişdir ki: "imperiyalar yaranıb məhv olsalar da, hakimiyyətlər bir-birini əvəz etsələr də, sivilizasiyalar yaşayıb siyasi, sosial, iqtisadi və hətta ideoloji təlatümlərə sinə gərirlər" [Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. Пер. с англ. Т.Велимесва, Москва: АСТ, 2006, с.50]. S.Hantinqtona görə, müasir dövrdə mövcud olan bütün sivilizasiyalar təxminən min il bundan əvvəl meydana gəlmiş və ya Latin Amerikasında olduğu kimi, buradakı sivilizasiyalar artıq tarix səhnəsində mövcud olmuş sivilizasiyaların "törəmə"ləridir. Sivilizasiyanı siyasi deyil, məhz mədəni varlıq hesab edən S.Hantinqtonun fikrincə, bunu müxtəlif sivilizasiyalarda və ya eyni bir sivilizasiya çərçivəsində müxtəlif siyasi quruluşların mövcud olması ilə də əsaslandırmaq olar [Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. Пер. с англ. Т.Велимесва, Москва: АСТ, 2006, с.51]. Bu müddətlə razılaşmaq çətindir, çünki tarixi reallıqda dövlət olmağa iddia edən bəzi lokal sivilizasiyaların, məsələn, Çin və Yaponiya sivilizasiyalarının mövcudluğu danılmaz faktdır. Odur ki, biz sivilizasiyaya dair müxtəlif mövqe və yanaşmalara diqqət yetirdikdə, məlum olur ki, bu anlayış elmi-fəlsəfi ədəbiyyatda daha çox mədəni inkişafın müəyyən hissəsi və yaxud səviyyəsini ifadə etmək üçün istifadə olunur [Şükürov A., Kulturologiya, Bakı: Adiloğlu, 2003, s.35].

Bütövlükdə, insanların fərd səviyyəsindən ictimai toplum səviyyəsinə, cəmiyyət müstəvisinə keçidini ifadə edən sivilizasiya anlayışından bəhs edərkən, "...söhbət çox vaxt müxtəlif coğrafi-siyasi bölgələrdə və konkret bir dövrdə formalaşmış olan proseslərdən, yəni lokal sivilizasiyalardan gedir" [Xəlilov S.S. Sivilizasiyalararası dialoq. Bakı: "Adiloğlu", 2009, -s.6]. Tarixdən də məlumdur ki, təxminən beş min il bundan əvvəl, yəni məhz b.e.ə. IV minilliyin sonunda əhalinin planetimizdə sıx məskunlaşdığı nəhəng dövlət və dövlət birliklərində ilk lokal sivilizasiyalar formalaşmağa başlamışdır [Кузык Б.Н., Ю.В. Яковец. Цивилизации: теория, история, диалог, будущее. В двух томах. Том 1. Теория и история цивилизаций. Москва: Институт экономических стратегий. 2006, с.533]. Ayırı-ayrı mədəniyyətlərin təzahürü kimi erkən sinfi və qədim dünya sivilizasiyalarının mövcudluğu dövründə bu lokal sivilizasiyaların sayı ondan bir qədər artıq olmuşdur. Elmi ədəbiyyatda lokal sivilizasiyaların, adətən, iki nəslinin bir-birini əvəz etdiyi vurğulanmaqdadır. Halbuki bəzi lokal sivilizasiyalar heç də uzunömürlü olmayıb, qısa bir dövr ərzində mövcud olduqdan sonra tarix səhnəsini tərk etmişlər. Amma belələrindən fərqli olaraq, bəzi qədim sivilizasiyalar

(Qədim Hind və Çin sivilizasiyaları) tarixin müxtəlif dövrlərində eniş və yüksəliş fazalarından keçib çağdaş dövrümüzdə qədər mövcudluqlarını qoruyub saxlamaqdadırlar.

Belə ki, Türk sivilizasiyası bütün funksionallığı ilə Avrasiyanın zəngin təbiətini, etnosfer rəngarəngliyini, folklor arxetiplərini öz məğzində tarix boyu yaşada və onların vəhdətini mənəvi enerjiyə, hərbi-siyasi mütəşəkkillik qüdrətinə çevirə bildiyi üçün, sözün əsl mənasında passionar sivilizasiyadır. Türklər həmişə dünya mədəniyyətində universallaşdırıcı prosesləri irəlilətməmiş, mədəniyyətlərarası münasibətlərin çoxdillilik bünövrəsini yaratmışlar. Humanizm fəlsəfəsini, ilahiyyatın (teologiyanın) rasionallığını, ümumbəşəri dəyərlərin bütün insanlığa məxsus olması ideyasını, siyasi hakimiyyətin, ictimai qanunların ədalətliliyini, əxlaqi və cismani gözəlliyi, ailə dəyərlərini, ilahi məhəbbətin füsunkarlığını ən yüksək bədii sənətkarlıq və elmi məntiqlə açan bilən ümumtürk poeziyasının, elm və fəlsəfəsinin klassikləri dünya mədəniyyətinin inkişafında yeni bir İntibah erasına təkan vermişlər. Türk-islam dövlətlərinin Yaxın və Orta Şərq siyasətini idarə etməsi bu regionda yaşayan xalqların və onların mədəniyyətlərinin məhz türk və islam sivilizasiyaları nüvəsində integrasiyasına meydan açmışdır. Türklərin siyasi dominantlığı İslamı din, sivilizasiya və siyasət olaraq öz tarixinin ən parlaq mərhələsinə çıxarmışdır. Çiçəkləndiyi dövrdə qarşılıqlı münasibətlərdə olduğu Hind, Çin, islam, Qərb və slavyan sivilizasiyaları çevrəsində türk sivilizasiyasının konsentrasiyayaradıcı funksiyası onun bəşəriyyətin tarixi inkişafını mütərəqqi bir istiqamətə yönəltmə təşəbbüslərində özünü bütün məqsədyönlülüüyü ilə ifadə etmişdir. Tarixin yaddaşında qalan ən mühüm faktlardan biri də budur ki, türk imperiyalarının heç birində millətlərarası diskriminasiyaya yol verilməmiş, əksinə, digər millətlərin, din və sivilizasiyaların nümayəndələri dövlət işlərində irəli çəkilməmiş, hətta ali hakimiyyətdə təmsil olunmuşlar. Türk dünyasının təkcə ictimai-siyasi baxımdan deyil, həm də bədii-estetik mədəniyyət baxımından orqanikliyi, bütövlüyü və rəngarəngliyi digər sivilizasiya və onun yaradıcılarına xoşməramlı münasibətdə bütün gözəl cəhətləri ilə üzə çıxmışdır. Türklər siyasi cəhətdən digər millətlərə, dirlərə qarşı diskriminasiyaya yol vermədikləri kimi, digər xalqların əxlaq və mənəviyyət qanunlarına, sənət texnologiyalarına, tarixi abidələrinə də ehtiramla yanaşmışlar. Məsələn, Mərkəzi Asiyadan Anadoluya qədər bütün türk məmləkətlərində antik sivilizasiyaların bütün izləri toxunulmaz qalmış, qorunub saxlanmışdır. Türklər özlərini dünyaya yüksək soya, nəcabətə malik insanlar olaraq təqdim etdikləri kimi, başqa cəmiyyət və

mədəniyyətlərdən, onların yaradıcılıq üslublarından, qabaqcıl həyat təcrübələrindən də bəhrələnməyə çalışmışlar. Müasir dünyada türk milli dövlətlərinin birliyi ideyasının kökündə də bu dövlətləri yaratmış türk xalqlarının etnogenetik təməli, ulu sivilizasiya qaynaqları, böyük dövlətçilik təcrübəsi və ənənəsi, bütün tarix boyu davam etmiş etnomədəni əlaqələri, tarixi diferensiasiya proseslərində itirmədikləri, qoruyub saxladıkları və daim inkişaf etdirdikləri ortaq dəyərləri dayanır. Bu elə bir möhkəm özüdür ki, tarixin ən mürəkkəb dövrlərində belə sarsılmamış, məqam düşdükcə bərkimiş, hazırda isə güclü energetik potensialını yenidən və daha məqsədyönlü şəkildə hərəkətə gətirmək qüdrətindədir [Feyziyev, C. Ə. Türk dünyası. Türk sivilizasiyasının təməl dəyərləri: [5 kitabda]. Bakı: Mütərcim, -I k.- 2017, -s.15-16].

Dinlərarası, o cümlədən də sivilizasiyalararası dialoq və əməkdaşlığın mahiyyətini şərh edərkən ona, hər şeydən əvvəl, fəlsəfi problem kimi yanaşılmasını zəruri hesab edirik. Hər bir fəlsəfi problemək, bu məsələ də özünün tarixi inkişafı müəyyən edilmədən mahiyyətinin açıqlanması qeyri-mümkündür. Belə ki, qədim dövrün müxtəlif lokal sivilizasiyaları arasında mövcud olmuş münasibətlərin tarixi ibtidai insan birliklərindən başladığına diqqət yetirmiş akademik Ə.Hüseynov bu məsələdən bəhs edərkən vurğulayır ki, "etnoqraflar müəyyən etmişlər ki, qədim qəbilələr öz aralarında heç kimə mənsub olmamış, neytral, yiyəsiz ərazilərlə bir-birindən ayrılıb, bu ərazilərdəki müxtəlif qəbilə nümayəndələri biri digəri ilə əlaqəyə girərək qəbilə daxilində qadağan olunan davranış formalarını gerçəkləşdirmişlər" [Гусейнов А.А. О чем говорим, когда говорим о диалоге цивилизаций. Международная жизнь. №3, 2008, с.34-35]. Bu isə, hər şeydən öncə, ümumbəşəri mövcudluğun təşəkkülü və inkişafı üçün zəruri şərt olan ünsiyyətin fundamentallığını ifadə edir. Bu anlamda qeyd etmək olar ki, tarixən insanın insana, icmanın icmaya, xalqların və millətlərin bir-biri ilə daim qarşılıqlı münasibətlərdə olmaları bəşəriyyətin təbii mövcudluğu və inkişafının mühüm şərtlərindəndir. Elə lokal sivilizasiyaların yaranmasına qədər də müxtəlif mədəni sistemlər məhz bu cür ünsiyyət əsasında bir-birini əvəz etmişdir. Lokal sivilizasiyalararası münasibətlərin təşəkkülü və inkişafına gəldikdə, akademik Ə.Hüseynovun vurğuladığı kimi, ilk növbədə lokal "sivilizasiyalar deyil, müxtəlif sivilizasiyalara məxsus insanların (fərdlərin, xalqların, dövlətlərin qarşılıqlı təsirindən danışmaq" daha doğru olardı Bu cür qarşılıqlı münasibətlərin yaranmasında isə bəşəriyyətə xas olan təbii tələbatlarla yanaşı, müxtəlif sosial amillərin daha böyük rol oynadığı vurğulanmalıdır. Beləliklə, tarixən lokal sivilizasiyaların bir-biri ilə əlaqə

və münasibətləri ictimai inkişafın gedişatında genişlənərək tədricən yeni məzmun - sivilizasiyalararası dialoq formatını kəsb etmişdir. Onun mənasını və səciyyəvi cəhətlərini təhlil etməzdən əvvəl "dialoq" anlayışının mahiyyətini açmağa cəhd göstərək [Zeynalov Ş. Sivilizasiyalararası münasibətlər: problemlər və perspektivlər, Bakı, 2021, s.24]. Əvvəlcə onu qeyd edək ki, dialoq iki və daha çox tərəf (subyekt) (əslində ikidən artıq tərəf olduqda bu poliloq adlanır – Z.Ş.) arasında tarixən şərtlənmiş xarakterli ünsiyyət formasıdır. İlk baxışda bəsit və sadə görünən bu sosial fenomen, əslində, mürəkkəb struktura və spesifik cəhətlərə malikdir.

### **Sivilizasiyalararası dialoq və fəlsəfi dünyagörüşü**

"Dialoq" anlayışının etimoloji mənşəyi yunanca danışmaq, söhbət etmək mənasını verən "dialogos" sözündən götürülmüşdür. Dialoqun bu ilk mənası bu gün də öz qüvvəsini saxlamaqdadır. Odur ki, müasir dövrdə də dialoqdan bəhs edərkən onun ünsiyyətin bir növü olduğu qeyd edilir. Misirli mütəfəkkir Məhəmməd Xəlifə Həsənin "Dialoq mədəniyyəti və metodologiyası" kitabında dini və mədəni dialoqun eyni adlı ünsiyyət formalarının olduğu göstərilir. Bununla yanaşı, müəllif Çarlz Kimbelin dialoqa verdiyi tərifə istinad etməklə, bunun dərin məzmununa malik olduğunu vurğulayaraq yazır: "Dialoq təkcə fikir mübadiləsi deyildir. O (dialoq – Ş.Z.), əsasən, hansısa bir görüşün, mövqe və açıqlamanın ifadəsidir". [Zeynalov Ş. Sivilizasiyalararası münasibətlər: problemlər və perspektivlər, Bakı, 2021, s.16].

Sivilizasiyalararası dialoq prosesində bütün qeyd edilmiş mənəvi intellektual sahələrlə yanaşı, hər bir sivilizasiyanın yüksək səviyyədə təcəssümü olan fəlsəfi dünyagörüşləri xüsusilə qeyd etmək lazımdır. Çünki məhz fəlsəfi dünyagörüş bizə müxtəlif sivilizasiyalararası mövcud paralellərdən bəhs etməyə və deməli, buradakı müxtəlif münasibətləri ümumiləşdirməyə imkan verən yeganə bir vasitədir. Başqa sözlə desək, fəlsəfə dünyada varlığın müxtəlif sahələrində paralellərin mövcudluğunun zəruriliyini göstərməyə qadir bir sahə olduğu kimi, sonuncular da, öz növbəsində, ümumbəşəri sivilizasiyanın ideya-nəzəri əsaslarının formalaşmasında, sivilizasiyalararası dialoqun fəlsəfi mahiyyətini açıqlamaqda zəmin rolu oynayır.

Müasir sivilizasiyalar öz tərkibində milyonlarla insanı və onlarca dövləti əhatə edir. Buna görə də onların ümumi dil tapa bilməsi, dialoqu səmərəli təşkil etmək və məqsəduyğun məcraya yönəltmək üçün müəyyən

normativ qaydalar və hüquqi tənzimləmə formaları tətbiq edilir. Bütün bunların həyata keçməsi və dialoqun baş tutması üçün qarşıdurma deyil, dözümlülük və tolerantlıq nümayiş etdirilməlidir.

Qloballaşma ilə əlaqədar məsələlərin dünya, xüsusən də Azərbaycan üçün yeni bir mövzu olduğunu qeyd etmiş Prezident İlham Əliyev bu prosesin çox sürətlə yayılan bir proses olduğuna diqqət çəkmişdir. Prezident qloballaşma dövründə hər bir ölkənin, hər bir xalqın milli, mədəni dəyərlərinin qorunması üçün öz fəaliyyət planına ehtiyacı olduğunu vurğulamışdır. Çıxışında prezident qeyd etmişdir ki, "...biz qloballaşma deyəndə, Azərbaycanda beynəlxalq əməkdaşlığı, xoş münasibətləri, dostluğu nəzərdə tuturuq. Qloballaşma adı altında xalqlara zidd olan, milli mentalitetə xas olmayan dəyərlər aşılammalıdır. Hər halda biz buna hazır olmalıyıq ki, milli məniyyətimizi qoruyaq" [Zeynalov Ş. Sivilizasiyalararası münasibətlər: problemlər və perspektivlər, Bakı, 2021, s.17].

Qloballaşma prosesində mədəniyyətlərarası dialoq və əməkdaşlıq daha zəruri hal alır. "Qloballaşma gedişində müasir dövrün tələblərinə ən çox uyğun gələn və həm də arzu olunan strategiya müxtəlif mədəniyyətlərin qarşılıqlı integrasiyası, mövcud reallığa cavab verən dialoq və anlaşmanın qurulması yoludur"[Aslanova R. Müasir dövlət və dövlətsünaslıq elmi. Bakı: Azərneşr, 2011, s.144].

Qloballaşmanın təkidi ilə sivilizasiyalararası qarşılıqlı əlaqələr çox geniş miqyas və mürəkkəb xarakter kəsb etdiyinə görə, onları tam idarə etmək və tənzimləmək qeyri-mümkün olsa da, fikrimizcə, hər bir ölkədə aparılan mədəniyyət siyasətinin davamlı inkişaf konsepsiyasının tələblərinə köklənməsi qeyd olunan prosesdə çox mühüm irəliləyişlərə gətirib çıxarar və qloballaşmanın törətdiyi bəzi neqativ nəticələri neytrallaşdırmağa böyük köməklik göstərə bilər.

Müasir dünyada gedən qloballaşma prosesləri Şərq və Qərb arasında kommunikasiya formalarında mühüm dəyişikliklər əmələ gətirir. Bununla da sözügedən sivilizasiyaların dialoqunun sosiomədəni şəraitini əhəmiyyətli dərəcədə yeniləşdirir. Sonuncu isə, öz növbəsində, mədəniyyətlərin qarşılıqlı təsirinin yeni modellərinin yaranmasını şərtləndirir. Nəticədə qloballaşma dövrünün tələblərinə müvafiq olaraq sivilizasiyalar və mədəniyyətlər arasında elə əlaqələr və qarşılıqlı təsir formaları yaranır ki, yaxın keçmiş qədər onlar barəsində söhbət belə gedə bilməzdi. Hazırda internetin və virtual reallığın digər formalarının təbliği miqyasının genişlənməsi ənənəvi fiziki əlaqələrə və münasibətlərə arxalanan kommunikasiya məkanının yeni virtual əlaqələr məkanı ilə əvəz olunmasına gətirib çıxarmışdır. İndi dialoqun subyektləri arasında əlaqələr daha çox virtual

mühitdə və formalarda baş verir. Bu isə subyektlərin "canlı ünsiyyətini impulsar vasitəsilə ünsiyyətə transformasiya edir"[Иванова Е.М. Полилог как трансформация диалог на в современном обществе, Томск, 2003, с.47].

### **Rəqəmsal sivilizasiyanın təsir imkanları**

Rəqəmsal sivilizasiya müasir zamanda cəmiyyətin texnologiya, internet və rəqəmsal məlumatlar üzərində qurulan yeni inkişaf mərhələsini ifadə etməklə yanaşı bir sıra yeni sahələri də əhatə edir ki, buraya fəlsəfə, iqtisadiyyat, siyasət və mədəniyyət də daxildir. Rəqəmsal sivilizasiya – insanların həyatının böyük hissəsinin rəqəmsal texnologiyalar vasitəsilə təşkil olunduğu cəmiyyət modelidir.

Burada əsas rol oynayan amillərə əsasən internet və qlobal şəbəkələri, süni intellekti, böyük məlumatları (Big Data) sosial medianı, rəqəmsal iqtisadiyyatı aid etmək olar. Bu mərhələdə informasiya ən əsas resurslardan biri hesab olunur.

Rəqəmsal sivilizasiyanın xüsusiyyətlərinə informasiyanın sürətli yayılması,

virtual ünsiyyət və sosial şəbəkələr, onlayn iqtisadiyyat və elektron ticarət, uzaqdan iş və təhsil, süni intellektin gündəlik həyata daxil olmasını aid etmək olar.

Rəqəmsal sivilizasiya insanların həyat tərzini ciddi şəkildə dəyişdirir, müsbət və mənfi təsirləri vardır. Müsbət cəhətlərə bilik və informasiyaya asan çıxış, qlobal əlaqələrin artması, yeni iş sahələrinin yaranması daxildir. Mənfi tərəflərə rəqəmsal bərabərsizlik, şəxsi məlumatların təhlükəsizliyi problemi, sosial təcrid və texnologiya asılılığını aid etmək olar.

Rəqəmsal sivilizasiya həm də yeni mədəniyyət yaradır. Onlayn icmalar, rəqəmsal incəsənət, internet dili və memlər, virtual identiklik yeni mədəniyyətin elementləridir.

Gələcəkdə rəqəmsal sivilizasiya tam avtomatlaşdırılmış iqtisadiyyat, ağıllı şəhərlər (smart cities), metaverse və virtual reallıq, insan və texnologiyanın daha sıx inteqrasiyası istiqamətlərində inkişaf edə bilər.

Rəqəmsal sivilizasiya müasir dövrdə texnoloji inkişafın təsiri altında formalaşan yeni sosial-mədəni mərhələni ifadə edir. Bu mərhələ informasiya və kommunikasiya texnologiyalarının geniş yayılması, internet şəbəkələrinin qloballaşması və rəqəmsal platformaların insan fəaliyyətinin əsas sahələrinə inteqrasiyası ilə xarakterizə olunur. Rəqəmsal sivilizasiya cəmiyyətin iqtisadi, sosial, siyasi və mədəni strukturlarında dərin

dəyişikliklər yaradır və insan fəaliyyətinin yeni formalarını meydana gətirir. Rəqəmsal sivilizasiyanın əsas xüsusiyyətlərindən biri informasiyanın əsas resurs kimi çıxış etməsidir. İnformasiya texnologiyalarının inkişafı nəticəsində məlumatın yaradılması, emalı və yayılması prosesi sürətlənmiş, global miqyasda ünsiyyət və qəşılıqlı əlaqə imkanları genişlənmişdir. Bu proseslər cəmiyyətin strukturunda yeni sosial münasibətlərin formalaşmasına, iqtisadi fəaliyyətin rəqəmsallaşmasına və əmək bazarında yeni peşələrin yaranmasına səbəb olmuşdur [Van Dijk, J. (2005). *The Digital Divide: Civic Engagement, Information Poverty, and the Internet Worldwide*. Boston: Cambridge University Pressp. 97].

Rəqəmsal transformasiya iqtisadi sahədə və mühüm dəyişikliklərə gətirib çıxarmışdır. Elektron ticarət, rəqəmsal maliyyə sistemləri, onlayn xidmətlər və platforma iqtisadiyyatı müasir iqtisadi münasibətlərin əsas elementlərinə çevrilmişdir. Bununla yanaşı, texnologiyaların inkişafı istehsal proseslərinin avtomatlaşdırılmasını sürətləndirərək məhsuldarlığın artmasına və innovativ fəaliyyətin genişlənməsinə şərait yaratmışdır.

Sosial və mədəni müstəvidə isə rəqəmsal sivilizasiya insanların ünsiyyət formalarını və sosial davranış modellərini dəyişdirmişdir. Sosial şəbəkələr və virtual platformalar fərdlər arasında yeni kommunikasiya məkanları yaratmış, mədəni mübadilə və informasiya paylaşımını global miqyasda genişləndirmişdir. Bu proseslər həm də yeni rəqəmsal mədəniyyətin formalaşmasına, virtual identiklik anlayışının yaranmasına və ictimai rəyin formalaşmasında onlayn medianın rolunun artmasına səbəb olmuşdur.

Bununla yanaşı, rəqəmsal sivilizasiya müəyyən problemləri də gündəmə gətirir. Rəqəmsal bərabərsizlik, şəxsi məlumatların qorunması, kibertəhlükəsizlik və informasiya manipulyasiyası kimi məsələlər müasir cəmiyyətin qarşısında duran mühüm çağırışlar sırasındadır. Bu səbəbdən rəqəmsal texnologiyaların inkişafı ilə yanaşı, onların etik və hüquqi tənzimlənməsi də böyük əhəmiyyət kəsb edir.

Nəticə etibarilə, rəqəmsal sivilizasiya global transformasiyalar dövründə cəmiyyətin inkişafını müəyyən edən əsas amillərdən birinə çevrilmişdir. Texnologiyaların davamlı inkişafı və onların sosial həyatın müxtəlif sahələrinə inteqrasiyası gələcəkdə cəmiyyətin strukturunda daha dərin dəyişikliklərin baş verəcəyini göstərir. Buna görə də rəqəmsal sivilizasiyanın sosial, iqtisadi və mədəni aspektlərinin elmi şəkildə öyrənilməsi müasir sosial elmlərin mühüm tədqiqat istiqamətlərindən biri hesab olunur.

Rəqəmsal sivilizasiya müasir cəmiyyətin inkişafında mühüm transformasiya mərhələsini ifadə edir və sosial münasibətlərin, institutların və

mədəni dəyərlərin yenidən formalaşmasına səbəb olur. Sosioloji baxımdan rəqəmsal sivilizasiya informasiya texnologiyalarının geniş yayılması nəticəsində cəmiyyətin strukturunda baş verən dəyişikliklərin, yeni sosial davranış modellərinin və kommunikasiya formalarının meydana çıxmasını əhatə edir [Van Dijk, J. (2005). *The Digital Divide: Civic Engagement, Information Poverty, and the Internet Worldwide*. Boston: Cambridge University Press, p.103].

Sosioloji analiz göstərir ki, rəqəmsal texnologiyalar cəmiyyətin əsas institutlarına – iqtisadiyyat, təhsil, siyasət və mədəniyyətə - birbaşa təsir göstərir. İnternet və rəqəmsal platformalar insanların ünsiyyət formalarını dəyişdirərək ənənəvi sosial münasibətlərin transformasiyasına səbəb olmuşdur. Virtual ünsiyyətin geniş yayılması sosial şəbəkələrin və onlayn icmaların yaranmasına gətirib çıxarmış, bu isə sosial kapitalın formalaşmasında yeni mexanizmlər yaratmışdır.

Rəqəmsal sivilizasiyanın digər mühüm xüsusiyyəti sosial stratifikasiyaya təsiridir. Texnologiyalara çıxış imkanları cəmiyyət daxilində yeni bərabərsizlik formalarının yaranmasına səbəb olur. “Rəqəmsal bərabərsizlik” anlayışı informasiya resurslarına və texnoloji imkanlara çıxışın müxtəlif sosial qruplar arasında bərabər paylanmamasını ifadə edir. Bu vəziyyət bəzi qrupların sosial və iqtisadi imkanlarının genişlənməsinə şərait yaratdığı halda, digərlərinin marginal mövqedə qalmasına səbəb ola bilər.

Eyni zamanda rəqəmsal mühit identiklik və sosial davranış məsələlərinə də təsir göstərir. Onlayn platformalar fərdlərə özlərini müxtəlif formalarda təqdim etmək imkanı yaradır və bu, virtual identiklik anlayışının formalaşmasına gətirib çıxarır. İnsanlar rəqəmsal məkanda yeni sosial rollar əldə edir və bu rollar real həyatdakı sosial münasibətlərlə qarşılıqlı əlaqədə inkişaf edir [Castells, M. (1996). *The Rise of the Network Society*. Oxford: Blackwell, p.136].

Sosioloji baxımdan rəqəmsal sivilizasiya həm də qloballaşma prosesinin güclənməsi ilə əlaqədardır. İnformasiya və kommunikasiya texnologiyaları müxtəlif mədəniyyətlər arasında qarşılıqlı təsir artırır, mədəni diffuziya prosesini sürətləndirir və global informasiya məkanının formalaşmasına səbəb olur. Bunun nəticəsində yerli və global mədəniyyətlər arasında yeni qarşılıqlı əlaqə modelləri yaranır.

Bununla yanaşı, rəqəmsal sivilizasiya sosial nəzarət və informasiya təhlükəsizliyi məsələlərini də aktuallaşdırır. Böyük məlumat bazalarının (Big Data) və süni intellekt texnologiyalarının inkişafı dövlət və korporativ strukturların cəmiyyət üzərində nəzarət imkanlarını genişləndirir. Bu isə şəxsi məlumatların qorunması, etik normalar və hüquqi tənzimləmə ilə

bağlı yeni problemlərin ortaya çıxmasına səbəb olur.

Nəticə etibarilə, rəqəmsal sivilizasiya müasir cəmiyyətin sosial strukturunu və münasibətlər sistemini dərin şəkildə dəyişdirən kompleks bir prosesdir. Bu proses yalnız texnoloji inkişafı deyil, həm də sosial institutların transformasiyasını, yeni mədəni dəyərlərin formalaşmasını və qlobal kommunikasiya məkanının genişlənməsini əhatə edir.

XXI əsrdə texnologiyanın sürətli inkişafı sosial həyatın bütün sahələrinə təsir göstərmiş və yeni sosiokultural münasibətlərin yaranmasına səbəb olmuşdur. İnternetin, sosial media platformalarının, süni intellekt sistemlərinin və böyük məlumat bazarlarının (Big Data) geniş yayılması müasir cəmiyyətdə rəqəmsal sivilizasiyanın formalaşmasına gətirib çıxarmışdır.

Rəqəmsal sivilizasiya yalnız texnoloji transformasiya deyil, həm də sosial institutların dəyişməsi, mədəni dəyərlərin yenidən qurulması və fərdlərin sosial davranış modellərinin transformasiyasını əhatə edir. Bu səbəbdən rəqəmsal sivilizasiyanın sosioloji tədqiqi müasir sosial elmlərdə aktual və strateji əhəmiyyət daşıyır.

Rəqəmsal sivilizasiya müasir iqtisadi münasibətlərin yenidən qurulmasına səbəb olmuşdur. Elektron ticarət, rəqəmsal ödəniş sistemləri və platforma iqtisadiyyatı XXI əsrin iqtisadi fəaliyyətində əsas komponentlərə çevrilmişdir. Manuel Castells vurğulayır ki, informasiya texnologiyaları iqtisadi münasibətləri şəbəkə strukturu şəklində təşkil edir və “informasiya iqtisadiyyatı” anlayışını aktuallaşdırır [Castells, M. (1996). The Rise of the Network Society. Oxford: Blackwell, p.25].

Rəqəmsal iqtisadiyyatın digər aspekti iş proseslərinin avtomatlaşdırılmasıdır. Süni intellekt və robototexnika sahəsindəki inkişaf istehsalın səmərəliliyini artırır və innovativ fəaliyyətin genişlənməsinə şərait yaradır. Nəticədə yeni iş sahələri və rəqəmsal peşələr formalaşır, bu da sosial strukturun transformasiyasına səbəb olur.

Rəqəmsal sivilizasiya sosial stratifikasiya və rəqəmsal bərabərsizlik məsələlərini gündəmə gətirir. Jan van Dijk bildirir ki, texnologiyalara çıxış imkanları müxtəlif sosial qruplar arasında fərqlidir. Bu, sosial bərabərsizliyin yeni formalarını yaradır və rəqəmsal imkanları yüksək olan qrupların iqtisadi və sosial üstünlüklər qazanmasına, texnologiyaya çıxışı məhdud olanların isə sosial inkişafdan kənarda qalmasına səbəb olur [Van Dijk, J. (2005). The Digital Divide: Civic Engagement, Information Poverty, and the Internet Worldwide. Boston: Cambridge University Press].

Sosial münasibətlər baxımından rəqəmsal platformalar sosial kapitalın formalaşmasına yeni imkanlar yaradır. Pyer Burdye qeyd edir ki, sosial

kapital fərdlərin şəbəkələr vasitəsilə əldə etdiyi resursların ölçüsünü əks etdirir. Rəqəmsal mühit bu resurlara çıxışı artıraraq sosial əlaqələrin çevikliyini təmin edir [Bourdieu, P. (1986). The Forms of Capital. In J. Richardson (Ed.), Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education (pp. 241-258). New York: Greenwood].

Rəqəmsal mühit mədəniyyət və identiklik anlayışlarını da əhəmiyyətli dərəcədə dəyişdirir. Entoni Giddens bildirir ki, müasir cəmiyyətdə identiklik dinamik və dəyişkən xarakter daşıyır. Onlayn platformalar fərdlərə özlərini müxtəlif formalarda təqdim etməyə imkan verir, bu da virtual identikliyin formalaşmasına gətirib çıxarır [Giddens, A. (1991). Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age. Stanford: Stanford University Press, p.34].

Bundan əlavə, rəqəmsal sivilizasiya mədəni diffuziya prosesini sürətləndirir. Marshall McLuhan vurğulayır ki, qlobal media və informasiya şəbəkələri “qlobal kənd” anlayışını aktuallaşdırır, fərqli mədəniyyətlərin qarşılıqlı təsirini artırır və yerli mədəniyyətlərin qlobal kontekstə formalaşmasına şərait yaradır [McLuhan, M. (1964). Understanding Media: The Extensions of Man. New York: McGraw-Hill, p.58].

Rəqəmsal sivilizasiya sosial nəzarət və informasiya təhlükəsizliyi məsələlərini də aktuallaşdırır. Böyük məlumat bazaları və süni intellekt texnologiyaları dövlət və korporativ strukturların cəmiyyət üzərində nəzarət imkanlarını genişləndirir. Bu vəziyyət şəxsi məlumatların qorunması, etik prinsiplər və hüquqi tənzimləmə məsələlərini gündəmə gətirir. Müasir tədqiqatçılar göstərir ki, rəqəmsal sivilizasiyanın inkişafı yalnız texnoloji innovasiyalardan ibarət deyil, həm də hüquqi və etik çərçivələrin formalaşmasını tələb edir

## **Nəticə**

Sivilizasiyalararası münasibətlərin nəzəri-fəlsəfi fikirdə inikasının təkamülü həmin prosesin özünün real həyatda gedişinə müvafiq olaraq baş vermişdir. Bəşər tarixinə diqqət yetirərkən bir daha ayrı-ayrı mədəniyyətlər və sivilizasiyalar arasındakı münasibətlərin müxtəlif cür gerçəkləşdirildiyinin şahidi olduq. Xüsusən də etnoqrafik, psixoloji, antropoloji, intellektual, fizioloji, elmi və s. atributların, saysız-hesabsız əlamətlərin çoxluğuna baxmayaraq, bir-birindən fərqli individlərin, tayfaların, xalqların və millətlərin qarşılıqlı münasibətlərində dialoq və əməkdaşlıq zərurəti bəşəriyyətin ümumi məskəni olan dünyanın vahid bir tam olmasından irəli gəlir. Belə ki, təbii-tarixi inkişaf prosesinin, eləcə də fiziki və mənəvi mövcudluğun məntiqindən çıxış edərək deyə bilərik ki, Yer üzünün bütün

xalqları və millətləri öz arzu və istəklərinin müxtəlifliyinə baxmayaraq, birgə yaşamağa, yəni qarşılıqlı əlaqə və münasibətlərdə mövcud olmağa və fəaliyyət göstərməyə məhkumdurlar. Bunu həm də bəşəriyyətin təbii mövcudluğu özünüyaşatma duyğuları tələb edir. Bu səbəbdən də xalqların və millətlərin aparıcı şəxsiyyətlərinin, ideoloqlarının, dini və siyasi xadimlərinin şəxsi arzu və niyyətlərindən asılı olmayaraq, ümumilikdə insanlar nisbətən kiçik sosial qruplardan universal integrativ cəmiyyətlərə doğru inkişaf etməkdədirlər. Tarixi inkişaf prosesinin məntiqi bütövlükdə bəşər sivilizasiyasını buna doğru aparmaqdadır. Buna görə də tarixən lokal sivilizasiyalar arasındakı mədəniyyət, elm və təhsil, mənəviyyət və din sahələrində müxtəlif formalı və bəzən də olduqca məhsuldar əlaqələrin mövcudluğu nəzəri fikrin diqqətindən kənar qalmamışdır. Tarixin müxtəlif dövrlərində bir sivilizasiyada əldə edilmiş mədəni nailiyyətlərin başqa sivilizasiyalar tərəfindən mənimsənilməsi və onların inkişafına kömək etdiyi fikri təşəkkül tapıb inkişaf etmişdir.

Rəqəmsal sivilizasiya müasir cəmiyyətin strukturunu və sosial münasibətlərini dərin şəkildə dəyişdirən kompleks bir prosesdir. İqtisadi sahədə rəqəmsal iqtisadiyyat və iş sahələrinin transformasiyası, sosial sahədə rəqəmsal bərabərsizlik və sosial stratifikasiya, mədəni sahədə virtual identiklik və global mədəni diffuziya, həmçinin sosial nəzarət və təhlükəsizlik məsələləri rəqəmsal sivilizasiyanın əsas elementləridir.

Azərbaycan və dünya alimlərinin fikirlərinə əsasən, rəqəmsal sivilizasiya yalnız texnoloji inkişafdan ibarət deyil, həm də sosial institutların transformasiyasını, mədəni dəyərlərin yenidən qurulmasını və global kommunikasiya məkanının genişlənməsini əhatə edir.

### **Ədəbiyyat:**

Aslanova R. Müasir dövlət və dövlətşünaslıq elmi. Bakı: Azərneşr, 2011, -440 s.

Həbibbəyli Ə. Sivilizasiyaların kəşiməsində türk dünyası. Bakı, Elm və təhsil, 2011, -256 s.

Hacıyev R. "Sivilizasiya" anlayışının məzmununa dair, Sivilizasiya,-2017

Səlimov V. Sivilizasiyalararası qarşılıqlı təsirin sosial-fəlsəfi xüsusiyyətləri. -Bakı, Elm və təhsil, -2023, -288 s.

Mahmudova-Qaraqoyunlu Y. Sivilizasiya konsepsiyalar, təsnifatı və xarakterik xüsusiyyətləri// Turan-Sam Uluslararası Bilimsel Hakemli Dergisi; p-ISSN: 1308-8041, e-ISSN: 1309-4033; Yıl: 2022; Ay: Mart; Cilt: 14/KIŞ, Sayı: 53 DOI: <http://dx.doi.org/10.15189/1308->

8041;WEB:<http://www.TURANSAM.com> s.304-320

Xəlilov S.S. Sivilizasiyalararası dialoq. Bakı: "Adiloğlu" Nəşriyyatı, 2009

Feyziyev, C. Ə. Türk dünyası. Türk sivilizasiyasının təməl dəyərləri: [5 kitabda]. Bakı: Mütərcim, -I k.- 2017. - 280 s.

Şükürov A. Kulturologiya, Bakı: Adiloğlu, 2003, -74 s.,

Zeynalov Ş. Sivilizasiyalararası münasibətlər: problemlər və perspektivlər, Bakı, 2021

Бартольд, В.В. Мусулманский мир// Ислам. Энциклопедия культуры и искусства. Москва: Эксмо, 2010

Гусейнов А.А. О чем говорим, когда говорим о диалоге цивилизаций Международная жизнь. №3, 2008, с.34-43

Иванова Е.М. Полилог как трансформация диалог на в современном обществе, Томск, 2003, 138 с.

Киселев С.Г. Основной инстинкт цивилизаций и геополитические вызовы России. Москва: Известия, 2002, -368 с.

Кузык Б.Н., Ю.В. Яковец. Цивилизации: теория, история, диалог, будущее. В двух томах. Том 1. Теория и история цивилизаций. Москва: Институт экономических стратегий. -2006, -762 с.

Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. Пер. с англ. Т.Велимеса, Москва: АСТ, -2006, -571 с.

Castells, M. (1996). The Rise of the Network Society. Oxford: Blackwell.

McLuhan, M. (1964). Understanding Media: The Extensions of Man. New York: McGraw-Hill.

Bourdieu, P. (1986). The Forms of Capital. In J. Richardson (Ed.), Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education (pp. 241-258). New York: Greenwood.

Giddens, A. (1991). Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age. Stanford: Stanford University Press.

Van Dijk, J. (2005). The Digital Divide: Civic Engagement, Information Poverty, and the Internet Worldwide. Boston: Cambridge University Press.

## References:

Aslanova R. Muasir devlet və dövlətsunashlıq elmi. Bakı: Azernesr, 2011, -440 s.

Habibbeyli A. Sivilizasiyaların kəsişməsində türk dünyası. Bakı, Elmi və təhsil, 2011,-251 s.

Haciyev R. Sivilizasiya anlayisinin mezmununa dair. Sivilizasiya,-2017

Selimov V. Sivilizasiyalarası qarşılıqlı tesirin sosial-felsefi xususiyetleri. –Baki, Elm ve tehsil, 2023. – 288 s.

Mahmudova- Qaraqoyunlu Y. Sivilizasiya konsepsiyalari, tesnifatı ve xarakterik xususiyetleri

//Turan-Sam Uluslararası Bilimsel Hakemli Dergisi; p-ISSN: 1308-8041, e-ISSN: 1309-4033; Yıl: 2022; Ay: Mart; Cilt: 14/KİŞ, Sayı: 53 DOI: <http://dx.doi.org/10.15189/1308-8041>;WEB:<http://www.TU-RANSAM.com> s.304-320

Xalilov S.S. Sivilizasiyalararası dialoq. Baki, Adiloglu,-2009

Feyziyev C.E. Türk dünyası. Türk sivilizasiyasının təməl dəyərləri:[5 kitabda]. Baki, Mutercim, -I kitab, -2017, -280 s.

Sukurov A. Kulturologiya. Baki, Adiloglu, 2003, -74 s.

Zeynalov S. Sivilizasiyalararası münəqisələr: problemlər və perspektivlər. Baki, 2021

Bartold V.V. Musulmanskiy mir.// İslam. Ensiklopediya kulturi i isskustva. Moskva: Eksmo, 2010

Quseynov A.A. O çəm qovorım, kəqda qovorım o dialoqe sivilizasiy. Mekdunarodnaya jizn. №3, 2008, s.34-43

İvanova E.M. Poliloq kak transformasiya na sovremennom obşestve. Tomsk. 2003, 2002, -132 c.

Kiselev S.Q. Osnovnoy instinkt sivilizatsiy i qeopolitiçeskiye vizovi Rossii. Moskva: İzvestiya,- 2002, -368 s.

Kuzık B.N., Yakoves Y.B. Sivilizatsii: teoriya, istoriya, dialoq. Buduşee. B dvux tomax. Tom I. Teoriya i istoriya sivilizatsiy. Moskva: institut ekonomičeskix strateqiy.-2006, -762 c.

Hantinqton S. Stolknoveniye sivilizatsiy. Per.s anql. T.Velimecba, Moskva: AST,- 2006, -571s.

Castells, M. (1996). The Rise of the Network Society. Oxford: Blackwell.

McLuhan, M. (1964). Understanding Media: The Extensions of Man. New York: McGraw-Hill.

Bourdieu, P. (1986). The Forms of Capital. In J. Richardson (Ed.), Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education (pp. 241-258). New York: Greenwood.

Giddens, A. (1991). Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age. Stanford: Stanford University Press.

Van Dijk, J. (2005). The Digital Divide: Civic Engagement,

Information Poverty, and the Internet Worldwide. Boston: Cambridge University Press.

## UOT - 130.2

**Mahrux Abbas**

AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu

Müasir fəlsəfə problemləri şöbəsinin böyük elmi işçisi, fə.l.f.d.

Azərbaycan, Bakı, H.Cavid pr-ti 115, AZ1073

Tel: (+99450)3381428

[mahru.abbas@gmail.com](mailto:mahru.abbas@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0002-4024-3088>

### **GENDER DİSKURSU SİMVOLİK MÜBARİZƏ MƏKANI KİMİ: SOSIAL MEDIA VƏ NORMALARIN “YENİDƏN YAZILMASI”**

#### **Xülasə**

Sosial mediada gender diskursu müasir dövrdə stereotiplərlə yeni normativ yanaşmaların qarşılaşdığı dinamik bir məkan kimi çıxış edir. Femininlik və maskulinlik haqda təsəvvürlər burada müxtəlif kommunikativ formalar- vizual kontent, mətn, memlər və ironik dil strukturları vasitəsilə yenidən qurulur. Sosial şəbəkələr gender münasibətlərini həm şişirdərək aqressiv patriarxal diskursu gücləndirə, həm də eqalitar və tənqidi yanaşmalar vasitəsilə mövcud rolları yenidən mənalandıra bilər. Bu baxımdan sosial media yalnız kommunikasiya platforması deyil, həm də sosial normaların və identiklərin formalaşdığı simvolik sahədir.

*Tədqiqatın məqsədi* Azərbaycan kontekstində rəsmi gender diskursu ilə sosial mediada formalaşan qeyri-rəsmi gender diskursunun müqayisəli təhlilini aparmaqdır. Bu müqayisə Talcott Parsons-un struktur-funksional yanaşması və Henri Tajfel - John Turner xəttində inkişaf edən sosial identiklik və özünü kateqoriyalasdırma nəzəriyyələri əsasında həyata keçirilir.

*Nəzəri-metodoloji baza* həmçinin Anthony Giddens-in strukturlaşma nəzəriyyəsi və Michel Foucault-nun hakimiyyət-bilik konsepsiyasını əhatə edir. Bu yanaşmalar gender diskursunun yalnız sosial münasibətlərin əksi deyil, həm də onları formalaşdıran aktiv mexanizm olduğunu göstərməyə imkan verir.

*Mövzunun araşdırılma dərəcəsi* Azərbaycan kontekstində bir sıra alimlərin- Ə.Abasov, İ.Məmmədzaadə, N.Tovhidi, R.Mirzəzaadə, R.İbrahimbəyova, R.Məmmədov, Z.Şabanov- tədqiqatlarında əksini tapmışdır.

Tədqiqatın *elmi yeniliyi* ondan ibarətdir ki, sosial mediada gender diskursu yalnız kontent istehsalı kimi deyil, dünyanı simvolik şəkildə təşkil edən və yeni sosial identikliklərin formalaşmasına təsir göstərən bir struktur kimi təqdim olunur.

### **Çıxarışlar**

- Sosial mediada gender diskursu qütbləşdirici xarakter daşıyır; bir tərəfdən, ənənəvi stereotipləri möhkəmlədir, digər tərəfdən, feminist və tənqidi diskurs vasitəsilə sosial transformasiyaya təkan verir.
- Stereotipləşmə və seksizm sosial mediada vizual və lingvistik vasitələrlə yenidən istehsal olunur və gender asimmetriyasını dərinləşdirə bilər.
- Sosial media yeni “dil oyunu” mühiti yaradır: memlər, ironik ifadələr və qeyri-standart kommunikasiya formaları gender identikliyinə interpretasiyasında mühüm rol oynayır.
- Gender diskursu ideoloji və siyasi təsir aləti kimi çıxış edir və sosial rolların yenidən qurulmasında aktiv iştirak edir.

**Açar sözlər:** sosial media, gender diskursu, qadın identikliyi, rəqəmsal mühit, femininlik və maskulinlik, gender stereotipləri, Azərbaycan

**UDC - 130.2**

**Mahrukh Abbas**

ANAS Institute of Philosophy and Sociology

Researcher, Phd in Philosophy

Address: H.Javid ave 115, Baku, Azerbaijan, AZ1073

Tel: (+99450)3381428

E-mail: mahru.abbas@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-4024-3088>

## **GENDER DISCOURSE AS A SYMBOLIC BATTLEFIELD: SOCIAL MEDIA AND THE “REWRITTING OF NORMS”**

### **Abstract**

Gender discourse in social media functions as a dynamic arena where stereotypes and emerging normative framework intersect and contest one another. Representation of femininity and masculinity are reconstructed through diverse communicative forms, including visual content, textual narratives, memes and ironic linguistic structures. Social media platforms can both amplify aggressive patriarchal discourses and, simultaneously, rearticulate gender roles through egalitarian critical perspectives. In this sense, social media operates not merely as a communication tool, but as a symbolic space in which social norms and identities are actively produced and transformed.

The *aim of this study* is to conduct a comparative analysis of official gender discourse and the gender discourse emerging within social media in Azerbaijan/ this analysis is grounded in the structural-functional approach of Talcott Parsons, as well as the theories of social identity and self-categorization developed by Henri Tajfel and John Turner.

The *theoretical and methodological framework* also incorporates Anthony Giddens' structuration theory and Michel Foucault' concept of power-knowledge. The perspectives enable an understanding of gender discourse not merely as a reflection of social relations, but as an active mechanism in their construction and transformation.

In the Azerbaijani context, various aspects of *gender discourse have been explored* by scholars such as A.Abasov, I.Mamedzade, N.Tovhidi, R.Mirzezade, R.Ibrahimbeyova, R.Mamedov and Z.Shabanov.

The *novelty of this research* lies in conceptualizing gender discourse in social media not only as a form of content production but as a symbolic mode of organizing reality, significantly influencing the formation of new social norms and identities.

## Key Findings

- Gender discourse in social media exhibits a polarizing nature: while reinforcing traditional stereotypes, it simultaneously facilitates social transformation through feminist and critical discourses.
- Stereotyping and sexism are reproduced through visual and linguistic mechanisms, potentially deepening gender asymmetries.
- Social media creates a new “language game” environment, where memes, irony, and non-standard forms of communication play a crucial role in interpreting gender identities.
- Gender discourse functions as an ideological and political instrument, actively shaping debates around social roles and norms.

**Key words:** social media, gender discourse, women identity, digital environment, femininity and masculinity, gender stereotypes, Azerbaijan

УДК -130.2

**Махрух Аббас**

Доктор философии по философии, старший научный сотрудник

отдела «Проблемы современной философии»,

Институт философии и социологии НАНА

AZ-1073, Азербайджан, Баку, Г.Пр-т Джавида 115,

Тел.: (+99450) 3381428

E-mail: [mahru.abbas@gmail.com](mailto:mahru.abbas@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0002-4024-3088>

## ГЕНДЕРНЫЙ ДИСКУРС КАК СИМВОЛИЧЕСКОЕ ПОЛЕ БОРЬБЫ: СОЦИАЛЬНЫЕ МЕДИА И “ПЕРЕПИСЫВАНИЕ НОРМ”

Резюме

Гендерный дискурс в социальных медиа представляет собой динамичное пространство, в котором пересекаются и конкурируют стереотипы и новые нормативные установки. Представление о фемининности и маскулинности здесь реконструируется посредством различных коммуникативных форм- визуального контента, текстов, мемов и иронических языковых структур. Социальные сети способны как усиливать агрессивный патриархальный дискурс, так и переосмысливать гендерные роли через эгалитарные и критические подходы. В этом смысле социальные медиа выступают не только как средство коммуникации, но и как символическое пространство, в котором формируются и трансформируются социальные нормы и идентичности.

*Цель* данного исследования заключается в сравнительном анализе официального гендерного дискурса и гендерного дискурса, формирующегося в социальных медиа, в контексте Азербайджана.

*Теоретической основой анализа* служит структурно-функциональный подход Т.Парсонса, а также теории социальной идентичности и само категоризации Г. Тажфела и Дж. Тернера.

*Методологическая база* исследования также включает теорию структуризации Э. Гидденса и концепцию власть-знание М. Фуко. Эти подходы позволяют рассматривать гендерный дискурс не только как отражение социальных отношений, но и как активный механизм их формирования и трансформации.

В азербайджанском научном контексте различные аспекты гендерного дискурса *исследованы* в работах А.Абасова, И. Мамедзаде, Н. Товхиди, Р.Мирзаде, Р. Ибрагимбековой, Р.Мамедова и З. Шабанова.

*Научная новизна* исследования заключается в том, что гендерный дискурс в социальных медиа рассматривается не только как форма производства контента, но и как способ символической организации реальности, оказывающий значительное влияние на формирование новых социальных норм и идентичностей.

**Выводы:**

- Гендерный дискурс в социальных медиа носит поляризующий характер: с одной стороны, он укрепляет традиционные стереотипы, с другой- способствует социальной трансформации через феминистские и критические подходы.
- Стереотипизация и сексизм воспроизводятся посредством визуальных и лингвистических механизмов, что может усиливать гендерную асимметрию.
- Социальные медиа формируют новую среду «языковых игр», где мемы, ирония и нестандартные формы коммуникации играют ключевую роль в интерпретации гендерных идентичностей.
- Гендерный дискурс выступает как идеологический и политический инструмент, активно влияющий на переосмысление социальных ролей.

**Ключевые слова:** социальные медиа, гендерный дискурс, женская идентичность, цифровая среда, фемининность и маскулинность, гендерные стереотипы, Азербайджан

## Giriş

Müasir dövrdə sosial media yalnız informasiya mübadiləsi platforması deyil, həm də sosial reallığın simvolik şəkildə qurulduğu və yenidən yazıldığı mürəkkəb diskursiv məkan kimi çıxış edir. Xüsusilə gender münasibətləri kontekstində bu platformalar ənənəvi normativ strukturların təkrar istehsal olunduğu, eyni zamanda onların tənqid və transformasiyaya uğradığı çoxqatlı sahə yaradır. Bu baxımdan sosial media nə yalnız reallığı əks etdirir, nə də sadəcə onu güzgü kimi əks etdirir; əksinə, o, sosial münasibətlərin formalaşmasında aktiv iştirak edən performativ və konstruktiv bir mexanizm kimi fəaliyyət göstərir.

Gender diskursu bu mühitdə sabit və dəyişməz kateqoriya kimi deyil, daim yenidən qurulan və yenidən yazılan simvolik struktur kimi meydana çıxır. Femininlik və maskulinlik haqda təsəvvürlər sosial mediada vizual və lingvistik vasitələr- şəkillər, videolar, memlər, ironik ifadələr, yeni kommunikasiya formatları vasitəsilə formalaşır və dolaşıma buraxılır. Bu prosesdə həm ənənəvi patriarxal

stereotiplər möhkəmləndirilə, həm də feminist və tənqidi yanaşmalar vasitəsilə dekonstruksiya edilə bilər. Beləliklə, gender diskursu sosial mediada eyni zamanda həm normativ təzyiqin, həm də azadədən potensialın daşıyıcısına çevrilir.

Bu tədqiqatın məqsədi Azərbaycan reallıqları fonunda rəsmi gender diskursu ilə sosial mediada formalaşan gender diskursunun müqayisəli təhlilini aparmaqdır. Tədqiqatın nəzəri əsasını Talcott Parsons-un struktur-funksional yanaşması, Henri Tajfel və John Turner tərəfindən işlənmiş sosial identiklik və özünü kateqoriyalasdırma nəzəriyyələri təşkil edir. Bu çərçivə gender rollarının sosial struktur daxilində necə sabitləşdirildiyini və qruplararası münasibətlərdə necə yenidən qurulduğunu anlamağa imkan verir.

Eyni zamanda tədqiqat Anthony Giddens-in strukturlaşma nəzəriyyəsinə və Michel Foucault-nun hakimiyyət-bilik konsepsiyasına əsaslanaraq gender diskursunun həm struktur, həm də diskursiv səviyyədə necə fəaliyyət göstərdiyini təhlil edir. Bu yanaşma genderin yalnız sosial rol kimi deyil, həm də hakimiyyət münasibətləri, dinamik və açıq sistem kimi başa düşülməsinə töhfə verir və müasir cəmiyyətlərdə identikliklərin formalaşma mexanizmlərini daha dərinlən anlamağa imkan yaradır.

### **Ədəbiyyat icmalı**

Gender diskursunun öyrənilməsi müxtəlif nəzəri ənənələrin kəsişməsində formalaşmışdır və bu sahə sosiologiya, sosial psixologiya və fəlsəfi diskurs analizinin inteqrasiyası ilə inkişaf etmişdir. Klassik sosioloji yanaşmalarda gender rolları cəmiyyətin sabitliyini təmin edən struktur elementlər kimi təqdim olunur. Bu baxımdan Talcott Parsons-un struktur-funksional nəzəriyyəsi gender bölgüsünü sosial sistemin funksional tələbləri ilə əlaqələndirir və qadın-kişi rollarını normativ çərçivədə sabitləşdirilmiş sosial gözləntilər kimi təqdim edir. Bu yanaşma gender münasibətlərinin institusional səviyyədə necə formalaşdığını izah etsə də, onun dinamik və dəyişkən xarakterini tam əhatə etmir.

Sosial psixologiya çərçivəsində gender diskursunun formalaşması Henri Tajfel və John Turner tərəfindən işlənmiş sosial identiklik və özünü kateqoriyalasdırma nəzəriyyələri vasitəsilə izah olunur. Bu

yanaşmalara görə fərdlər özlərini müəyyən sosial qruplara aid etməklə identikliklərini qurur və bu prosesdə “biz” və “onlar” bölgüsü yaranır. Gender burda yalnız bioloji deyil, sosial identiklik kateqoriyası kimi çıxış edir və diskurs vasitəsilə daim yenidən istehsal olunur. Sosial media bu baxımdan identikliklərin performativ şəkildə nümayiş olunduğu və qruplararası sərhədlərin yenidən çəkildiyi mühüm bir məkan kimi çıxış edir.

Müasir sosioloji nəzəriyyələrdə gender diskursunun dinamikası Anthony Giddens-in strukturlaşma nəzəriyyəsi ilə daha geniş şəkildə izah olunur. Giddens struktur və agentlik arasında qarşılıqlı əlaqəni vurğulayaraq göstərir ki, sosial strukturlar yalnız fərdlərin fəaliyyətini məhdudlaşdırmır, eyni zamanda bu fəaliyyət vasitəsilə yenidən istehsal olunur. Bu yanaşma sosial mediada gender diskursunun həm mövcud normaları təkrar etdiyini, həm də onları transformasiya etdiyini anlamağa imkan verir.

Diskursun hakimiyyət münasibətləri ilə əlaqəsi M. Fukonun nəzəriyyəsində mərkəzi yer tutur. Fuko üçün diskurs sadəcə dil və ya ifadə vasitəsi deyil, bilik istehsalının və hakimiyyətin həyata keçirilməsinin əsas mexanizmidir. Bu kontekstdə gender diskursu normativ davranış modellərini müəyyən edən, bədən və identiklik üzərində nəzarəti təmin edən bir sistem kimi çıxış edir. Sosial mediada bu diskurs həm dominant ideologiyanın yayılması, həm də alternativ baxışların meydana çıxması üçün açıq bir platformaya çevrilir.

Poststrukturalist yanaşmalar genderi sabit identiklik kimi deyil, daim dəyişən və mətn kimi oxunan bir fenomen kimi nəzərdən keçirir. Bu istiqamətdə Jacques Derrida-nın dekonstruksiya yanaşması xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. Derrida-nın fikrincə, məna heç vaxt sabit deyil, hər bir struktur daxilində fərq və təxirə salınma (differance) vasitəsilə formalaşır. Bu baxımdan gender diskursu da sabit normativ sistem deyil, daim “yenidən yazılan” və yeni interpretasiyalara açıq olan simvolik mətn kimi başa düşülə bilər. Sosial media isə bu “yenidən yazılma” prosesinin sürətləndiyi və çoxsaylı səslərin eyni anda iştirak etdiyi bir diskursiv məkan yaradır.

Azərbaycan kontekstində gender diskursunun müxtəlif aspektləri Ə.Abasov, İ.Məmmədzadə, N.Tovhidi, R.Mirzəzadə,

R.İbrahimbəyova, R.Məmmədov və Z.Şabanov kimi tədqiqatçıların əsərlərində araşdırılmışdır. Bu tədqiqatlarda əsas diqqət gender bərabərsizliyi, sosial rollar və institusional mexanizmlərin təhlilinə yönəlsə də, sosial medianın gender diskursuna təsiri hələ də kifayət qədər sistemli araşdırılmamışdır.

Beləliklə, mövcud ədəbiyyat gender diskursunun müxtəlif nəzəri aspektlərini əhatə etsə də, rəsmi və qeyri-rəsmi diskursların, xüsusilə sosial media kontekstində onların qarşılıqlı təsirini kompleks şəkildə təhlil edən tədqiqatlara ehtiyac qalmaqdadır. Bu məqalə məhz bu boşluğu doldurmağa yönəlmişdir və gender diskursunu sosial mediada baş verən simvolik mübarizə və “yenidən yazılma” prosesi kimi nəzərdən keçirir.

### **Metodologiya**

Bu tədqiqat keyfiyyət (qualitative) yönümlü yanaşma əsasında həyata keçirilmiş və gender diskursunun sosial mediada necə formalaşdığını və transformasiyaya uğradığını təhlil etməyə yönəlmişdir. Tədqiqatın əsas məqsədi rəsmi gender diskursu ilə sosial mediada formalaşan qeyr-rəsmi diskurs arasında qarşılıqlı əlaqəni və fərqləri aşkar etmək olduğundan, interpretativ və diskurs analiz metodları seçilmişdir.

Tədqiqatın nəzəri-metodoloji çərçivəsi çoxsəviyyəli yanaşma üzərində qurulmuşdur. Bir tərəfdən, T.Parsonsun struktur-funksional yanaşmasından gender rollarının rəsmi və institusional səviyyədə necə normativləşdiyini üzə çıxarmaq üçün istifadə edilmişdir, digər tərəfdən, H.Tajfel və C.Törner tərəfindən işlənmiş sosial identiklik və özünü kateqoriyalasdırma nəzəriyyələri sosial mediada qrup identikliklərinin necə qurulduğunu və “biz-onlar” bölgüsünün necə formalaşdığını təhlil etməyə imkan vermişdir.

Bununla yanaşı, A.Giddensin strukturlaşma nəzəriyyəsi struktur və agentlik arasında qarşılıqlı əlaqəni izah etmək üçün tətbiq edilmişdir. Bu yanaşma sosial mediada istifadəçilərin həm mövcud gender normalarını təkrar istehsal etdiyini, həm də onları dəyişdirmək potensialına malik olduğunu göstərir. Eyni zamanda M.Fukonun hakimiyyət-bilik konsepsiyası diskursların necə formalaşdığını və sosial münasibətlər üzərində necə təsir göstərdiyini anlamaq üçün analitik çərçivə kimi istifadə edilmişdir.

Tədqiqatda əsas metod kimi tənqidi diskurs analizi (Critical Discourse Analysis) tətbiq edilmişdir.

Empirik material kimi müxtəlif sosial media platformalarında (məsələn, Facebook, YouTube, Instagram, TikTok və X(Twitter)) yayımlanan postlar, şərhlər, memlər və vizual kontent seçilmişdir. Seçim prosesi məqsədli (purposive sampling) yanaşma əsasında həyata keçirilmiş və gender mövzusu ilə bağlı yüksək interaksiya (like, share, comment) göstəricilərinə malik materiallara üstünlük verilmişdir. Bu yanaşma diskursun ən aktiv və təsirli formalarının müəyyənləşdirilməsinə imkan yaratmışdır.

Analitik proses bir neçə mərhələdə həyata keçirilmişdir:

İlkin mərhələdə materiallar tematik olaraq qruplaşdırılmış, əsas diskursiv motivlər (məsələn, stereotiplər, feminist narrativlər, ironik dil formaları və s.) müəyyən edilmişdir;

İkinci mərhələdə bu motivlər nəzəri çərçivə əsasında interpretasiya olunmuş və onların sosial identiklik və hakimiyyət münasibətləri ilə əlaqəsi təhlil edilmişdir;

Son mərhələdə isə rəsmi diskursla sosial media diskursu arasında müqayisəli analiz aparılaraq oxşarlıqlar və fərqlər sistemləşdirilmişdir.

Bu metodoloji yanaşma gender diskursunu yalnız məzmun səviyyəsində deyil, həm də onun arxasında dayanan sosial və ideoloji mexanizmlər kontekstində təhlil etməyə imkan verir. Beləliklə, tədqiqat sosial mediada genderin necə “yenidən yazıldığını” və bu prosesin sosial normaların transformasiyasına necə təsir etdiyini kompleks şəkildə izah etməyə yönəlmişdir.

### **Empirik materialın seçilmə prinsipi**

Seçilən kontentin gender mövzusunda olması, sosial mediada real diskurs formalarını təqlid etməsi, müxtəlif diskurs tiplərini- stereotipik (patriarxal), feminist/tənqidi, ironik/mem dili, neytral/gündəlik- əhatə etməsinə diqqət yetirilmişdir.

Sosial Mediada Gender Diskursunun Empirik Analizi üçün alt bölmələr:

1. Stereotipik diskurs (və ya patriarxal diskurs);
2. Feminist diskurs;
3. İroniya və mem dili;

4. İnstitusional diskurs;
5. Qütbləşmə və konflikt

Empirik material üçün nümunələr:

Tədqiqatın gedişatında diskurs tiplərinə uyğun seçilmiş mətnlər, videolar (onlarla məqalənin sonunda verilmiş Qeydlər bölməsində tanış olmaq olar- M.A.) əsasında aşağıdakı nümunələr qruplaşdırılıb:

1. Stereotipik (patriarxal) diskurs

Nümunə 1. (Bax: qeyd 1.)

“Qadın üçün ən böyük uğur ailəsini qorumaqdır. Karyera ikinci planda olmalıdır.”

Şərhlər:

“Tamamilə doğrudur, qadın qadınlığını unutmamalıdır”.

“Feministlər buna qarşı çıxacaq indi”.

Nümunə 2.(Bax: qeyd 2.)

“Qadın çox azad olanda ailə dağılır”.

Şərhlər:

“Azadlıq da həddində gözəldir”.

“Cəmiyyət belə qurulub”.

Nümunə 3.

“Əsl kişi ailəni təmin edəndir, qadın isə dəstək olmalıdır”.(Bax: qeyd 3).

Analiz üçün:

Normativ rol bölgüsü, sosial strukturun təkrar istehsalı Talkott Parsons perspektivindən sosial rolun sabitləşməsi yönündə həyata keçirilir.

2. Feminist/tənqidi diskurs

Nümunə 4. (Bax: qeyd 4.)

“Qadın olmaq zəif olmaq deyil- sadəcə başqa cür güclü olmaqdır”.

Şərhlər:

“Gücün forması dəyişir, mahiyyəti yox.”

“Cəmiyyət bunu qəbul etməkdə gecikir”.

Nümunə 5.

“Qadın həm ana, həm alim, həm lider ola bilər. Seçim ona məxsusdur”. (Bax: qeyd 5).

Şərhlər:

“Rol yox, seçim önəmlidir”.

Nümunə 6.

“Gender rolları təbii deyil, sonradan öyrədilmişdir”.(Bax: qeyd 6)

Analiz üçün identiklik quruculuğu və sosial kateqoriyalasdırmadan (Henri Tajfel) istifadə olunur.

3. İronik/mem diskursu

Nümunə 7

“Qadın sürücüdürsə, dua edin (amma ən yaxşı park edən mənəm)”  
(Bax: qeyd 7)

Nümunə 8.

“Kişi ağlamaz, ağlasa da bunu kimsə görməməlidir”.(Bax: qeyd 8)

Nümunə 9. (Bax: qeyd 9).

“Qadın yaxşıyam deyirsə, artıq problem içindəsən”

Analiz üçün dil oyunu və ironiya, stereotiplərin həm təkrarı, həm də dağıdılmasından (J.Derrida) istifadə olunub.

4. Rəsmi/institusional diskurs

Nümunə 10.

“Gender bərabərliyi dövlət siyasətinin prioritet istiqamətlərindəndir”. (Bax: qeyd 10).

Nümunə 11. (Bax: qeyd 11)

“Qadınların ictimai və iqtisadi həyatda iştirakı davamlı inkişafın əsas şərtlərindəndir.”

Nümunə12.

“Gender əsaslı ayrı-seçkilərin qarşısının alınması üçün tədbirlər gücləndirilir”(Bax: qeyd 12).

Analiz üçün normativ dil, hakimiyyət və diskurs münasibətləri M.Fuko yanaşması prizmasından təhlil olunur.

5. Qarşıdurma və qütbləşmə diskursu

Nümunə 13.

“Feminizm artıq bərabərlik yox, üstünlük tələb edir”. (Bax: qeyd 13).

Şərhlər:

“Bu artıq ideologiyadır”.

“Sadəcə bərabərlik istəyirik”.

Nümunə 14.

“Kişilər artıq cəmiyyətdə sıxışdırılır.”(Bax: qeyd 14).

Şərhlər:

“Bu da stereotipdir”.

“Yox, sadəcə balans qurulur”.

Nümunə 15.

“Gender mövzusu artıq hər yerə gətirilir- bəsdir! ”(Bax: qeyd 15)

Analiz üçün :

- “biz-onlar” qarşdurması
- qrup identikliyindən (C.Törner) istifadə olunur.

## **DİSKUSSİYA**

Sosial mediada gender diskursunun empirik təhlili göstərir ki, bu məkan müxtəlif diskursiv formaların paralel mövcudluğu ilə xarakterizə olunur və bu formalar arasında dinamik qarşılıqlı təsir müşahidə edilir. Təhlil edilən materiallar genderin vahid və sabit kateqoriya olmadığını, əksinə, müxtəlif sosial, ideoloji və kommunikativ praktikalar vasitəsilə davamlı şəkildə “yenidən yazıldığını” ortaya qoyur.

### **1. Stereotipik diskurs: normanın təkrar istehsalı**

Stereotipik nümunələrdə gender rolları sabit və dəyişməz sosial norma kimi təqdim olunur. “Qadının əsas yeri evdir”, və ya “Qadın çox azad olanda ailə dağılır” kimi fikirlər gender münasibətlərini təbii və dəyişməz realıq kimi legitimləşdirir.

Bu diskurs tipi T.Parsonsun struktur-funksional yanaşması ilə uyğun şəkildə sosial sistemin sabitliyini qoruyan normativ rol bölgüsünü əks etdirir. Burada gender rolları yalnız təsvir edilmir, eyni zamanda normativ olaraq təsdiqlənir və sosial gözlənti kimi təqdim olunur. Əsas olan sosial sistemin sabitliyi, nizamdır:

“Nizam problemi – və bununla bağlı olaraq sosial qarşılıqlı təsirin sabit sistemlərinin integrasiyasının, yəni sosial strukturun mahiyyəti, diqqəti aktorların motivasiyasının, fəaliyyət sistemini integrasiya edən normativ mədəni standartlara uyğunlaşdırılmasına yönəldir; bizim kontekstimizdə isə bu, şəxsiyyətlərarası səviyyədə baş verir. Bu standartlar...dəyər-oriyentasiyası modelləridir və bu baxımdan sosial sistemin mədəni ənənəsinin xüsusilə mühüm tərkib hissəsini təşkil edir.

Bir aktorun digərinin kontingent (yəni alternativli və qeyri-müəyyən-M.A.) hərəkətinə yönəlməsi öz mahiyyətinə görə qiymətləndirici oriyentasiyanı ehtiva edir. Çünki kontingentlik elementi alternativlər sisteminin aktuallığını nəzərdə tutur.

Qarşılıqlı təsirin sabitliyi isə öz növbəsində belə bir şərtədən asılıdır ki, hər iki tərəfdə baş verən konkret qiymətləndirmə aktları ümumi standartlara yönəlmiş olsun. Çünki yalnız belə ümumi standartlar çərçivəsində həm kommunikasiya, həm də motivasiya kontekstində “nizam”ın mümkünlüyünü təmin edir”[Parsons, T.(1951), p.23]

Eyni zamanda bu tip diskurslar sosial mediada geniş yayılmaqla onların “adi” və “təbii” kimi qəbul edilməsinə səbəb olur. Beləliklə, stereotipik diskurs sosial reallığın passiv əksi deyil, onun aktiv istehsalçısı kimi çıxış edir.

## 2. Feminist diskurs: normanın sorğulanması və yenidən qurulması

Feminist və tənqidi diskurs nümunələrində gender rolları dəyişməz struktur kimi deyil, sosial konstruksiya kimi təqdim olunur. “Qadın həm ana, həm də lider ola bilər” və ya “gender rolları öyrədilmişdir” kimi ifadələr mövcud normativ çərçivəni sorğulayır və alternativ identiklik modelləri təklif edir. Xüsusən, süni intellektin və onunla bağlı texnologiyaların inkişafı identikliklərin çevikliyi təmin edən mexanizm kimi çıxış edir və hətta rəqəmsal identikliyin formalaşmasından söhbət gəlir:

“Süni intellektin və bədəni redaktə texnologiyalarının təsiri altında gender, şəxsiyyətin dinamik və adaptiv aspektinə çevrilə bilər. Adamlar biologiyadan yox, öz seçimlərindən, sosial kontekst və texnoloji imkanlardan asılı identikliklər yarada bilər” [Abasov, Ə., Adıgözəlova, S. (2024), s.95].

Bu yanaşma H.Tajfel və c.Törnerin nəzəriyyələri ilə uyğun olaraq identikliyin sosial kontekst daxilində formalaşdığını göstərir. Burada gender identikliyi sabit deyil, fərdlərin özünüqavrayışı və sosial qarşılıqlı təsirlər nəticəsində yenidən qurulan dinamik prosesdir:

“Fərdin özünü qrupla əlaqələndirməsi üçün o, kateqoriyalasdırma, identiklik, müqayisə və psixoloji fərqləndirmədən istifadə edir.

Qrupdaxili (in group) reaksiyanı yaradan, mütləq keçmiş düşmənçilik və ya obyektiv münaqişə deyil, kateqoriyaların mövcudluğunun dərk edilməsidir.

Qrup daxilində identiklik ya təhlükəsiz və davamlı xarakter daşıyır, bu halda dəyişiklik ehtimalı azdır, ya da qeyri-sabitdir və dəyişməyə məruz qalır.

Məlumatlar göstərir ki, psixoloji fərqləndirmə yüksək statuslu, lakin qeyri-sabit qrup identifikasiyasını möhkəmlətmək üçün gücləndirilə bilər.

Dəyişdirilməsi mümkün olmayan aşağı statuslu identiklik isə müdafiə reaksiyalarına, qrupların yenidən müəyyənləşdirilməsinə, vəziyyətin dəyişdirilməsi cəhdlərinə və ya yeni identikliyin axtarışına gətirib çıxara bilər”[Tajfel, H. (1974), p. 68].

Bu diskurs tipi sosial mediada alternativ səs kimi çıxış edərək dominant narrativləri zəiflədir və yeni normativ imkanlar yaradır.

### 3. İronik və mem diskursu: təkraristehsal və dekonstruksiya arasında

İronik və mem əsaslı diskurs nümunələri gender stereotiplərinin ən mürəkkəb formalarını ortaya qoyur. Bu tip ifadələrdə stereotiplər həm təkrar olunur, həm də ironik kontekstdə təqdim edilərək onların sabitliyi şübhə altına alınır.

Məsələn, “qadın sürücüdürsə, dua edin” kimi ifadələr ilk baxışda stereotipi gücləndirir, lakin eyni zamanda ironik ton vasitəsilə onun ciddiliyini zəiflədir. Bu ambivalentlik J.Derridanın dekonstruksiya yanaşması ilə izah oluna bilər: məna heç vaxt sabit deyil və hər bir ifadə daxilində öz əksini daşıyır.

Beləliklə, mem diskursu gender normativliyini həm təkrar istehsal edir, həm də onu daxildən parçalayır. Bu, sosial mediada

“yenidən yazılma” prosesinin ən dinamik formalarından biridir. Təbii ki, “yenidən yazılma” prosesi ikili xarakter daşıyır və ciddi problemlər doğura bilər:

“Virtual gender identikliyi ilə real identiklik arasında ziddiyyət, cəmiyyətdə etik və psixoloji problemlər yarada bilər. Virtual gender kimliyi, insanlara öz kimliklərinin yeni aspektlərini araşdırmaq və ya ənənəvi gender gözləntilərindən kənarda özünü ifadə etmək imkanı verə bilər. Ancaq bu, onların həqiqi kimliyi ilə ziddiyyətə və ya dissonansa səbəb olarsa, bu, emosional stressə, narahatlığa və ya həttakimlik böhranına səbəb ola bilər”[Məmmədov, R. (2024), s. 539-540]

#### 4. Rəsmi diskurs: normativ bərabərlik və hakimiyyət dili

Rəsmi diskurs nümunələri gender bərabərliyini institusional və normativ çərçivədə təqdim edir. “Gender bərabərliyi dövlət siyasətinin prioritetidir” kimi ifadələr bərabərlik ideyasını legitimləşdirir və onu rəsmi norma kimi təsbit edir. Bununla belə normativ bərabərlik və rəsmi narrativ real həyatda gender bərabərliyini təmin edə bilmir:

“...qanunvericilikdə progressiv dəyişikliklərə- misalçün, məişət zorakılığı haqda qanun- rəğmən ənənəvi patriarxal qaydalar qadınların həyatında mühüm rol oynamaqda davam edir. Qadının ailədə ənənəvi rolu ilə bağlı gözləntilər çox vaxt qadınların öz potensialını tam reallaşdırmasına əngəl törədir ” [Abasov, Ə., Adıgözəlova, S. (2024), s.20].

Bu diskurs M.Fukonun hakimiyyət-bilik konsepsiyası ilə əlaqələndirilə bilər. Burada gender bərabərliyi yalnız sosial ideal deyil, həm də müəyyən hakimiyyətə tsrukturları tərəfindən istehsal və idarə olunan diskurs kimi çıxış edir.

Eyni zamanda rəsmi diskurs ilə sosial media diskursu arasında müəyyən gərginlik müşahidə olunur: rəsmi səviyyədə təbliğ olunan bərabərlik ideyaları sosial mediada müxtəlif formalarda ya dəstəklənir, ya da tənqid olunur. Rəsmi diskursun inkişaf perspektivlərinə gəlincə, bu yöndə dövlət siyasətinin gender bərabərliyini gücləndirəcəyi yönündə gözləntilər var:

“Gender siyasətinin inkişafı, xüsusən, beynəlxalq öhdəliklər məcrasında Azərbaycan dövləti üçün prioritet olacaq. Gender ayrı-

seçkiliyinə, qadınlara qarşı zorakılığa qarşı yönəlmiş qanunvericilik təşəbbüslərinin artacağı, eləcə də qadınların biznes və siyasətdə dəstəklənməsi məqsədi güdən proqramların inkişafı gözlənilir” [Abasov, Ə., Adıgözəlova, S. (2024), s.20].

#### 5. Qarşıdurma diskursu: qütbləşmə və identiklik mübarizəsi

Qarşıdurma xarakterli diskurs nümunələri sosial mediada gender mövzusunun yüksək dərəcədə qütbləşdiyini göstərir. “Feminizm artıq həddini aşır”, və ya “kişilər sıxışdırılır” kimi ifadələr müxtəlif sosial qruplar arasında qarşıdurmanı gücləndirir.

“...internetin və sosial şəbəkələrin inkişafı ilə feminist aktivizm get-gedə daha çox görünür olur. Gənc qadınlar və LGBT+ aktivistlər rəqəmsal platformalardan gender bərabərliyini irəlilətmək və gender ayrı-seçkiliyinə qarşı çıxmaq üçün istifadə edirlər. Bununla belə, bu fəaliyyətlər cəmiyyətin mühafizəkar çevrələri tərəfindən aqressiv reaksiya ilə qarşılaşır. ” [Abasov, Ə., Adıgözəlova, S. (2024), s.19].

Bu fenomen Con Törnerin özünü kateqoriyalasdırma (self categorization) nəzəriyyəsi ilə izah oluna bilər. Fərdlər özlərini müəyyən qruplara aid etməklə digər qruplara qarşı mövqe tutur və bu, “biz-onlar” qarşıdurmasını gücləndirir.

Beləliklə, gender diskursu sosial mediada yalnız ideyaların mübadiləsi deyil, həm də identikliklərin mübarizə meydanına çevrilir.

#### **Analitik sintez**

Aparılan təhlil göstərir ki, *sosial mediada gender diskursu* vahid və homogen deyil; əksinə, o, müxtəlif diskursiv formaların qarşılıqlı təsiri nəticəsində formalaşan çoxqatlı və dinamik sistemdir.

Bu sistem daxilində:

- stereotiplər normanı sabitləşdirməyə çalışır;
- feminist diskurs onu sorğulayır;
- mem diskursu isə onu həm təkrar, həm də dekonstruksiya edir;
- rəsmi diskurs normativ çərçivə yaradır,
- qarşıdurma diskursu isə bu prosesləri kəskinləşdirir.

Beləliklə, gender sosial mediada sadəcə ifadə olunmur, -

- o, davamlı şəkildə *yenidən yazılır*;

- və bu “yenidən yazılma” sosial reallığın özünü transformasiya edən əsas mexanizmlərdən birinə çevrilir.

### **Nəticə**

Bu tədqiqat sosial mediada gender diskursunun çoxqatlı və dinamik xarakter daşdığını və onun müasir cəmiyyətlərdə sosial reallığın formalaşmasında mühüm rol oynadığını göstərir. Aparılan müqayisəli təhlil nəticəsində müəyyən edilmişdir ki, gender diskursu nə vahid, nə də sabit bir strukturdan ibarətdir; əksinə, o, diskursiv formaların qarşılıqlı təsiri nəticəsində davamlı şəkildə yenidən qurulan və “yenidən yazılan” simvolik sistem kimi çıxış edir.

Tədqiqat göstərir ki, sosial mediada mövcud olan stereotipik diskurs gender rollarını normativ çərçivədə sabitləşdirməyə çalışsa da, feminist və tənqidi yanaşmalar bu strukturları sorğulayaraq alternativ identiklik modellərinin formalaşmasına şərait yaradır. Eyni zamanda, ironik və mem əsaslı diskurslar bu iki istiqamət arasında xüsusi bir mövqe tutaraq, gender normativliyini həm təkrar edir, həm də onu dekonstruksiya edir. Bu, sosila mediada diskursun yalnız məzmun səviyyəsində deyil, həm də formalar və ifadə üsulları vasitəsilə transformasiya olunduğunu göstərir.

Rəsmi diskursun təqdim etdiyi gender bərabərliyi modeli ilə sosial mediada formalaşan diskurs arasında müəyyən uyğunluq elementləri olsa da, bu iki səviyyə arasında nəzərəçarpan gərginlik də mövcuddur. Bu gərginlik gender münasibətlərinin yalnız institusional çərçivədə deyil, gündəlik kommunikasiya praktikalarında da formalaşdığını və mübahisə mövzuna çevrildiyini ortaya qoyur. Sosial media bu baxımdan rəsmi normativ çərçivələrin ya gücləndirildiyi, ya da yenidən interpretasiya edildiyi alternativ diskursiv məkan kimi çıxış edir.

Bunula yanaşı, qarşıdurma xarakterli diskursların geniş yayılması gender məsələlərinin sosial mediada qütbləşmə potensialını artırdığını göstərir. Bu qütbləşmə fərqli sosial qrupların öz identikliklərini daha kəskin şəkildə müəyyən etməsinə və “biz-onlar” qarşıdurmasının güclənməsinə səbəb olur. Beləliklə, gender diskursu sosial mediada yalnız ideyaların mübadiləsi deyil, həm də identikliklərin formalaşdığı və qarşılaşdığı simvolik mübarizə sahəsinə çevrilir.

Ümumiyyətlə, bu tədqiqat gender diskursunun sosial mediada yalnız əks olunmadığını, əksinə, aktiv şəkildə istehsal və transformasiya edildiyini göstərir. Bu prosesdə diskurs həm sosial normativ strukturların təkrar istehsalını təmin edir, həm də onların dəyişməsi üçün imkanlar yaradır. Bu baxımdan gender sosial mediada sabit identiklik kimi deyil, daim açıq, dəyişkən və interpretasiyaya məruz qalan bir mətn kimi başa düşülə bilər.

Beləliklə, *məqalə* gender diskursunu sosial mediada baş verən simvolik mübarizə və “yenidən yazılma” prosesi kimi təqdim etməklə müasir cəmiyyətlərdə identikliklərin və sosial normaların necə formalaşdığını daha dərinlən anlamağa töhfə verir. Bu yanaşma gələcək tədqiqatlar üçün də yeni istiqamətlər açır və sosial medianın yalnız kommunikativ deyil, həm də normativ və epistemoloji funksiyalarını nəzərdən keçirməyin önəmini vurğulayır.

### Ədəbiyyat/References:

#### *Klassik və əsas nəzəri mənbələr*

1. Parsons, T. (1951). *The social system*. New York, NY: Free Press.
2. Tajfel, H. (1974). *Social identity and intergroup behaviour*. Social Science Information, 13(2), 65-93.
3. Turner, J.C., Hogg, M.A., Oakes, P.J., Reicher, S.D., & Wetherell, M.S. (1987). *Rediscovering the social group: A self-categorization theory*. Oxford: Blackwell.
4. Giddens, A. (1984). *The constitution of society: Outline of the theory of structuration*. Cambridge: Polity Press.
5. Foucault, M. (1972). *The archaeology of knowledge*. New York, N.Y^ Pantheon Books.
6. Foucault, M. (1978). *The history of sexuality: Volume 1: An introduction*. New York, NY^ Pantheon Books.
7. Derrida, J. (1976). *Of Grammatology*. Baltimore, MD, John Hopkins University Press.
8. Derrida, J. (1981). *Positions*. Chicago, IL: University of Chikago Press.

Gender və diskurs üzrə müasir mənbələr:

9. Butler, J. (1990). *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*. New York, NY: Routledge.
10. Butler, J. (2004). *Undoing gender*. New York, NY: Routledge.
11. Fairclough, J. (2013). *Critical discourse analysis: The critical study of language* (2nd ed.). London: Routledge.
12. Van Dijk, T.A. (1998). *Ideology: A multidisciplinary approach*. London: Sage.

Sosial media və diskurs:

13. Castells, M. (2010). *The rise of network society* (2<sup>nd</sup> ed.). Oxford: Wiley-Blackwell.
14. Boyd, D. (2014). *It's complicated: the social lives of networked teens*. New Haven, CT: Yale University Press.
15. Papacharissi, Z. (2015). *Affective publics: Sentiment, technology, and politics*. Oxford: Oxford University Press.

Azərbaycan konteksti üzrə mənbələr:

16. Abasov, Ə., Adıgözəlova, S. (2024) Süni intellekt & Əli Abasov, Svetlana Adıgözəlova //Gender: fəlsəfə, nəzəriyyə, təcrübə(17 cild), Almanax, Bakı, "Optimist"
17. Məmmədov, R.(2024). Transhumanizm dövründə gender yanaşması//Gender: fəlsəfə, nəzəriyyə, təcrübə(17 cild), Almanax, Bakı, "Optimist"

QEYDLƏR:

- 1.<https://youtube.com/shorts/kQkfbxIfaAw?si=nHGufxU6X2gYx7Q1>
- 2.<https://www.facebook.com/share/v/1CdM5JWWu9/?mibextid=wwXIfr>
- 3.<https://www.facebook.com/share/v/1CQ7AiPfDM/?mibextid=wwXIfr>
4. [https://www.tiktok.com/@aysel.aydin.alizada?\\_r=1&\\_t=ZS-93TOALnhOfi](https://www.tiktok.com/@aysel.aydin.alizada?_r=1&_t=ZS-93TOALnhOfi)
- 5.<https://www.facebook.com/share/p/199Ts1LqiY/?mibextid=wwXIfr>

6. <https://www.facebook.com/share/r/1D3YGGeBK5/?mibextid=wwXIfr>
7. <https://www.tiktok.com/@apatv1/video/7499476796333739282>
8. <https://kulis.az/xeber/media/kenan-mm-kisi-qadini-yumruqla-yurursa-qadin-kisini-musahibe-46458>
9. <https://www.facebook.com/share/v/1Q2dReNfQT/?mibextid=wwXIfr>
10. <https://www.facebook.com/share/v/1CQ7AiPfDM/?mibextid=wwXIfr>
11. <https://www.facebook.com/share/p/1CGZMMecz7/?mibextid=wwXIfr>
12. <https://www.facebook.com/share/p/18ftQV7C9c/?mibextid=wwXIfr>
13. <https://www.facebook.com/share/r/18EC6EZtUa/?mibextid=wwXIfr>
14. <https://www.facebook.com/share/p/199Ts1LqiY/?mibextid=wwXIfr>
15. [https://youtube.com/shorts/qZ3c0xj\\_JM0?si=XyZ2oe2s7C6Y9zkX](https://youtube.com/shorts/qZ3c0xj_JM0?si=XyZ2oe2s7C6Y9zkX)

**УДК – 316**

**Назакет Аждар кызы Салманова**  
доктор философии по философии, доцент,  
Бакинский Государственный Университет  
Адрес: Азербайджан, Баку, улица З.Халилова 33,  
Тел: +994557750903  
E-mail: nazasalmanova71@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0003-1135-777X>

## **ПРИОРИТЕТ ГЕНДЕРНОЙ КУЛЬТУРЫ В РАЗВИТИИ ЦИВИЛИЗАЦИИ**

### **Резюме**

*Цель статьи* - Цель данной статьи заключается в исследовании роли гендерной культуры в развитии цивилизации с научной и философской точек зрения, а также в анализе влияния гендерного

равенства на социальное, экономическое и культурное развитие общества.

Кроме того, одной из основных целей является обоснование значимости гендерной культуры как приоритетного направления в современном обществе и выявление её роли в обеспечении устойчивого развития.

*Методология исследования* - В данной статье для исследования роли гендерной культуры в развитии цивилизации применены комплексный и системный подходы. Методологической основой исследования служат социально-философский анализ, системный подход и синергетическая концепция.

*Степень изученности проблемы* - Проблема гендерной культуры и гендерного равенства является актуальной и широко изучаемой в современных социальных науках. Этот вопрос привлекает внимание как международного, так и национального уровня.

На международном уровне вопросы гендерного равенства подробно рассматриваются в отчетах Организация Объединённых Наций и других международных организаций, а также в различных социальных и экономических исследованиях. Эти работы подчеркивают, что гендерное равенство тесно связано с устойчивым развитием, социальной справедливостью и экономическим прогрессом.

В научной среде Азербайджана вопросы гендерной проблематики изучались рядом исследователей. Особенно важным источником является работа: Али Абасов и Рена Мирзаде «*Введение в гендер*», где системно анализируются философские и социальные аспекты гендерных отношений.

Кроме того, Ильхам Маммедзаде исследует гендерные вопросы в контексте социальной философии и семейных отношений, отмечая значимость гендерного равенства для структурирования общества.

Философский аспект гендерной культуры через синергетический подход рассматривает Абульгасан Аббасов. Согласно его концепции, общество - это сложная самоорганизующаяся система, где баланс и гармония обеспечиваются в том числе через гендерную культуру.

Несмотря на то, что проблема гендерной культуры достаточно изучена, её взаимосвязь с развитием цивилизации и комплексное исследование в рамках синергетического и системного подходов остаются актуальными. Это определяет научную новизну и актуальность данной статьи.

*Научная новизна* - Научная новизна данной статьи заключается в

комплексном и системном исследовании гендерной культуры в контексте развития цивилизации. В статье гендерное равенство рассматривается не только с социальной и правовой точки зрения, но и с философской, с позиции влияния на цивилизационное развитие общества.

Таким образом, в статье гендерная культура рассматривается не просто как социальный феномен, а как фундаментальный фактор, определяющий развитие цивилизации, что и составляет её научную новизну.

**Выводы.** Гендерная культура выступает одним из ключевых факторов развития цивилизации. Обеспечение гендерного равенства является важным условием социальной справедливости, экономического развития и культурного прогресса общества. Поэтому развитие гендерной культуры должно рассматриваться как одно из приоритетных направлений современных обществ.

**Ключевые слова:** Гендерная культура, гендерное равенство, цивилизация, социальное развитие, синергетика.

UDC – 316

Nazaket Ajdar kızı Salmanova

PHD in Philosophy, Associate Professor,

Baku State University

Address: Z.Khalilov street 33, Baku, Azerbaijan

Тел: +994557750903

E-mail: nazasalmanova71@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-1135-777X>

## THE PRIORITY OF GENDER CULTURE IN THE DEVELOPMENT OF CIVILIZATION

### Abstract

*The aim of the article* is to examine the role of gender culture in the development of civilization from scientific and philosophical perspectives, as well as to analyze the impact of gender equality on the social, economic, and cultural development of society.

In addition, one of the main objectives is to substantiate the importance of gender culture as a priority direction in modern society and to identify its role in ensuring sustainable development.

*Research methodology.* This article employs comprehensive and

systemic approaches to study the role of gender culture in the development of civilization. The methodological foundation of the research is based on socio-philosophical analysis, the systems approach, and the synergetic concept.

*Degree of problem elaboration.* The issue of gender culture and gender equality is highly relevant and widely studied in contemporary social sciences. This topic attracts attention at both international and national levels.

At the international level, issues of gender equality are thoroughly examined in reports of the United Nations and other international organizations, as well as in various social and economic studies. These works emphasize that gender equality is closely linked to sustainable development, social justice, and economic progress.

In the academic environment of Azerbaijan, gender-related issues have been studied by a number of researchers. A particularly important source is the work by Ali Abbasov and Rena Mirzazade *"Introduction to Gender,"* which systematically analyzes the philosophical and social aspects of gender relations.

In addition, İlham Mammadzade studies gender issues in the context of social philosophy and family relations, emphasizing the importance of gender equality for the structuring of society.

The philosophical aspect of gender culture through a synergetic approach is examined by Abulhasan Abbasov. According to his concept, society is a complex self-organizing system in which balance and harmony are ensured, among other things, through gender culture.

Despite the fact that the problem of gender culture has been sufficiently studied, its interrelation with the development of civilization and its comprehensive analysis within the framework of synergetic and systemic approaches remain relevant. This determines the scientific novelty and relevance of the present article.

*Scientific novelty.* The scientific novelty of this article lies in the comprehensive and systemic study of gender culture in the context of the development of civilization. Gender equality is considered not only from social and legal perspectives but also from a philosophical standpoint, particularly in terms of its impact on the civilizational development of society. Thus, gender culture is viewed not merely as a social phenomenon, but as a fundamental factor determining the development of civilization, and this constitutes the scientific novelty of the study.

**Conclusions.** Gender culture acts as one of the key factors in the development of civilization. Ensuring gender equality is an essential condition

for social justice, economic development, and cultural progress of society. Therefore, the development of gender culture should be regarded as one of the priority directions of modern societies.

**Keywords:** gender culture, gender equality, civilization, social development, synergetics.

**UOT - 316**

**Nəzakət Əjdər qızı Salmanova**

f.f.d., dosent

Bakı Dövlət Universiteti

Ünvan: Azərbaycan, Bakı

Akademik Zahid Xəlilov 33

Tel: 0557750903

E-mail: [nazasalmanova71@gmail.com](mailto:nazasalmanova71@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0003-1135-777X>

## **SİVİLİZASIYA İNKİŞAFINDA GENDER MƏDƏNİYYƏTİNİN PRIORITYETLİYİ**

### **Xülasə**

*Məqalənin məqsədi* – Gender mədəniyyətinin sivilizasiya inkişafındakı rolunu elmi və fəlsəfi baxımdan araşdırmaq, gender bərabərliyinin cəmiyyətin sosial, iqtisadi və mədəni tərəqqisinə təsirini təhlil etməkdir. Eyni zamanda, gender mədəniyyətinin müasir dövrdə prioritet istiqamət kimi formalaşmasının səbəblərini müəyyənləşdirmək və onun cəmiyyətin davamlı inkişafındakı əhəmiyyətini əsaslandırmaq da məqalənin əsas məqsədlərindən biridir.

*Tədqiqatın metodları və metodologiyası* – Bu məqalədə gender mədəniyyətinin sivilizasiya inkişafındakı rolunu araşdırmaq üçün kompleks və sistemli yanaşma tətbiq edilmişdir. Tədqiqatın metodoloji əsasını sosial-fəlsəfi yanaşma, sistemli analiz və sinergetik yanaşma təşkil edir.

*Problemin araşdırılma dərəcəsi* – Gender mədəniyyəti və gender bərabərliyi problemi müasir sosial elmlərdə geniş şəkildə araşdırılan aktual mövzulardan biridir. Bu problem həm beynəlxalq, həm də milli səviyyədə müxtəlif tədqiqatçıların diqqət mərkəzində olmuşdur.

Beynəlxalq səviyyədə gender bərabərliyi məsələləri Birləşmiş Millətlər Təşkilatı və digər beynəlxalq qurumların hesabatlarında, eləcə də müxtəlif sosial və iqtisadi tədqiqatlarda geniş şəkildə təhlil edilmişdir. Bu tədqiqatlarda gender bərabərliyinin davamlı inkişaf, sosial ədalət və iqtisadi

tərəqqi ilə sıx bağlı olduğu vurğulanır.

Azərbaycan elmi mühitində də gender problemləri bir sıra alimlər tərəfindən araşdırılmışdır. Xüsusilə Əli Abasov və Rəna Mirzəzadə tərəfindən yazılmış *“Genderə giriş” əsəri* gender münasibətlərinin sosial və mədəni mahiyyətini elmi şəkildə izah edən əsas mənbələrdən biridir. Bu əsərdə gender anlayışının fəlsəfi və sosial aspektləri sistemli şəkildə təhlil olunur. Bundan əlavə, İlham Məmmədzadə gender problemlərini sosial fəlsəfə və ailə münasibətləri kontekstində araşdıraraq, gender bərabərliyinin cəmiyyətin strukturlaşmasında mühüm rol oynadığını qeyd etmişdir. Gender mədəniyyətinin fəlsəfi aspektləri baxımından Əbülhəsən Abbasovun sinergetik yanaşması xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. Onun yanaşmasına görə cəmiyyət mürəkkəb, özünü təşkil edən sistemdir və bu sistemdə sosial balansın qorunması inkişafın əsas şərtidir. Bu baxımdan gender bərabərliyi cəmiyyətin harmonik inkişafının vacib komponenti kimi çıxış edir.

*Elmi yeniliyi* – Bu məqalənin elmi yeniliyi gender mədəniyyətinin sivilizasiya inkişafı kontekstində kompleks və sistemli şəkildə təhlil edilməsindən ibarətdir.

Məqələdə gender bərabərliyi yalnız sosial və hüquqi aspektdə deyil, həm də fəlsəfi və sivilizasion yanaşma çərçivəsində araşdırılmışdır. Eyni zamanda məqələdə gender mədəniyyətinə yalnız sosial fenomen kimi deyil, həm də sivilizasiyanın inkişafını müəyyən edən fundamental amil kimi yanaşılması onun elmi yeniliyini təşkil edir.

**Nəticə.** Gender mədəniyyəti sivilizasiya inkişafının əsas amillərindən biri kimi çıxış edir. Gender bərabərliyinin təmin olunması cəmiyyətin sosial ədalətinin, iqtisadi inkişafının və mədəni tərəqqisinin vacib şərtidir. Buna görə də gender mədəniyyətinin inkişafı müasir cəmiyyətlərin prioritet istiqamətlərindən biri hesab olunmalıdır.

**Açar sözlər:** Gender mədəniyyəti, gender bərabərliyi, sivilizasiya, sosial inkişaf, sinergetika.

## Giriş

Müasir dünyada cəmiyyətlərin inkişaf səviyyəsini müəyyən edən əsas amillərdən biri sosial münasibətlərin ədalətli və balanslı şəkildə qurulmasıdır. Bu baxımdan gender mədəniyyəti sivilizasiyanın inkişafında mühüm rol oynayan anlayışlardan biri kimi çıxış edir. Gender mədəniyyəti cəmiyyətdə qadın və kişilərin hüquq və imkanlarının bərabərliyini, onların sosial, iqtisadi, siyasi və mədəni həyatda bərabər iştirakını təmin edən dəyərlər, normalar və davranış qaydalarının məcmusu kimi xarakterizə

olunur. Müasir dövrdə gender mədəniyyətinin formalaşması və inkişafı təkcə sosial ədalətin təmin olunması baxımından deyil, həm də cəmiyyətin ümumi inkişafı və davamlı tərəqqisi üçün mühüm şərt hesab olunur.

Tarixi inkişaf prosesinə nəzər saldıqda aydın olur ki, müxtəlif dövrlərdə qadın və kişilərin cəmiyyətdəki mövqeyi fərqli şəkildə qiymətləndirilmişdir. Bir çox cəmiyyətlərdə uzun müddət gender bərabərsizliyi mövcud olmuş, qadınların sosial həyatda iştirakı məhdudlaşdırılmışdır. Lakin sivilizasiyanın inkişafı, elmin və təhsilin genişlənməsi, insan hüquqları ideyalarının formalaşması nəticəsində gender bərabərliyi anlayışı getdikcə daha böyük əhəmiyyət kəsb etməyə başlamışdır. Bu proses nəticəsində gender mədəniyyətinin formalaşdırılması və inkişaf etdirilməsi müasir cəmiyyətlərin əsas prioritet istiqamətlərindən birinə çevrilmişdir.

Gender mədəniyyəti yalnız qadın və kişilərin hüquqlarının tanınması ilə məhdudlaşmır. Bu anlayış daha geniş məzmun kəsb edərək cəmiyyətdə qarşılıqlı hörmət, tolerantlıq, sosial ədalət və bərabər imkanların təmin olunmasını əhatə edir. Gender mədəniyyətinin formalaşdığı cəmiyyətlərdə insanların potensialından daha səmərəli istifadə olunur, sosial münasibətlər daha sağlam şəkildə qurulur və ictimai inkişaf daha sürətli baş verir.

Azərbaycan cəmiyyətində də gender bərabərliyinin təmin olunması və gender mədəniyyətinin inkişafı mühüm məsələlərdən biri kimi diqqət mərkəzindədir. Tarix boyu Azərbaycan qadınları ictimai və mədəni həyatda fəal rol oynamış, ölkənin inkişafına mühüm töhfələr vermişlər. Müasir dövrdə isə gender bərabərliyinin təmin olunması, qadınların ictimai-siyasi həyatda iştirakının genişləndirilməsi və gender mədəniyyətinin formalaşdırılması istiqamətində müxtəlif proqramlar və layihələr həyata keçirilir.

Beləliklə, gender mədəniyyəti müasir sivilizasiyanın inkişafında mühüm rol oynayan sosial fenomen kimi çıxış edir. Onun formalaşması və inkişafı cəmiyyətin demokratikləşməsi, insan hüquqlarının qorunması və sosial ədalətin təmin olunması baxımından xüsusi əhəmiyyət kəsb edir.

Gender mədəniyyəti müasir sosial elmlərdə geniş şəkildə araşdırılan və cəmiyyətin sosial inkişafını müəyyən edən mühüm anlayışlardan biri hesab olunur. Bu anlayış cəmiyyətdə qadın və kişilər arasında münasibətlərin formalaşmasını, onların sosial rollarını, davranış modellərini və qarşılıqlı münasibətlərini tənzimləyən dəyərlər sistemini əhatə edir. Gender mədəniyyəti insanların yalnız bioloji fərqlərinə deyil, həm də sosial və mədəni mühitdə formalaşan münasibətlər sistemində əsaslanır. Bu baxımdan gender mədəniyyəti cəmiyyətin inkişaf səviyyəsini və sosial münasibətlərin

keyfiyyətini müəyyən edən mühüm amillərdən biri kimi çıxış edir.

Elmi ədəbiyyatda “gender” anlayışı qadın və kişi arasındakı fərqlərin yalnız bioloji xüsusiyyətlərlə deyil, həm də sosial və mədəni faktorlarla müəyyən edildiyini göstərir. Cəmiyyət müxtəlif tarixi dövrlərdə qadın və kişilərə müəyyən sosial rollar və funksiyalar müəyyən etmişdir. Bu rollar zaman keçdikcə dəyişmiş və cəmiyyətin inkişaf səviyyəsinə uyğun olaraq yeni məzmun qazanmışdır. Məhz bu proses nəticəsində gender münasibətləri və gender mədəniyyəti anlayışı formalaşmışdır.

Tədqiqatçıların fikrinə görə gender mədəniyyəti insanların sosial davranışını və cəmiyyətdə mövcud olan dəyərlər sistemini əks etdirən mühüm sosial fenomendir. Bu baxımdan gender mədəniyyəti yalnız qadın və kişilərin hüquq və imkanlarının bərabərliyini deyil, eyni zamanda onların cəmiyyət həyatında qarşılıqlı hörmət və əməkdaşlıq əsasında iştirakını təmin edən sosial münasibətlər sistemini də ifadə edir. Bu münasibətlər sistemi cəmiyyətin sosial sabitliyinin və inkişafının mühüm şərtlərindən biri kimi qiymətləndirilir.

Azərbaycan tədqiqatçısı **Zümrüd Quluzadə** gender münasibətlərinin formalaşmasında sosial və mədəni faktorların mühüm rol oynadığını qeyd edir. Onun fikrincə, gender münasibətləri cəmiyyətin sosial strukturu və mədəni dəyərləri ilə sıx bağlıdır və bu münasibətlərin düzgün qurulması cəmiyyətin harmonik inkişafı üçün vacib şərtlərdən biridir (*Quluzadə, Gender Azərbaycanda*). Müəllif qeyd edir ki, gender mədəniyyətinin inkişafı insanların düşüncə tərzində və sosial münasibətlərində mühüm dəyişikliklərin baş verməsinə səbəb olur.

Gender mədəniyyətinin formalaşması və inkişafı cəmiyyətin sosial və iqtisadi inkişaf səviyyəsi ilə sıx bağlıdır. Tarixi inkişaf prosesinə nəzər saldıqda aydın olur ki, sosial və iqtisadi inkişaf səviyyəsi yüksəldikcə qadınların cəmiyyət həyatında rolu da artmışdır. Təhsil imkanlarının genişlənməsi, qadınların əmək bazarında iştirakının artması və ictimai-siyasi həyatda fəallığının yüksəlməsi gender münasibətlərinin yeni mərhələyə keçməsinə səbəb olmuşdur.

Tədqiqatçı **Lalə Mövsümova** qeyd edir ki, Azərbaycan tarixində qadınlar müxtəlif dövrlərdə cəmiyyətin sosial və mədəni həyatında mühüm rol oynamışlar. Onun fikrincə, Azərbaycan qadınının ictimai mövqeyi və sosial fəallığı tarixi ənənələr və milli dəyərlərlə sıx bağlıdır (*Mövsümova, Azərbaycan qadını: uzaq keçmişdən indiyədək*). Bu fakt göstərir ki, gender mədəniyyəti yalnız müasir dövrün deyil, eyni zamanda tarixi inkişaf prosesinin də mühüm tərkib hissəsidir.

Gender mədəniyyətinin formalaşmasında təhsil və ailə institutu mühüm

rol oynayır. Təhsil vasitəsilə insanlarda bərabərlik, tolerantlıq, qarşılıqlı hörmət və sosial məsuliyyət kimi dəyərlər formalaşır. Ailədə gender bərabərliyi və qarşılıqlı hörmət prinsiplərinin mövcud olması isə uşaqlarda sağlam sosial münasibətlərin formalaşmasına kömək edir.

Gender mədəniyyəti eyni zamanda iqtisadi inkişaf və demokratik prinsiplərin möhkəmlənməsi ilə də sıx əlaqədardır. Qadın və kişilərin əmək bazarında bərabər iştirak etməsi cəmiyyətin iqtisadi potensialını artırır və sivilizasiyanın inkişafına töhfə verir. Beləliklə, gender mədəniyyəti cəmiyyətin sosial münasibətlər sistemini formalaşdıran mühüm sosial-mədəni dəyərlər kompleksidir.

Sivilizasiyanın inkişafı tarixi proseslərin kompleks nəticəsi olaraq baş verir və bu prosesdə cəmiyyətin sosial, iqtisadi, siyasi və mədəni strukturunun rolu danılmazdır. Gender bərabərliyi isə sivilizasiyanın bu strukturunda əhəmiyyətli amil kimi çıxış edir. Qadın və kişilərin bərabər hüquqlara malik olduğu cəmiyyətlərdə sosial münasibətlər daha balanslı və ədalətli qurulur, fərdlərin potensialından tam istifadə olunur və ictimai inkişaf daha sürətli gedir. Bu səbəbdən gender bərabərliyi yalnız sosial ədalətin təmin edilməsi üçün deyil, həm də sivilizasiyanın davamlı inkişafı üçün prioritet prinsiplərdən biri hesab olunur.

Tarixi təhlillər göstərir ki, müxtəlif sivilizasiyalarda qadın və kişinin rolu müxtəlif formalarda qiymətləndirilmişdir. Məsələn, qədim Mesopotamiya və Misir sivilizasiyalarında qadınların ictimai və dini həyatda müəyyən hüquqları olsa da, sosial və siyasi sahədə onların rolu məhdudlaşdırılmışdı. Digər tərəfdən, qədim Skandinaviya və bəzi Türk xalqlarının sivilizasiyalarında qadınlar həm ailədə, həm də cəmiyyətdə mühüm rol oynayır, ictimai həyatda aktiv iştirak edirdilər. Tarixi nümunələr göstərir ki, gender bərabərliyinin təmin olunduğu cəmiyyətlərdə sosial inkişaf daha balanslı və davamlı olur.

Müasir sivilizasiyada gender bərabərliyinin rolu daha aydın görünür. Demokratik cəmiyyətlərdə qadınların təhsil, siyasət, iqtisadi fəaliyyət və mədəni həyat sahələrinə bərabər şəkildə inteqrasiyası sivilizasiyanın ümumi inkişafının göstəricisi kimi qəbul edilir. Azərbaycan tarixində də qadınların ictimai və mədəni həyatda fəal rolu müşahidə olunur; Sara Xatun, Dispinə xanım və Möminə Xatun kimi qadınlar dövlət siyasətində və cəmiyyətin inkişafında mühüm rol oynamışlar.

Gender bərabərliyi həm də iqtisadi inkişaf üçün mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Dünya Bankı və BMT-nin tədqiqatları göstərir ki, qadınların əmək bazarında iştirakının artırılması cəmiyyətin iqtisadi potensialını əhəmiyyətli dərəcədə yüksəldir. Gender bərabərliyi təmin olunmuş

ölkələrdə iqtisadi böyümə daha sabit və davamlı olur, sosial rifah səviyyəsi yüksəlir.

Sivilizasiyanın inkişafında gender bərabərliyinin təmin olunmasının vacib aspektlərindən biri də təhsil sahəsində özünü göstərir. Təhsil sistemində qadınların və kişilərin bərabər imkanlara malik olması gələcək nəsillərin sosial baxımdan daha ədalətli və tolerant şəkildə yetişməsinə zəmin yaradır. Beləliklə, gender bərabərliyi yalnız hüquqi və etik məsələ deyil, həm də iqtisadi və sosial inkişafın mühüm göstəricisidir.

Müasir dövrdə gender mədəniyyətinin inkişafı cəmiyyətin sosial, iqtisadi və siyasi həyatında prioritet istiqamətlərdən biri hesab olunur. Gender mədəniyyəti qadın və kişilərin bərabər hüquqlara malik olmasını təmin etməklə yanaşı, onların sosial həyatda fəal iştirakını təşviq edir və cəmiyyətin intellektual və iqtisadi potensialını artırır.

Müasir cəmiyyətlərdə gender mədəniyyətinin inkişafı əsasən təhsil, qanunvericilik, iqtisadi fəaliyyət və ictimai təşəbbüslər vasitəsilə aparılır. Təhsil sahəsində gender bərabərliyi prinsiplərinin tətbiqi gənc nəsildə bərabər imkanlar və qarşılıqlı hörmət kimi dəyərlərin formalaşmasına şərait yaradır (Quluzadə, *Gender Azərbaycanada*). Qanunvericilik və dövlət siyasəti isə qadınların iş həyatında, siyasətdə və sosial fəaliyyət sahələrində iştirakını təşviq edir.

İqtisadi sahədə gender bərabərliyi cəmiyyətin potensialının səmərəli istifadəsini təmin edir. Gender bərabərliyinin təmin olunmadığı cəmiyyətlərdə inkişaf tempində gecikmələr yaranır. Qeyri-hökumət təşkilatları və ictimai təşəbbüslər də gender mədəniyyətinin inkişafında mühüm rol oynayır, sosial şüurun formalaşmasına və gender stereotiplərinin zəifləməsinə xidmət edir.

Azərbaycan cəmiyyətində gender mədəniyyətinin inkişafı prioritet sahələrdən biri kimi diqqət mərkəzindədir. Dövlət proqramları qadınların iş dünyasında və siyasətdə iştirakını təşviq edir, gender əsaslı təhsili dəstəkləyir və qadın sahibkarlığını stimullaşdırır. Eyni zamanda, beynəlxalq standartlarla uyğunluq gender mədəniyyətinin inkişafını global tələblərə uyğunlaşdırır və davamlı sosial inkişafın təmin olunmasına xidmət edir.

Beləliklə, müasir dövrdə gender mədəniyyətinin inkişafı multidimensional və kompleks prosesdir. Bu inkişafın əsas istiqamətləri təhsil, qanunvericilik, iqtisadi fəaliyyət, ictimai təşəbbüslər və global standartlarla uyğunluqdan ibarətdir. Gender mədəniyyətinin gücləndirilməsi cəmiyyətin demokratik, iqtisadi və mədəni inkişafına töhfə verir, sosial ədaləti təmin edir və fərdlərin potensialının səmərəli

istifadəsinə imkan yaradır.

### **Nəticə**

Müasir cəmiyyətlərin inkişafında gender mədəniyyəti və gender bərabərliyinin təmin olunması əsas prioritetlərdən biri kimi çıxış edir. Tarixi və müasir təcrübələr göstərir ki, cəmiyyətin sosial, iqtisadi və mədəni inkişafı qadın və kişilərin bərabər hüquqlara malik olmasından, onların ictimai həyatda fəal iştirakından birbaşa asılıdır. Gender mədəniyyəti yalnız sosial ədalətin və hüquqların qorunmasını təmin etmir, həm də cəmiyyətin davamlı inkişafına, iqtisadi potensialın səmərəli istifadəsinə və demokratik prinsiplərin möhkəmlənməsinə xidmət edir.

Azərbaycan cəmiyyəti üçün gender mədəniyyətinin inkişaf etdirilməsi həm tarixi ənənələrin davam etdirilməsi, həm də müasir sosial və iqtisadi tələblərə cavab vermək baxımından böyük əhəmiyyət kəsb edir. Qadınların ictimai-siyasi həyatda fəal iştirakı, onların təhsil və iş imkanlarının genişləndirilməsi yalnız cəmiyyətin sosial ədalət prinsiplərinə uyğun fəaliyyət göstərməsinə səbəb olmur, həm də davamlı iqtisadi və mədəni inkişafın təmin olunmasına yardım edir.

Nəticə etibarilə, sivilizasiyanın inkişafında gender mədəniyyətinin prioritetliyi cəmiyyətin demokratikləşməsi, sosial ədalətin təmin olunması, iqtisadi potensialın səmərəli istifadəsi və mədəni inkişafın gücləndirilməsi üçün əsas şərtidir. Gender bərabərliyinin təmin edilməsi yalnız qadınların hüquqlarının qorunması deyil, həm də cəmiyyətin davamlı tərəqqisi üçün strateji amil kimi çıxış edir.

### **Ədəbiyyat:**

1. Quluzadə Zümrüd. Gender Azərbaycanda. Bakı: Elm, 2003
2. Али Абасов. Проблемы истории, теории и методологии познания. Баку, 2001
3. Əli Abasov. Rəna Mirzəzadə. Genderə giriş. Bakı. Dərslik. 2006. Bakı. 2010
4. Əbülhəsən Abasov. Ön söz əvəzi: müasir gender tədqiqatları – başlıca hədəfi, strategiya və epistemologiyası. Gender: fəlsəfə, nəzəriyyə, təcrübə. (17-ci cild). Almanax. Bakı. Optimist nəşriyyatı MMC. 2024
5. Mövsüмова, L. (2018). *Azərbaycan qadını: uzaq keçmişdən indiyədək*. Bakı: 2002.
6. Urxan Ələkbərov. Davamlı insan inkişafı və ekoloji sivilizasiyanın əsasları. Bakı. 2013
7. Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. Москва, 1992

8. Фидан Фараджева. Гендерная проблематика в культурной антропологии. Баку, 2005.
9. Философия и история культуры. Москва, 1985.

### References:

1. Quluzadə, Z. *Gender Azərbaycanda*. Bakı: Elm, 2003.
2. Abasov, A. *Problemy istorii, teorii i metodologii poznaniya*. Bakı, 2001.
3. Abasov, A., & Mirzəzadə, R. *Genderə giriş*. Bakı: Dərslik, 2006; Bakı, 2010.
4. Abasov, Ə. *Ön söz əvəzi: müasir gender tədqiqatları – başlıca hədəfi, strategiya və epistemologiyası*. In: *Gender: fəlsəfə, nəzəriyyə, təcrübə*, Vol. 17. Almanax. Bakı: Optimist Nəşriyyatı MMC, 2024.
5. Mövsümova, L. *Azərbaycan qadını: uzaq keçmişdən indiyədək*. Bakı, 2002 (2018).
6. Ələkbərov, U. *Davamlı insan inkişafı və ekoloji sivilizasiyanın əsasları*. Bakı, 2013.
7. Sorokin, P. A. *Chelovek. Tsivilizatsiya. Obshchestvo*. Moscow, 1992.
8. Faradzheva, F. *Gender naya problematika v kul'turnoy antropologii*. Bakı, 2005.
9. *Filosofiya i istoriya kul'tury*. Moscow, 1985.

**Эльмира Алисейран гызы Тахмазова**  
старший научный сотрудник отдела  
Проблемы современной философии  
Института философии и социологии НАНА,  
доктор философии по философии  
г. Баку, Бинагадинский р-н, ул. Дж. Хандан, 14а, кв. 4  
E-mail: ematahmazova@gmail.com  
<https://orcid.org/000-002-8590-6711>

## **ВЛИЯНИЕ КУЛЬТУР МАЛОЧИСЛЕННЫХ НАРОДОВ НА РАЗВИТИЕ ЦИВИЛИЗАЦИИ В АЗЕРБАЙДЖАНЕ**

### **Резюме**

*Цель исследования* заключается в анализе влияния культур азербайджанских малочисленных народов на развитие цивилизации в Азербайджане, а также в выявлении роли этнокультурного разнообразия в формировании социокультурной среды общества.

*Задачи исследования:* раскрыть сущность понятия «цивилизация» и её развитие; исследовать этнический состав Азербайджана и особенности малочисленных народов; проанализировать вклад различных этнических групп в культурное развитие страны; выявить роль толерантности и мультикультурализма в обеспечении устойчивого развития общества; показать значение культурного взаимодействия для цивилизационного прогресса.

*Степень разработанности проблемы.* Проблема цивилизационного развития и культурного многообразия широко исследуется в философии, социологии и культурологии. Однако вопрос влияния культур малочисленных народов именно в контексте Азербайджана остаётся недостаточно изученным и требует дальнейшего комплексного анализа с учётом исторических и современных факторов.

*Методы и методология.* В исследовании использованы: историко-сравнительный метод; цивилизационный подход; системный и аналитический анализ; описательный и культурологический подход.

Методологическую основу составляет цивилизационный и мультикультуральный подход к изучению общества.

*Научная новизна:* комплексное рассмотрение влияния культур малочисленных народов на развитие цивилизации в Азербайджане; выявление роли этнокультурного разнообразия как фактора устойчивого развития; акцент на взаимосвязи мультикультурализма и цивилизационного прогресса; обоснование значения межкультурного диалога и толерантности как стратегических ресурсов общества .

### **Выводы**

В ходе исследования установлено, что в Азербайджане, являющимся многоэтническим и многоконфессиональным обществом, культурное разнообразие способствует развитию цивилизации. Малочисленные народы играют важную роль в формировании культурного наследия страны. Политика толерантности и равноправия обеспечивает гармоничное сосуществование различных этнических и религиозных групп, что является важным фактором стабильности и прогресса общества.

**Ключевые слова:** цивилизация, малочисленные народы, этнические группы, мультикультурализм, толерантность, культурное взаимодействие, социокультурное развитие.

**UDC – 316**

**Elmira Takhmazova**

Senior Research Fellow, Department «Problems of Modern Philosophy»

Institute of Philosophy and Sociology of ANAS

PhD in Philosophy

Baku, Binagadi District, J. Khandan St., 14a, apt. 4

E-mail: ematahmazova@gmail.com

<https://orcid.org/000-002-8590-6711>

## **THE INFLUENCE OF THE CULTURES OF ETHNIC MINORITIES ON THE DEVELOPMENT OF CIVILIZATION IN AZERBAIJAN**

### **Abstract**

*Research objective.* The aim of the study is to analyze the influence of the cultures of Azerbaijan's small-numbered peoples on the development of civilization in Azerbaijan, as well as to identify the role of ethno-cultural diversity in shaping the socio-cultural environment of society.

*Research objectives:* to reveal the essence of the concept of “civilization” and its development; to study the ethnic composition of Azerbaijan

and the characteristics of small-numbered peoples; to analyze the contribution of various ethnic groups to the cultural development of the country; to identify the role of tolerance and multiculturalism in ensuring sustainable social development; to demonstrate the importance of cultural interaction for civilizational progress.

*Degree of elaboration of the problem.* The issue of civilizational development and cultural diversity has been widely studied in philosophy, sociology, and cultural studies. However, the influence of the cultures of small-numbered peoples specifically in the context of Azerbaijan remains insufficiently explored and requires further comprehensive analysis taking into account both historical and contemporary factors.

*Methods and methodology.* The study employs the following methods: comparative-historical method; civilizational approach; systemic and analytical analysis; descriptive and cultural approaches. The methodological basis of the research is the civilizational and multicultural approach to the study of society.

*Scientific novelty:* a comprehensive examination of the influence of the cultures of small-numbered peoples on the development of civilization in Azerbaijan; identification of the role of ethno-cultural diversity as a factor of sustainable development; emphasis on the relationship between multiculturalism and civilizational progress; substantiation of the importance of intercultural dialogue and tolerance as strategic resources of society.

## **Conclusions**

The study has shown that in Azerbaijan, as a multi-ethnic and multi-confessional society, cultural diversity contributes to the development of civilization. Small-numbered peoples play an important role in shaping the cultural heritage of the country. The policy of tolerance and equality ensures harmonious coexistence of various ethnic and religious groups, which is an important factor of social stability and progress.

**Keywords:** civilization, small-numbered peoples, ethnic groups, multiculturalism, tolerance, cultural interaction, socio-cultural development.

**Xülasə**

*Tədqiqatın məqsədi.* Tədqiqatın məqsədi Azərbaycanda azsaylı xalqların mədəniyyətlərinin sivilizasiyanın inkişafına təsirini təhlil etmək, həmçinin etnomədəni müxtəlifliyin cəmiyyətin sosiomədəni mühitinin formalaşmasında rolunu müəyyənləşdirməkdir.

*Tədqiqatın vəzifələri:* “sivilizasiya” anlayışının mahiyyətini və inkişafını açıqlamaq; Azərbaycanın etnik tərkibini və azsaylı xalqların xüsusiyyətlərini araşdırmaq; müxtəlif etnik qrupların ölkənin mədəni inkişafına töhfəsini təhlil etmək; tolerantlıq və multikulturalizmin cəmiyyətin davamlı inkişafında rolunu müəyyən etmək; mədəni qarşılıqlı təsirin sivilizasiya tərəqqisində əhəmiyyətini göstərmək.

*Problemin işlənmə dərəcəsi.* Sivilizasiya inkişafı və mədəni müxtəliflik problemi fəlsəfə, sosiologiya və kulturologiyada geniş şəkildə tədqiq olunmuşdur. Lakin azsaylı xalqların mədəniyyətlərinin təsiri məsələsi məhz Azərbaycan kontekstində kifayət qədər araşdırılmamışdır və tarixi və müasir amillər nəzərə alınmaqla daha geniş tədqiqata ehtiyac duyur.

*Metodlar və metodologiya.* Tədqiqatda aşağıdakı metodlardan istifadə edilmişdir: müqayisəli-tarixi metod; sivilizasiya yanaşması; sistemli və analitik təhlil; təsviri və kulturoloji yanaşma. Metodoloji əsasını cəmiyyətin öyrənilməsində sivilizasiya və multikultural yanaşma təşkil edir.

*Elmi yenilik:* Azərbaycanda azsaylı xalqların mədəniyyətlərinin sivilizasiyanın inkişafına təsirinin kompleks şəkildə araşdırılması; etnomədəni müxtəlifliyin davamlı inkişaf amili kimi rolunun müəyyənləşdirilməsi; multikulturalizm ilə sivilizasiya tərəqqisi arasındakı əlaqəyə diqqət yetirilməsi; mədəniyyətlərarası dialoq və tolerantlığın cəmiyyətin strateji resursları kimi əsaslandırılması.

**Nəticələr**

Tədqiqat nəticəsində müəyyən edilmişdir ki, çoxetnik və çoxkonfessiyalı cəmiyyət olan Azərbaycanda mədəni müxtəliflik sivilizasiyanın inkişafına müsbət təsir göstərir. Azsaylı xalqlar ölkənin mədəni irsinin

formalaşmasında mühüm rol oynayır. Tolerantlıq və bərabərlik siyasəti müxtəlif etnik və dini qrupların harmonik birgəyaşayışını təmin edir ki, bu da cəmiyyətin sabitliyi və tərəqqisinin mühüm amilidir.

**Açar sözlər:** sivilizasiya, azsaylı xalqlar, etnik qruplar, multikulturalizm, tolerantlıq, mədəni qarşılıqlı təsir, sosiomədəni inkişaf.

*“Azərbaycanda bütün xalqların, bütün dinlərin nümayəndələri bir ailə kimi, sülh və dostluq şəraitində yaşayırlar”.*

İlham Əliyev cənabları

## **AZƏRBAYCANDA SİVİLİZASIYANIN İNKİŞAFINA AZSAYLI XALQLARIN MƏDƏNİYYƏTİLƏRİNİN TƏSİRİ**

### **Giriş**

**Sivilizasiya** (lat. *civilis* — mülki, dövlət)- müəyyən sosial genotipə malik olan, sosial stereotip kimi çıxış edən, dünyada sabit yer tutan insanların sosial-tarixi və mədəni ümumiliyi.

Sivilizasiya tarixin müəyyən bir mərhələsində bir neçə mədəniyyətin birləşməsinə əks etdirir, elm və texnikanın təsiri nəticəsində həyat rifahının yaxşılaşdırılmasını səciyyələndirir. Bu termin ilk dəfə XVI əsrdə meydana gəlmişdir. Lakin ən qədim dövrlərdə də sivilizasiya mövcud olmuşdur. Şumer. Misir. Roma, Azərbaycan, ərəb və s. son onminillikdə mövcud olmuş sivilizasiyalardan bir neçəsidir.

Sivilizasiyalar hər şeydən əvvəl texniki-iqtisadi inkişaf dərəcəsinə görə; iqtisadi və sosial proseslərin sürəti, mənbələri, üzvilik mexanizmi və dərəcəsinə görə; hakim dini və dünyagörüşü xüsusiyyətlərinə və mədəni proseslərdə tutduqları yerə görə fərqlənirlər. Beləliklə, sivilizasiyalar nəzəriyyəsi tarixi prosesin fasiləsizliyinə, insan nəslinin vəhdətinə, ümumbəşəri nailiyyətlərin varisliyi və zənginləşdirilməsi ideyalarına üstünlük verir, onu üzə çıxarır.

Tarixdə hələ ən qədim dövrlərdən şərq və qərb sivilizasiya tipləri daha çox diqqət çəkmiş və geniş yer almışdır. Şərq elmin, mədəniyyətin, ilk bəşəri dəyərlərin beşiyi olmuş, antik sivilizasiya qədim şərq sivilizasiyasından bəhrələnmişdir. Antik sivilizasiyadan sonra bəşər tarixində ən parlaq dövr İslamın yaranması ilə başlanmışdır. Elm və mədəniyyətin inkişaf mərkəzi yenidən şərq dünyasına köçmüşdür. Bu dövrdə islamla sıx surətdə bağlı olan yeni sivilizasiya dalğası özündən əvvəlki elmi nəaliyyətlərin, mədəni-mənəvi dəyərlərin dağılmasına yol

verməmiş, onları qoruyub saxlamış, inkişaf etdirmiş və qərb dünyasının yeni intibahı üçün zəmin yaratmışdır.

Sivilizasiya insan cəmiyyətinin müəyyən inkişaf səviyyəsinə çatdığını, mədəni, iqtisadi, sosial və texnoloji tərəqqini ifadə edir. Bu anlayışın mənası genişdir və müxtəlif aspektlərdən ələ almır. Gəlin sivilizasiyanı daha dərinlən araşdıraraq və onun xüsusiyyətlərini başa düşək.

Bəzi mənbələrdə sivilizasiyanın tərifi verilmişdir. Sivilizasiya, insan cəmiyyətinin maddi və mədəni tərəqqisini, şəhər həyatının inkişafını, qanunlar və dövlət quruluşlarının yaranmasını, elm və texnologiya sahəsindəki nailiyyətləri əhatə edən bir termindir. Əsasən, sivilizasiya ibtidai həyat tərzindən mütərəqqi və təşkilatlanmış cəmiyyətə keçidi simvollaşdırır.

Sivilizasiyanın təkamülünə gəldikdə isə insan cəmiyyəti tarix boyu müxtəlif inkişaf mərhələlərindən keçmişdir. Sivilizasiya anlayışı ilə bağlı mühüm hadisələr və mərhələlər bunlardır:

- **Kənd təsərrüfatının inkişafı:** İnsanların ovçuluqdan və yığıcılıqdan oturaq həyata keçməsi.

- **Şəhərlərin yaranması:** İlk şəhərlər Mesopotamiya, Misir, Hindistan və Çin sivilizasiyalarında yaranmışdır.

- **Dövlət və qanunların yaranması:** Sivilizasiya ilə birlikdə cəmiyyətlər təşkilatlanır, qanunlar və dövlət idarəetməsi meydana çıxır.

Müasir dövrdə sivilizasiya anlayışı qloballaşma və texnoloji inkişafı ilə bağlı yeni bir mərhələyə qədəm qoymuşdur. Müasir cəmiyyətlərdə informasiya texnologiyaları və innovasiyalar sivilizasiyanın əsas atributları sayılır.

## **AZƏRBAYCAN ƏRAZİSİNDƏ YAŞAYAN AZSAYLI XALQLAR.**

**Heydər Əliyev cənabları vaxtilə 10 oktyabr 1993-cü il Andıçmə Mərasimindəki nitqində demişdir:** “2009-cu ilin siyahıya alınmasına görə Azərbaycan əhalisinin 8,4 faizini milli azlıqlar, azsaylı xalqlar və etnik qrupların nümayəndələri təşkil edir.

Azərbaycan çoxmillətli respublikadır. Bu, respublikanın səciyyəvi cəhətidir. Bunun böyük tarixi var və bu tarixlə, respublikanın ictimai-siyasi mənzərəsi ilə biz fəxr edirik. Respublikamızda bütün vətəndaşlar dini və milli mənsubiyyətdən aslı olmayaraq eyni hüquqa malikdirlər və bundan sonra da bütün vətəndaşların bərabər hüquqla Azərbaycan Respublikasının ictimai-siyasi həyatında iştirak etməsi üçün imkanlar yaradacaqdır. Bu gün

bizim islam dininin, Qafqaz müsəlmanlarının rəhbəri, xristian dininin, yəhudi dininin nümayəndələri mənə bu vəzifəyə gəlmək münasibətilə təbrik etdilər. Mən onlara öz minnətdarlığımı bildirirəm və əmin etmək istəyirəm ki, Azərbaycanda bütün millətlərin, bütün dinlərin bərabər hüquqla yanaşması üçün bütün şərait yaradılacaqdır.” (“Heydər Əliyev irsi”, Beynəlxalq Elektron Kitabxana, Sabaha doğru, Bakı, 2004. S.25-26.)

Azərbaycanın etnosiyasi xəritəsi (2024, 2023-cü ildə Qondarma Dağlıq Qarabağ Respublikasının süqutundan və ermənilərin bölgəni tərk etməsindən sonra). Azərbaycanın etnosiyasi xəritəsi (1994-2020, Birinci Qarabağ müharibəsindən sonrakı və İkinci Qarabağ müharibəsindən əvvəlki dövrə aiddir).

### Yəhudilər

Yəhudilər XVI əsrdə İrandan gəlmişlər. Onların yeganə varisləri olan dağ yəhudiləri təkcə Quba rayonundakı Qırmızı Qəsəbədə kompakt halında, Oğuz rayon mərkəzində və Bakıda yaşayırlar. Dağ yəhudilərinin ənənəvi məşğuliyyəti əkinçilik, xırda ticarət, toxuculuq və sənətkarlıq olmuşdur. Yəhudilər hazırda Bakı, Sumqayıt, Quba, Oğuz və Gövcay rayonunda yaşayırlar. Quba rayonunda yerləşən Qırmızı qəsəbə dünyada dağ yəhudilərinin əhalisinin sayma görə ən sıx yaşadığı ərazidir.

Yəhudilik Azərbaycanda tarixən dağ yəhudiləri ilə təmsil olunmuşdur. Moisev Kalankatlı dağ yəhudilərinin Qafqaza gəlişini e.ə. I əsrə aid edir. Tədqiqatçıların bu barədə fikirləri fərqlidir. Bir fikrə görə, ən qədim yəhudi icmalarından olan dağ yəhudiləri mənsəcə bir vaxtlar Assuriya və Babil şahları tərəfindən Fələstindən çıxarılmış və Midiyada məskunlaşdırılmış İsrail yəhudiləri nəslindəndirlər. Onların əcdadları yəhudiliyə ilk iman gətirmiş insanlar olmuşlar. Elə Midiyada ikən onlar tatlarla qaynayıb qarışmışlar. Bunun təsiri altında dağ yəhudiləri fars dilinin qədim arami və yəhudi sözləri ilə qarışıq bir ləhcəsi olan tat dilində danışirlər. Dağ yəhudiləri Azərbaycanda 3 yerli qrupa bölünür: • qubalılar (o) — Azərbaycanın Quba rayonu, əsasən Qırmızı Qəsəbə • şirvanlılar (şirvani) — a şimal-şərqi, Şamaxı rayonunun keçmiş Müci kəndi, habelə Bakı • oğuzlular — Oğuz şəhəri, Gəncə, İsmayilli, Şamaxı.

### Talışlar

Azərbaycan Respublikasının cənub-şərqində, əsasən Lənkəran, Astara, Masallı və Lerik rayonlarında və eləcə də İranın şimalında yaşayan xalqdır. İran dil ailəsinə mənsub olan talış dilində danışirlər. Keçmiş sovet alimləri talışları yerli əhali hesab edirdilər. Belə ki, onlar talışları Azərbaycanın ən qədim yerli tayfalarından olan kadusilərin nəslə hesab edirdilər. Talışların maddi və mənəvi mədəniyyətləri azərbaycanlılardan bir o qədər də

fərqlənmir.

#### Kürdlər

Kürdlər hazırda Naxçıvan MR-nın Culfa rayonunun Tevvaz kəndində və Şərur rayonunun Dərəkənd kəndində yaşayırlar, həmçinin erməni işğalına qədər Laçın (Kamallı, Oarakecdi, Çıraqlı və Minkənd kəndləri), Kəlbəcər (Ağcakənd, Zar kəndlərində tam şəkildə digər kəndlərdə isə qarışıq şəkildə), Qubadlı (Zılanlı kəndi) rayonlarında da kürdlər yaşayırdılar. Kürdlər İran dil ailəsinə məxsus kürd dilində danışırlar.

#### Tatlar

Azərbaycanın əsasən Quba, Xızı və Xaçmaz rayonlarında və bəzi Bakı kəndlərində yaşayan azsaylı xalqdır. Bəzi tədqiqatçıların fikrincə, Xəzər dənizinin qərb sahili boyunca Abşerondan Dərbəndədək məskunlaşmış tatlar buraya köçürülmüş qədim iranlıların qalıqlarıdır.

#### Avarlar

Avarlar Dağıstan Respublikasında ən böyük, Azərbaycan Respublikasının əsasən Zaqatala və Balakən rayonlarında yaşayan Qafqaz xalqlarından biridir. Şimali Qafqaz dil ailəsinə məxsus olan Avar dilində danışırlar. Azərbaycanda avarlar əsasən Balakən rayonunun Qabaqcöl qəsəbəsində, Mahamalar, Mazımqara, Qaysa, Beçeqarbinə, Beretbinə, Cederovtala, Corçorbinə, Hetovlar, Xalatala, İsaxlıgirmə, Katex, Kilsəbuqov, Kortala, Oasbinə(Oarsibinə), Mazımcay, Məsəsambul, Mollacibinə, Poçtbinə, Püstətala, Rocəhməd, Solban(Zalban), Sambul, Sambulbinə, Şərif, Yeni Şərif və s. kəndlərində, Zaqatala rayonunun Danacı(Dincih) Uzuntala, Ziliban, Mazıx, Car, Axaxdərə, Abaəli, Asağı Cardaxlar, Yuxarı Cardaxlar, Beretbinə (Zaqatala), Cökəkoba, Dardoqqaz, Göyəm, Hövtala, Kebeloba, Maqov, Pasan, Fındıqlı, Vöhtala, Yolavric(Nuxbik) və s. kəndlərində, həmçinin Zaqatala, Balakən və Bakı şəhərlərində yaşayırlar. İslam dininə etiqad edirlər.

#### Saxurlar

Saxurlar Azərbaycanın qədim xalqlarından biridir. Qafqaz Albaniyasında yaşamış "cibqi" tayfasının varisləri sayılır. Zaqatalanın Mamrux, Gözbarax, Qaxın Qum, Ləkit, Kötüklü kəndlərində qədim Alban məbədləri günümüzdə qədər gəlib çatmışdır. Buda Saxurların Azərbaycanın qədim xalqı olmasını birdəfə təsdiq edir. Dilləri Qafqaz dil ailəsinin Nax-Dağısdan qrupuna onuda Ləzgi yarım qrupuna daxildir. Zaqatalanın Suvagil, Dağlı Mamrux, Gözbarax, Ələsgər, Mişləş, Qaxın Qum, Kötüklü və o cümlədən Dağıstanın Leq, Saxur, Baş Muxax, Attal, Qelmes, və.s kəndlərində yaşayırlar. Özlərini öz dillərində etimoloji mənası "dağlılar" olan "Yıkbı" adlandırırlar. Onlar azərbaycanlılarla qaynayıb qarışmış,

Azərbaycan dilinə, mədəniyyətinə yiyələnmişlər. Saxurlar dağlıq ərazilərdə yaşadıklarına görə maldarlıq və sənətkarlıqla məşğul olmuşlar. Onların mətbəxi müxtəlif yeməklərlə zəngindir. Xəmir xörəkləri isə onların ən çox sevdikləri yeməklərdən sayılır. Uzun əsrlər boyu azərbaycan türkləri ilə bir yerdə yaşayan saxurlar toy adətlərində də özünəməxsusluqlarını qoruyub saxlaya bilmişlər. İslam dininə etiqad edirlər. 1992-ci ildən Azərbaycanda saxurlarm sosial- mədəni inkişafına, adət-ənənələri, dilinin, mədəniyyətinin təbliğinə xidmət göstərən Saxur Mədəniyyət Mərkəzi fəaliyyət göstərir.

#### Şahdağ xalqları

Şahdağ xalqları və ya Şahdağ milli etnik qrupuna daxil olan etnoslar Quba rayonunun Buduq, Cek, Əlik, Haput, Qırız, Xınalıq və Yergüc kəndlərinin adlarına müvafiq olaraq buduqlular, ceklilər, əliklilər, haputlular, qırızlılar, xmalıqlılar, vergüclülər adlanır. Əlavə olaraq Qırızlılar Xaçmaz rayonu ərazisinə köç etmiş və burada çoxsaylı “oba”lar yaradaraq məskunlaşmışlar. Say etibarilə az olsalar da, bu kəndlərin hərəsinin əhalisi ayrı-ayrılıqda bir etnik qrupdur.

#### Ləzgilər

Qafqaz xalqlardan biri, Dağıstan və Azərbaycanda yaşayırlar. Azərbaycanda əsasən Qusar, Quba, Xaçmaz rayonları ərazisində kompakt halda, eləcə də Bakı, Gəncə, Sumqayıt və Mingəçevir şəhərlərində, Qəbələ, İsmayıllı, Oğuz, Göyçay rayonlarında yaşayırlar. Ləzgilər Azərbaycan əhalisinin 2,2%-ni təşkil edir. Onların əksəriyyəti islam dininə etiqad edir. 1993-cü ildən başlayaraq ləzgi dilində dərslilər çap edilməyə başlanmışdır. Onlar sıx yaşadıkları Quba-Xaçmaz iqtisadi rayonunun iqtisadi inkişafında mühüm rol oynayırlar.

#### Rutullar

Azərbaycanda və Rusiyada etnik qrup. İslam dininə etiqad edirlər. İslam dini rutullar arasında 7-ci əsrdən etibarən, ərəblərin Qafqaza gəlişi ilə yayılmağa başlamışdır. Əsas dilləri rutul dilidir. Bununla bərabər rutullar yaşadıkları ölkələrin də dillərini çox yaxşı səviyyədə bilirlər (müvafiq olaraq azərbaycan və rus dillərini).

Azərbaycanda əsasən Şəki şəhərinin Şin və Qaynarca kəndlərində yaşayırlar. Dil etibarilə saxur dilinə yaxın dildə danışırlar. Lakin rutullarm da ədəbi dili Azərbaycan dilidir.

#### Malakanlar

Hazırda Azərbaycanda malakanlar, əsasən Bakı, Sumqayıt, Şamaxı, İsmayıllı, Gədəbəy və Qubada yaşayırlar.

İlk malakan icmaları Azərbaycanca XVIII əsrin ortalarında meydana

gəlmişdir.

Onları bura Rusiyadan, pravoslav kilsəsinin əleyhinə çıxdıqlarına görə sürgün etmişdilər.

Azərbaycanda məşhur olan İsmayilli rayonunun İvanovka kəndində vaxtilə Rusiyadan bu diyara köçüb gəlmiş malakanların nəslinin davamçıları yaşayır.

#### İngiloylar

Əsasən Azərbaycanın Qax və Zaqatala rayonları ərazisində yaşayırlar. I Şah Abbasın dövründə müsəlmanlığı qəbul etmişlər. Bu qrupun nümayəndələrindən əsasən müsəlmanlar və çox az hissəsi xristianlar gürcü dilinin cənub dialektində danışırlar. Böyük Qafqaz dağlarının dağətəyi bölgəsində yaşayan ingilovların əsas məşğuliyyət sferası tütünçülük, taxılçılıq, üzümçülük, qərzəkli meyvəçilik və heyvandarlıqdır.

#### Qaraçılar

Köçəri xalqlardan biri. Hind-Avropa mənşəlidirlər. Qaraçılara bütün Avrasiya materikində rast gəlinir. Azərbaycanda qaraçılar Balakən ərazisinə I Şah Abbasın köçürmə siyasəti dövründə yerli tayfaların qiyamlarının qarşısını almaq məqsədilə köçürülüblər. Əsasən Sambulbinə, Gülüzənbinə, Məlikzadə kəndlərində yaşayırlar.

Balakəndəki qaraçılar farsdillidir. Bundan başqa, qaraçılar Şamaxı, Yevlax rayonlarında və Borçalıda yaşayırlar.

Qaraçılar tarixən köçəri həyat tərzini sürmüşlər. Ənənəvi olaraq atçılıqla və maldarlıqla yanaşı, həm də öz dədə-baba sənətləri olan nalbəndlik, xırda məişət avadanlıqları, kənd təsərrüfatı (torpaqda işləmək üçün) alətləri istehsalı ilə məşğul olmuşlar.

#### Aşşurlar

Azərbaycanda yaşayan etnik qruplardan biridir. Qədim kökləri İran və Türkiyə ərazisində məskunlaşmış aşşurlarla bağlıdır. Hal-hazırda Azərbaycanın Zaqatala zonasında kiçik bir etnik qrup kimi məskunlaşmışlar.

#### Udilər

Dünyanın etnik xəritəsində udi (bəzi mənbələrdə udin) adlı etnos yalnız Azərbaycanın ərazisində mövcuddur. Udilər Qafqazın qədim sakinlərindəndir, dilləri Qafqaz dilləri ailəsinin ləzgi yarımqrupuna məxsus olmuş, çoxlu qədim ünsürləri qoruyub saxlaya bilmişlər. Udi dilinin əlifbası yoxdur. Azərbaycanın köklü, aborigen azsaylı xalqlarından biridir. Bu etnos qədim Qafqaz Albaniyasının Uti əyalətində, XIX əsrdə isə Nuxa (indiki Şəki rayonu) bölgəsinin bir neçə yaşayış məskənində məskunlaşmışdır. Müasir dövrdə başlıca olaraq Qəbələ rayonunun Nic kəndində və qismən

də Oğuz rayon mərkəzində yaşayırlar. Qəbələ rayonlarının ərazisində (1999-cu ildə aparılmış siyahıyaalmaya əsasən 4066 nəfər) yaşamışlar. Tarixən Günəşə, Aya sitayiş edən udilər IV əsrin əvvəllərində xristianlığı qəbul etmiş və bu günə kimi dinini saxlamışlar.

#### Almanlar

Azərbaycanda yaşayan almanları ruslar 1819-cu ildə Vyutenberg krallığından köçürmüşlər. İlk dəfə Yelizavetpolda (Gəncə), sonra onun yaxınlığındakı

Yelenendorfda (Göygöl), Hacıkənddə, Şəmkirdə, Bakıda vəs. ərazilərdə məskunlaşmışlar. Almanlar Azərbaycanda alman mədəniyyətini, təhsilini, həmçinin üzümçülüüyü, şərabçılığı, tikinti-inşaat işlərini inkişaf etdirmişlər. Böyük Vətən müharibəsindən sonra almanların yüksək inkişafını görən Sovet imperiyası onları Sibirə və Qazaxıstana sürgün etmişdir.

#### Ruslar

XIX əsrdə Azərbaycana köçürülən rus əhalisini iki qrupa bölmək olar. Həmin əsrin 70-80-ci illərindən sonra burada məskunlaşan rusların bir qismi müflisləşmiş və yerlərdə torpaqdan məhrum olmuş kəndlilər, digər qrup isə xristian dininin müxtəlif cərəyanlarına məxsus olan təriqətçilər idi. XX əsrin 20-30-cu illərində respublikaya rusların miqrasiyası güclü olmuşdur. Onlar təsərrüfatın müxtəlif sahələrinə aid mütəxəssislərdən, alimlərdən, fəhlələrdən ibarət idi. 1989-cu ildən sonra rusların kütləvi emiqrasiyası baş vermiş, 1999-cu ilə qədər respublikada onların sayı 250 min nəfər azalmışdır.

“Cəmiyyətin və medianın inkişafı” İctimai Birliyinin Qeyri-Hökumət Təşkilatlarına Dövlət Dəstəyi Agentliyinin maliyyə dəstəyi ilə həyata keçirdiyi “Azərbaycanda yaşayan azsaylı xalqların mədəniyyətlərinin öyrənilməsi və təbliği məqsədilə yerlərdə kiçik sərgilərin təşkili” layihəsi çərçivəsində İsmayılı rayonunun Lahıc qəsəbəsində növbəti tədbir reallaşmışdır. Azərbaycanda yaşayan azsaylı xalqların mədəni irsinə, milli-mənəvi dəyərlərinə hörmətlə yanaşaraq, onun öyrənilməsi və təbliğinin təşkil edilməsi məqsədi daşıyır. Qeyd edək ki, bu gün dünyanı ərazi iddiaları, iqtisadi və hərbi maraqlar, o cümlədən etnik-dini ayrı-seçkiliyə əsaslanan siyasətlər nəticəsində bir çox çağırışlar təhdid edir. Əlbəttə, Azərbaycanda müxtəlif millətlərə, dinlərə, adət-ənənələrə mənsub insanlar arasında tarixən mehriban münasibətlər olub. Bu gün Azərbaycan dünyada tolerant ölkə kimi tanınır. “Cəmiyyətin və medianın inkişafı” İctimai Birliyinin reallaşdırdığı layihə azsaylı xalqların mədəniyyətlərinin müxtəlifliyinə olan isti münasibətin bariz nümunəsidir.

Azərbaycan on illərlə, yüz illərlə bu torpaqda yaşayan bütün insanların

Vətəni olub, bundan sonra da Vətəni olmalıdır. Azərbaycan Respublikasının ərazisində olan hər bir vətəndaş milliyyətindən, dinindən, siyasi mənsubiyyətindən asılı olmayaraq, eyni hüquqa malik olmalıdır. Əgər biz bu məfhumları rəhbər tutmağı bilsək və bunu əməli surətdə həyata keçirə bilsək, biz Azərbaycan Respublikasında olan bütün xalqların, bütün millətlərin tam birləşməsinə təmin edə bilərik. Bu, bizim əsas vəzifələrimizdən biridir. Güman edirəm ki, biz buna nail olacağıq.

Lahıda təşkil olunan tədbirdə iştirak edən İctimai Birliyin sədri Lələ Azərtaş AZƏRTAC-ın bölgə müxbirinə açıqlamasında deyib: “Azərbaycan müxtəlif millətlərə və dinlərə məxsus insanların birgə yazdığı ölkə olmaqla yanaşı, həm də mədəniyyətlər və sivilizasiyalararası dialoqa töhfə verir. Ulu öndər Heydər Əliyevin əsasını qoyduğu multikulturalizm siyasəti hazırda Prezident İlham Əliyev tərəfindən uğurla davam etdirilir. Ölkəmizdə yaşayan bütün azsaylı xalqların mədəni orijinallığı müxtəlif qanunlar və hüquqi-normativ aktlarla təmin olunur. Müxtəlif etnosların, millətlərin və xalqların, dinlərin və konfessiyaların, mədəniyyətlərin nümayəndələri burada əmin-amanlıq içərisində yaşayırlar. “Azərbaycanda yaşayan azsaylı xalqların mədəniyyətlərinin öyrənilməsi və təbliği məqsədilə yerlərdə kiçik sərgilərin təşkili” layihəsinin həyata keçirilməsi və ictimailəşdirilməsi məhz azsaylı xalqların mədəniyyətlərinin müxtəlifliyinə isti münasibətin diqqət mərkəzində olduğunun daha bir təsdiqidir”.

Layihə çərçivəsində İsmayılı rayonunda Lahıç mədəniyyəti barədə bir günlük seminar təşkil edilib, burada onların mədəni irsinə aid əl işlərinə, sənət nümunələrinə, mətbəxinə aid sərgilər açılıb.

Qəsəbədə Tarix-Diyarşünaslıq Muzeyinin qarşısında təşkil olunan tədbirdə Lahıç xalq folklor kollektivinin çıxışı, muğam və xalq mahnıları, rəqslər tamaşaçıları tərəfindən maraqla qarşılanıb. Sülhiyyə Əliyevanın xalça mağazasında sərgilənən “Dörd fəsil”, “Yeddi çiçək”, “Çiçi”, “Şirvan” kimi məşhur sənət incilərinə qonaqlar heyranlıqla tamaşa edəblər. Burada hər bir xalçanın toxunma tarixi, çeşnisi barədə məlumat verilib.

Əlli il papaqçılıqla məşğul olan Abdulla Dadaşovun hazırladığı papaqlar da öz milliliyi, çeşnisi və səliqəsi ilə diqqəti cəlb edirdi.

“Maşallah” misgerlik emalatxanasında sənətkar İlqar İsmayılovun nümayiş etdirdiyi yüzrlə əl işi Lahıç sənətkarlığının əsrlərdən bəri süzülüb gələn peşə sənətinə bağlılığını nümayiş etdirirdi.

Tədbirin sonunda keçirilən dəyirmi masada İctimai Birliyin sədri Lələ Azərtaş, qəsəbə ərazi icra nümayəndəsi Əli Əlizadə və başqaları ölkəmizdə azsaylı xalqlara göstərilən diqqətdən, onların mədəniyyətlərinə, adət-ənənələrinə bəslənilən isti münasibətdən danışdılar.

Qeyd edək ki, üç ay davam edəcək layihənin ilk tədbiri Qaxda olub. Bu cür tədbirlər İsmayılıdan sonra Quba və Lənkəran rayonlarında da reallaşdırılıb.

Şəkidə yaşayan azsaylı xalqların folklor və etnoqrafiyası ilə bağlı tədqiqatlar aparılıb

AMEA-nın Şəki Regional Elmi Mərkəzində (ŞREM) keçən illər ərzində Şəki rayonunun ərazisində yaşayan azsaylı xalqların folklor və etnoqrafiyası ilə bağlı aparılan folklor toplama işləri və tədqiqatların nəticələrinə dair seminar keçirilib.

Tədbirdə mərkəzin Foklorsünaslıq və el sənətləri şöbəsi tərəfindən əldə olunan materiallar barədə slaydlar təqdim edilib. Kiçik elmi işçi Tural Adışirinov ərazidə yaşayan digər azsaylı xalqların folklorunun Azərbaycan folkloru ilə oxşar və fərqli cəhətləri barədə məlumat verib. Şöbənin digər əməkdaşı Namiq Abdurəhmanov azsaylı xalqların mərasim və mövsüm folkloru, mətbəx mədəniyyəti və s. haqqında əldə edilən faktları iştirakçıların diqqətinə çatdırıb.

Eyni zamanda həmin mərasimlərin keçirilməsinə dair şöbənin əməkdaşları tərəfindən hazırlanan sənədli film də təqdim olunub.

Daha sonra iştirakçıları maraqlandıran suallar cavablandırılıb.

Sonda ŞREM-in direktoru, fizika-riyaziyyat üzrə fəlsəfə doktoru, dosent Yusif Şükürlü çıxış edərək Azərbaycanın tarixən tolerant və multikultural bir dövlət olduğunu bildirib, elmi mərkəzin azərbaycanlılarla yanaşı, bölgədə yaşayan azsaylı xalqların da folklorunu öyrənməkdə maraqlı olduğunu vurğulayıb, gənc tədqiqatçılara öz tövsiyələrini verib.

SSRI-nin dağılmasından sonra postsovet məkanında bir çox respublikalarda "etnik təmizləmə" siyasəti həyata keçirilib. "Etnik təmizləmə"yə məruz qalan milli azlıqlar mo- noetnik dövlətlərə transformasiya olunublar. Bu sırada Ermənistan MDB məkanında daha "öndə" gedir. Lakin Cənubi Qafqazın ən inkişaf etmiş respublikası hesab olunan Azərbaycanda bu prosesin başlanmasına, ümumiyyətlə cəhd olmayıb.

Hazırda respublikada bir çox xalqların nümayəndələri sakit həyat sürürlər. Bunun da tarixi kökləri vardır.

Azərbaycana dilindən və dinindən asılı olmayaraq maraq göstərən xalqların, millətlərin sayı çoxaldıqca, onun ərazisinə köçüb gələnlərin, onunla öz taleyini əbədi qovuşduranların da sayı artmağa başlamışdır. Ayrı-ayrı dövrlərdə Azərbaycanın feodal dövlətləri öz ərazilərini genişləndirərkən Yaxın və Orta Şərqi, Şimali Qafqazın və Orta Asiyanın bir sıra xalq və etnik azlıqları qrup halında Azərbaycanın indiki ərazilərinə köçürülmüşlər. Eləcə də, istər Azərbaycana sasanilərin, ərəblərin və

monqolların yürüşlərindən, Orta Asiya türklərinin növbəti gəlişindən, istərsə də Azərbaycanın Rusiya tərəfindən işğalından sonra bu əraziyə köçürülmüş tayfalar və etnoqrafik qruplar talelərini əbədi olaraq Azərbaycanla bağlamışlar. XIX əsrin ortalarından başlayaraq, neft sənayesi mərkəzinə çevrilən Bakıya, həmçinin təbii sərvətləri ilə zəngin olan Gəncə quberniyasına çörək pulu dalınca gələn müxtəlif xalqların minlərlə nümayəndəsi də həmişəlik olaraq bu ərazilərdə məskunlaşmışdılar. Azərbaycanda mədəni müxtəliflik sivilizasiyanın inkişafına öz təsirini göstərir.

Beləliklə, Azərbaycan əsrdən-əsrə, dövrdən-dövrə yerli tayfa birləşmələri və xalqlarla yanaşı, öz taleyini, öz gələcəyini bu torpaqla bağlayan bir sıra milli azlıqların, azsaylı xalqların və etnik azlıqların da doğma vətəninə çevrilmişdi. Azərbaycan qanunları təsdiq edir ki, öz müqəddaratını təyinetmə insanın ümumi hüquqlarından biridir.

Dövlət bütün səylərini ona yönəldir ki, onun vətəndaşları dini, etnik və sosial özünü təyinetmə hüququndan istifadə etsinlər. Eyni zamanda vətəndaşlar müxtəlif kollektivlərdə təşkilatlara birləşsələr, onların özünəməxsusluğu məhz kollektivlərdə daha bariz şəkildə nəzərə çarpır. Bu gün haqlı olaraq bu torpaqda yaşayanların çoxu Azərbaycanı özlərinin doğma və əbədi vətənləri hesab edirlər. Bütün bu cəhətlər indi nəinki demoqrafik hesablamalarda, həmçinin Azərbaycan xalqının, millətinin formalaşmasının məzmununda və tərkib hissəsində də özünü göstərir. Qətiyyətlə demək olar ki, hər bir azərbaycanlı müasir Azərbaycanın ərazisində yaradılmış qədim dövlətlərin varisidir. Azərbaycanlıların damarlarında bizim bu qədim əcdadlarımızın da qanı axır. Bu, reallıqdır. Bunu etiraf etməyi antropologiya - insanın mənşəyi və təkamülü, irqlərin yaranması və insanın fiziki quruluşunun normal variasiyaları haqqında elm öyrədir. Bu gün azərbaycanlılar minilliklər boyu bu ərazidə mövcud olmuş bütün dövlətlərin və orada məskunlaşmış xalqların obyektiv xələfləri və varisləri olan Azərbaycan Respublikasının vətəndaşlarıdır. Etnik müxtəliflik Azərbaycan xalqının zəngin sərvətidir. Bu sərvəti qorumaq lazımdır. Azərbaycançılıq ideologiyasının təməli olan güclü birləşdirici başlanğıc hər bir vətəndaşın öz Vətəninə görə keçmiş və gələcək nəsillər qarşısında məsuliyyət daşıyıcısı olması üçün əlverişli şərait yaradır.

Azərbaycanın çoxmillətli bir ölkəyə çevrilməsinin obyektiv və subyektiv səbəblərinin dərinliklərinə varmadan bir cəhəti xüsusilə vurğulamaq istərdik ki, bu torpağı özünə əbədi məskən seçmiş xalqların əksəriyyəti zaman keçdikcə doğmalaşmış, bəziləri isə yerli xalqlarla qaynayıb-qarışmışlar. Hazırda Azərbaycan Respublikasında ölkənin əsas

və çoxluq təşkil edən əhalisi - azərbaycanlılarla (Azərbaycan türkləri) yanaşı, bir sıra digər millət, xalq və etnik azlıqlar da çiyin-çiyinə yaşayırlar.

Dövlətin özünü milli azsaylı xalqlara qarşı münasibəti aşağıdakı prinsiplərlə ölçülür:

- dövlətin ərazi bütövlüyü və onun suverenliyi prinsiplərinə qeyri-şərtsiz əməl edilməsi;
- azsaylı xalqların hüquq və azadlıqlarının qorunması;
- azsaylı xalqların dillərinin, mədəniyyətlərinin, məişətinin qorunmasında dövlətin təminatı;
- ölkə Konstitusiyası, Milli Məclisin müvafiq qanunları və Prezidentin fərmanları əsasında azsaylı xalqların hüquqlarının qorunması;
- Azərbaycan çoxmillətli ailəsində birgə həyat və fəaliyyətin inkişaf etdirilməsi;
- tarixi dostluq və mehriban qonşuluq əlaqələrinin qorunması;
- ideoloji-hüquqi və mənəvi - psixoloji bazanı möhkəmləndirmək üçün vətənpərvərlik ideyalarının həyata keçirilməsi;
- milli, irqi, etnik, dini mənsubiyyətdən asılı olmayaraq bütün ölkə vətəndaşlarının əsl hüquqlarını təmin etmək;
- millətçilik, irqçilik hallarına yol verməmək.

Azərbaycan Respublikasında ruslar, ukraynalılar, beloruslar, gürcülər, avarlar, ləzgilər, başqırdlar, tatarlar, yəhudilər, kürdlər, osetinlər, talışlar, udilər, dağ yəhudiləri, saxurlar kimi azsaylı xalqlar; Ahısxa türkləri, tatlar, lahıclar, buduqlar, qızlar, haputlar, ceklər, xınalıqlar, ingiloylar, Krim tatarları, gürcü yəhudiləri, kazaklar, tabasaranlar kimi azsaylı xalqlar yaşayırlar.

Əlbəttə, respublikamızın ərazisində kompakt halında yaşayan bu azsaylı xalq və etnik azlıqlarla yanaşı, bu gün qədim Odlar ölkəsində bizimlə birgə bəzi digər millətlərin, xalqların və etnik azlıqların da nümayəndələri yaşayırlar. Daha doğrusu, məlum olur ki, Azərbaycan respublikasında sayının azlığından və çoxluğundan asılı olmayaraq, həmçinin özbəklər, qazaxlar, litvalılar, latışlar, moldavanlar, estonlar, qırğızlar, ta- ciklər, türkmənlər, abxazlar, aqullar, buryatlar, inquşlar, darginlər, kabardinlər, komi- lər, qumuqlar, marilər, noqaylar, rutullar, udmurtlar, çeçenlər, çuvaşlar, adıgeylər, çərkəzlər, qaqauzlar, Orta Asiya yəhudiləri, qaraçılar, ərəblər, aysorilər, əfqanlar, bolqarlar, macarlar, vyetnamlar, yunanlar, koreyalılar, kubalılar yaşayırlar. Bu etnosların sayı 40-dan çoxdur.

Göründüyü kimi, Azərbaycan müxtəlif etnik və dini qrupların

ənənəvi dözümlülük və harmonik birgəyaşayışı üzərində qurulmuş siyasətin aparıldığı çoxetnikli və çoxdinli ölkədir.

Əsrlər boyu bir çox etnosun nümayəndəsi yerli etnos olan azəri türkləri ilə yanaşı yaşayır. Bu tarixi təcrübə azsaylı etnosların və etnik qrupların yoxa çıxması təhlükəsinin aradan qaldırılmasına, etnik və konfessional fərqlərə baxmayaraq, sülh və həmrəylik şəraitində yaşamasına parlaq nümunədir. Etnik çoxluqla yan-yana yaşayan digər xalqlarla münasibətdə tolerantlıq ölkə əhalisinin əksəriyyətinin etiqad etdiyi İslam dininə xas dözümlülüklə, müxtəlif etnik icmaların vahid ərazidə tarixən təşəkkül tapmış birgə yaşayışı ilə izah olunur. Azərbaycanın və Azərbaycan xalqının bütün tarixi ərzində bir dəfə də olsun dini və etnik ədavət, sayından asılı olmayaraq, etnik azlıqlarla münasibətdə ayrı-seçkilik faktları qeydə alınmayıb. İlk növbədə ona görə ki, Azərbaycan dövləti onların hər birinə eyni dərəcədə qayğı göstərir.

### **Nəticə**

Əlbəttə, respublikamızın ərazisində kompakt halında yaşayan bu azsaylı xalq və etnik azlıqlarla yanaşı, bu gün qədim Odlar ölkəsində bizimlə birgə bəzi digər millətlərin, xalqların və etnik azlıqların da nümayəndələri yaşayırlar. Daha doğrusu, məlum olur ki, Azərbaycan respublikasında sayının azlığından və çoxluğundan asılı olmayaraq, həmçinin özbəklər, qazaxlar, litvalılar, latışlar, moldavanlar, estonlar, qırğızlar, taciklər, türkmənlər, abxazlar, aqullar, buryatlar, inquşlar, darginlər, kabardinlər, komilar, qumuqlar, marilər, noqaylar, rutullar, udmurtlar, çeçenlər, çuvaşlar, adıgeylər, çərkəzlər, qaqauzlar, Orta Asiya yəhudiləri, qaraçılar, ərəblər, aysorilər, əfqanlar, bolarlar, macarlar, vyetnamlar, yunanlar, koreyalılar, kubalılar yaşayırlar. Bu etnosların sayı 40-dan çoxdur.

Göründüyü kimi, Azərbaycan müxtəlif etnik və dini qrupların ənənəvi dözümlülük və harmonik birgəyaşayışı üzərində qurulmuş siyasətin aparıldığı çoxetnikli və çoxdinli ölkədir.

Ümummilli lider Heydar Əliyev etnik azlıqların nümayəndələri ilə keçirdiyi görüşlərində demişdir: “Biz Azərbaycan deyəndə onun sərvətini, onun gözəl təbiətini nəzərdə tuturuq.

Lakin bütün bunlarla yanaşı, respublikanın ən başlıca sərvəti əsrlərdən bu torpaqda yaşayan, öz taleyini, öz hayatını bu torpağa bağlayan, müxtəlif millətlərdən olan, müxtəlif dinlərə etiqad edən adamlardır. Ölkə nə qədər çox xalqı birləşdirsə, bir o qədər də zəngin olar...”

Əsrlər boyu bir çox etnosun nümayəndəsi yerli etnos olan azəri türkləri

ilə yanaşı yaşayır. Bu tarixi təcrübə azsaylı etnosların və etnik qrupların yoxa çıxması təhlükəsinin aradan qaldırılmasına, sülh və həmrəylik şəraitində yaşamasına parlaq nümunədir. Etnik çoxluqla yan-yanə yaşayan digər xalqlarla münasibətdə tolerantlıq ölkə əhalisinin əksəriyyətinin etiqad etdiyi İslam dininə xas dözümlüləklə, müxtəlif etnik xalqların vahid ərazidə tarixən təşəkkül tapmış birgə yaşayışı ilə izah olunur. Azərbaycanın və Azərbaycan xalqının bütün tarixi ərzində bir dəfə də olsun dini və etnik sayından asılı olmayaraq, etnik azlıqlarla münasibətdə ayrı-seçkilik faktları qeydə alınmayıb. İlk növbədə ona görə ki, Azərbaycan dövləti onların hər birinə eyni dərəcədə qayğı göstərir.

### **Ədəbiyyat:**

1. “Heydər Əliyev irsi”, Beynəlxalq Elektron Kitabxana, Sabaha doğru, Bakı 2004, səh. 25, 26
2. Heydər Əliyevin Azərbaycan Respublikasının Milli Məclisinin 1993-cü il 15 iyun tarixli iclasında çıxışı – “H.Əliyevin irsi” (Sabaha doğru) 2004, səh 8. Beynəlxalq Elektron kitabxana
3. 10 may 2018-ci il İlham Əliyevin milli münasibətlərin xarakteri haqqında nitqi.
4. Ə.Tağıyev Siyasətdən müntəxəbat. Bakı, Təknur, 2011.

### **References:**

1. *Heydər Əliyev irsi*. Beynəlxalq Elektron Kitabxana. Bakı: Sabaha doğru, 2004, pp. 25–26.
2. Əliyev, H. *Azərbaycan Respublikasının Milli Məclisinin 15 iyun 1993-cü il tarixli iclasında çıxışı*. In: *Heydər Əliyev irsi (Sabaha doğru)*. Bakı, 2004, p. 8. Beynəlxalq Elektron Kitabxana.
3. Əliyev, İ. *Milli münasibətlərin xarakteri haqqında nitq*. 10 May 2018.
4. Tağıyev, Ə. *Siyasətdən müntəxəbat*. Bakı: Təknur, 2011.

**Tünzalə Əliyeva**

AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya

İstitutunun

elmi işçisi

E-mail: tunza78@yandex.com

<https://orcid.org/0009-0000-3289-6575>

## **YENİ DUNYA NİZAMININ FORMALAŞMASINDA SİVİLİZASIYALARIN YERİ VƏ ROLU**

### **Xülasə**

Mədəniyyət insanın daxili yetkinləşməsini, sivilizasiya isə insanın xarici inkişafına və təbiət üzərində hökmranlığına istinad edir. Bu prosesdə mədəniyyət daxili sərvəti xarici sərvətdən üstün tutanların şüarına çevrildi və sivilizasiyaya qarşı çıxdı. Təbii mədəniyyət mexaniki sivilizasiyaya, fiziki zövqlərə qarşı mənəvi yetkinliyə, Avropa saraylarının dəbdəbəli və nümayişkaranə həyatına qarşı kənd həyatının sadəliyinə və aristokratiyanın çoxmillətliyinə və kosmopolitliyinə qarşı xalqın milliliyinə qarşı bir əks nöqtə kimi ortaya çıxdı.

*Məqalənin məqsədi.* Hər bir sivilizasiyanın özünəməxsusluğu və fundamental keyfiyyətləri var. Məsələn, Yunan sivilizasiyası ağıl və fəlsəfəyə, Hindistan sivilizasiyası isə mistisizmə üstünlük verirdi. İslam sivilizasiyasının fundamental xüsusiyyətləri aşağıdakı kimi sadalana bilər. İslam sivilizasiyası isə ağıl və duyğuların harmoniyasıdır. Bu, İslam sivilizasiyasının ən fundamental xüsusiyyəti və unikal aspektidir. İslam sivilizasiyası Quranın fundamental prinsipləri ətrafında formalaşdığı üçün ona vəhy sivilizasiyası və ya Quran da deyilir. Ağıl, intuisiya və insan təcrübəsi bilik mənbələri arasındadır. Başqa sözlə, ilahi və insanı harmonik sintezə gətirib çıxarır. Məsələn, İslam sağlam düşüncənin yaratdığı ən gözəl, ən faydalı olanları mənimsəyib (10). İslamdan əvvəlki dövrün, yəni ərəblərin fəzilətləri onun davam etməsinə imkan verib.

*Tədqiqatın metodu.* İslam sivilizasiyası insan mərkəzlidir. Quranın əsas mövzusu olan insanlar İslam sivilizasiyasının mərkəzindədir. Bu sivilizasiyada insanlar vacib və hörmətli varlıqlardır. Bundan əlavə, bu sivilizasiya daxilində inkişaf edən fəaliyyətlər, o cümlədən elm, incəsənət, ədəbiyyat, iqtisadiyyat - bir sözlə, bütün sahələr - insan xoşbəxtliyinə yönəlmişdir.

*Elmi yenilik.* İslam sivilizasiyası insanların Quran prinsipləri çərçivəsində yaşamasını, hüquq və vəzifələrindən xəbərdar olmasını və beləliklə fərdi və sosial xoşbəxtliyə nail olmasını nəzərdə tutur. Buna uyğun olaraq, bəşəriyyətə yer üzünü inkişaf etdirmək və islahat aparmaq vəzifəsi həvalə edilmişdir və bu vəzifə üçün lazımı güclərlə təchiz olunmuşdur. Nəsillər boyu bəşəriyyət bu vəzifəyə görə məsuliyyət daşımış və məsuliyyət daşımaqdadır.

**Nəticələr.** İslamın inkişafı və yayılmasında iştirak edən şəxslər, müsəlmanların dini və ümumi sahələr, elm, mədəniyyət, memarlıq, siyasət, təhsil, iqtisadiyyat və s. kimi müxtəlif sahələrdə əldə etdikləri tərəqqi tarixi ilə bağlıdır. İslam Sivilizasiyasının tarixi, təhsil idarəçiliyində inkişaf etdirilən İslam dəyərlərindən qaynaqlanan həyat fəaliyyətlərinin təsviridir. İslam mədəniyyətini fərqləndirmək İslam tarixinin nə vaxt başladığı ilə bağlı fərqli fikirlər mövcuddur. İslam sivilizasiyası tarixində geniş istifadə olunan dövrlər üç dövrə bölünür: klassik dövr, orta əsrlər dövrü və müasir dövr, bunların hamısı İslam təhsilinin idarə edilməsinin inkişafında istinad kimi istifadə olunur və daha geniş arenanı özündə şamil edir.

**Açar sözlər:** Quranın fundamental prinsipləri, təbii mədəniyyət İslam sivilizasiyası, ağıl və fəlsəfə, Quran prinsipləri çərçivəsində, sosial xoşbəxtlik, intuisiya və insan təcrübəsi.

УДК - 141.7 + 316.32

**Тунзала Алиева**

Научный сотрудник

Института философии и социологии НАНА

E-mail: tunza78@yandex.com

<https://orcid.org/0009-0000-3289-6575>

## **МЕСТО И РОЛЬ ЦИВИЛИЗАЦИЙ В ФОРМИРОВАНИИ НОВОГО МИРОВОГО ПОРЯДКА**

### **Резюме**

Культура относится к внутреннему созреванию человека, тогда как цивилизация относится к внешнему развитию человека и его господству над природой. В этом процессе культура стала лозунгом тех, кто предпочитал внутреннее богатство внешнему и противостоял цивилизации. Природная культура возникла как противовес

механической цивилизации, духовная зрелость — физическим удовольствиям, простота деревенской жизни — роскошной и показной жизни европейских дворцов, а национальность народа — многонациональности и космополитизму аристократии.

*Цель статьи.* Каждая цивилизация обладает своей уникальностью и фундаментальными качествами. Например, греческая цивилизация предпочитала разум и философию, а индийская — мистицизм. Фундаментальные характеристики исламской цивилизации можно перечислить следующим образом.

*Метод исследования.* Исламская цивилизация — это гармония разума и эмоций. Это самая фундаментальная черта и уникальный аспект исламской цивилизации. Поскольку исламская цивилизация сформировалась вокруг основополагающих принципов Корана, её также называют цивилизацией откровения или Корана. Разум, интуиция и человеческий опыт являются одними из источников знания. Другими словами, это приводит к гармоничному синтезу божественного и человеческого. Например, ислам усвоил самое прекрасное и полезное из всего, что породил здравый смысл (10). Добродетели доисламской эпохи, то есть арабов, позволили ему продолжить свое существование.

*Научная новизна.* Исламская цивилизация антропоцентрична. Люди, являющиеся главными героями Корана, находятся в центре исламской цивилизации. В этой цивилизации люди — важные и уважаемые существа. Более того, деятельность, развивающаяся в рамках этой цивилизации, включая науку, искусство, литературу, экономику — короче говоря, все области — направлена на человеческое счастье. Исламская цивилизация предполагает, что люди живут в рамках принципов Корана, осознают свои права и обязанности и, таким образом, достигают индивидуального и общественного счастья. Соответственно, человечеству была доверена задача развития и преобразования земли, и оно было наделено необходимыми для этой задачи силами. На протяжении поколений человечество несло и продолжает нести ответственность за эту задачу. Исламская цивилизация является ответственной за эту задачу на протяжении многих поколений.

**Выводы.** Лица, участвующие в развитии и распространении ислама, должны знать, что мусульмане исповедуют религию и общие области, такие как наука, культура, архитектура, политика, образование, экономика и т. д. Это связано с историей прогресса, которого они достигли в различных областях, таких как: История исламской

цивилизации-это описание жизнедеятельности, проистекающей из исламских ценностей, выработанных в управлении образованием. Дифференциация исламской культуры существуют разные мнения относительно того, когда началась история ислама. Широко используемые периоды в истории исламской цивилизации делятся на три периода: классический период, средневековый период и современный период, все они используются в качестве ориентира в развитии управления исламским образованием и охватывают более широкую арену.

**Ключевые слова:** фундаментальные принципы Корана, природная культура, исламская цивилизация, разум и философия, в рамках коранических принципов, социальное счастье, интуиция и человеческий опыт.

**UDC - 141.7 + 316.32**

**Tunzale Aliyeva**

Researcher

at the Institute of Philosophy and

Sociology of ANAS

E-mail: tunza78@yandex.com

<https://orcid.org/0009-0000-3289-6575>

## **THE PLACE AND ROLE OF CIVILIZATIONS IN THE FORMATION OF THE NEW WORLD ORDER**

### **Abstract**

Culture refers to the inner maturity of man, while civilization refers to the external development of man and his mastery over nature. In this process, culture became the slogan of those who preferred internal wealth to external wealth and opposed civilization. Natural culture emerged as a counterpoint to mechanical civilization, spiritual maturity to physical pleasures, the simplicity of village life to the luxurious and ostentatious life of European palaces, and the nationality of the people to the multinationality and cosmopolitanism of the aristocracy.

*The purpose of the article.* Each civilization has its own uniqueness and fundamental qualities. For example, Greek civilization preferred reason and philosophy, while Indian civilization preferred mysticism. The fundamental characteristics of Islamic civilization can be listed as follows. Islamic civilization is the harmony of reason and emotions. This is the most

fundamental feature and unique aspect of Islamic civilization. Since Islamic civilization was formed around the fundamental principles of the Quran, it is also called the civilization of revelation or the Quran. Revelation is among the sources of knowledge, reason, intuition, and human experience.

*The research method.* In other words, it leads to a harmonious synthesis of the divine and the human. For example, Islam has absorbed the most beautiful and useful things that common sense has created. The virtues of the pre-Islamic era, that is, the Arabs, have allowed it to continue.

Islamic civilization is human-centered. People, who are the main subject of the Quran, are at the center of Islamic civilization. In this civilization, people are important and respected beings. In addition, the activities that develop within this civilization, including science, art, literature, economics - in short, all areas - are aimed at human happiness.

*Scientific novelty.* Islamic civilization assumes that people live within the principles of the Quran, are aware of their rights and duties, and thus achieve individual and social happiness. Accordingly, humanity has been entrusted with the task of developing and reforming the earth and has been equipped with the necessary forces for this task. For generations, humanity has been responsible for this task and continues to be responsible.

**Conclusions.** People involved in the development and spread of Islam should know that Muslims practice religion and share common areas such as science, culture, architecture, politics, education, economics, etc. This is due to the history of progress they have achieved in various fields, such as: The history of Islamic civilization is a description of the activities that stem from Islamic values developed in the management of education. There are different opinions about when the history of Islam began. The widely used periods in the history of Islamic civilization are divided into three periods: the classical period, the medieval period, and the modern period, all of which are used as a reference point in the development of Islamic education management and cover a broader arena.

**Keywords:** fundamental principles of the Quran, natural culture, Islamic civilization, reason and philosophy, within the framework of Quranic principles, social happiness, intuition and human experience

İslam mədəniyyəti müxtəlifliyi və zənginliyi ilə xarakterizə olunur və həm keçmişdə, həm də indiki dövrdə bütün digər sivilizasiyalara əhəmiyyətli təsir göstərmiş və göstərməkdədir. “İslam mədəniyyəti” termini bir çox ölçü və anlayışları əhatə edir; o, sadəcə adət-ənənələrin toplusu

deyil, əksinə, düşüncə, ədəbiyyat, incəsənət, elm və memarlıq da daxil olmaqla həyatın bütün sahələri üçün hərtərəfli bir çərçivədir.

İslam sivilizasiyası mütərəqqi bir sivilizasiyadır. Bu sivilizasiya qarşılaşdığı qədim mədəniyyətlər və sivilizasiyalar haqqında biliklərə yeni bir sintez daxil etmişdir. Məsələn, Yunan sivilizasiyasının fəlsəfəsini və təbabətini, Fars sivilizasiyasının təbabətini, Hindistan sivilizasiyasının riyaziyatını mənimsəmiş, heç bir ziddiyyət təşkil etmədən bunları öz bilikləri, təcrübələri və toplanmaları ilə inkişaf etdirib, yeni bir sivilizasiya meydana qoydu. Bu mərhələdə İslam sivilizasiyanı daha da qloballaşdırdı. Sivilizasiyalar, xüsusən də qədim Egey sivilizasiyası və çox sonralar İslam sivilizasiyası reytingində ən yüksək səviyyəyə yüksəldi və bu səviyyəyə çatdıqda çox geniş müzakirə mühiti yarandı. Dövrün təklif etdiyi imkanlar çərçivəsində insan düşüncəsinin hüdudları sonsuz və hər şey üçün müzakirə mövzusu idi.

Tarixin ən əhəmiyyətli dönüş nöqtələrindən biri cəmiyyətin dövlətə çevrilməsidir. Dövlətə çevrilməzdən əvvəl cəmiyyətlər çox vaxt köçəri həyat sürürdülər. Bu köçəri cəmiyyətlər eyni əcdaddan olan fərdlərdən ibarət idi. Eyni əcdaddan olan fərdlərdən ibarət cəmiyyətlərin mərkəzində kişi və qadın arasındakı gender fərqi durur. Burada daha bir fərd öznü mütləq dərəcədə göstərir. Bu qadın, kişi və uşaq üçbucağıdır. Bu, isə mükəmməl bir ailənin başlanğıcıdır. Ailə həmişə həyatı idarə edən ən vacib, ilkin institut olub. İlk insandan bu günədək həyatımız iki formada istiqamətlənib: ailə və din. Bu qurumlar fətişizm, totemizm, şamanizm, politeist dinlər və nəhayət, birlik və s. fərq etmir. Dinlərin əfsanələrlə dolu olmasından və ya müqəddəs kitablarının olmasından asılı olmayaraq, ən vacib əmr kişi və qadınların bir araya gəlməsidir. Bu isə insanlara xas olan ailə məfhumunun formalaşmasıdır (1, s. 164). Uşaqların birliyindən yaranan təbii birliyi ilə ortaya çıxan əsas icmanı ailə adlandırırıq. Bu ailənin genişləndirilmiş versiyası, bir qədər genişlənən çərçivəsi qohumluq və qohumluqdan asılılıqdır. Keçmişdən bu günə miras qalan genişlənən nəsilidir. Bu millətin yaranması üçün nəsillərin dövlətə ehtiyacı var. Dövlət quruluşu vətəndaşlar arasında ailə kimi görünür. Ailədə patriarx, ailə başçısı, mütləq itaətkarlığı əmr edən şəxsdir. Ata görünməyən insandır. Ana bütün məsuliyyəti öz üzərinə götürərək ailəni idarə edən şəxsdir.

İslam sivilizasiyasının mədəniyyətidir. Biz də həmin sivilizasiyaya, mədəniyyətə mənsubuq. Bu, dindən qaynaqlanır lakin söhbət ancaq İslam dinindən getmir. İslam sivilizasiyası İslam dinini nəzərdə tutmur. İslam sivilizasiyası çərçivəsində yaşamış sayısız-hesabsız qeyri-müsəlmanlar var. Onlar adət-ənənələri, geyimləri, yeməkləri ilə bu sivilizasiya ilə bütövlükdə

əlaqəlidir. İnsan nə qədər dahi olsa da, təbiəti müşahidə onu bir gücün, bir qüvvənin olub-olmadığı düşüncəsini təcəssüm etdirir. Amma bu gücün və ya qüvvənin mahiyyəti mədəniyyətin yaradılışının, hisslərinin və niyyətinin nəticəsidirsədir.

İslam mədəniyyəti dünya sivilizasiyalarına əhəmiyyətli dərəcədə təsir göstərən ən görkəmli mədəniyyətlərdən biridir və elm sahələrində də aydın şəkildə özünü göstərir. Bu mədəniyyət məsələsi çox vacibdir, çünki bu mədəniyyət sivilizasiyanın təməlidir. İslam mövcud İslam təlimlərinin prinsiplərindən yayınmadığı müddətcə yerli icmaların mədəniyyətinə çox tolerant yanaşır.

İslam sivilizasiyasının bir sıra mənalı var: 1)İslam sivilizasiyası tarixi, Məhəmməd Peyğəmbər tərəfindən İslam sivilizasiyası dövründə yaradılan intellektual zəkanın inkişaf səviyyəsi, 2)İslam sivilizasiyası tarixi, müsəlmanların ədəbiyyat, elm və incəsənət sahələrində əldə etdikləri biliklər, 3)İslam sivilizasiyasının tarixi, xüsusən də ibadət, dil və icma vərdişləri ilə əlaqəli İslam həyat tərzini qorumaq rolunu oynayan siyasi irəliləyiş (7. s.56).

İslam mədəniyyətinin müasir sivilizasiyalara təsiri, onun zamanın çağırışlarına uyğunlaşmaq və cavab vermək qabiliyyətini vurğulayır, müasir dünyada gözəllik və düşüncə anlayışlarının formalaşmasında davamlı iştirakını və təsirini təmin edir. Bu təsiri anlamaq bizə mədəni müxtəlifliyi qəbul etməyə və xalqlar və dinlər arasında dialoqu inkişaf etdirməyə imkan verir, daha sivil və tolerant global cəmiyyətin qurulmasına töhfə verir.

İslam mədəniyyəti, birgəyaşayış və sülh anlayışları ilə sübut olunduğu kimi, onun ruhunu əks etdirən fəlsəfi və etik dəyərləri özündə cəmləşdirir və bu dəyərlərin müasir cəmiyyətlərə necə təsir edə biləcəyini göstərir. Bu kontekstdə, İslam mədəniyyətinin sağlam əxlaqi prinsiplərə əsaslanan ahəngdar bir cəmiyyət qurmaq istəklərini araşdırma bilək (9).

Mədəniyyət və sivilizasiya anlayışları və onlar arasındakı fərqlə bağlı bir çox müzakirələr yaranmışdır. Mədəniyyət həmçinin özünəməxsus mənada bilik və öyrənməyə sevgidir. Cəmiyyətlərdə mədəniyyətin zamanla inkişaf etməsi üçün çoxsaylı amillər tələb edilir və bu, sivilizasiyanın yaranmasının təməlinə çevrilir. Sivilizasiya və mədəniyyət arasındakı əlaqə budaq və kökə bənzəyir. Sivilizasiya və mədəniyyət anlayışlarının sosioloji tədqiqatlarından irəli gələn bəzi nüansları qeyd edək:

1)Mədəniyyət və sivilizasiya sinonim hesab edilir və buna görə də hər ikisini fərqləndirmədən ifadə etmək üçün “sivilizasiya” terminindən istifadə edilir. Bu tendensiya mədəniyyət və sivilizasiya arasında heç bir

fərq olmadığını iddia edir; onlar vahid bir millətin universal və hərtərəfli anlayışdır.

2)Sivilizasiya yalnız mədəniyyətin maddi aspekti hesab edilir.

3)Mədəniyyət həm maddi, həm mənəvi ölçüləri əhatə edən sivilizasiyanın bir hissəsi hesab edilir. Bu, Qərbdə üstünlük təşkil edən baxışdır.

Sivilizasiya və mədəniyyət arasındakı fərqi müzakirə edərkən onu da qeyd etmək vacibdir ki, mədəniyyət insan həyatının praktik və ya şifahi aspektidir. Bu aspekt zamanla dəyişir. Digər tərəfdənsə bəzi tədqiqatçılar iddia edirlər ki, sivilizasiya daimi və dəyişməzdir. İslam sivilizasiyası bu fərqi aydınlaşdırmağa kömək edən bir nümunə kimi xidmət edir. İslam sivilizasiyası sabit və vahiddir, halbuki İslam mədəniyyətinin vahid bir mədəniyyət olduğunu deyə bilmərik; əksinə, o, dinamikdir və bir cəmiyyətdən digərinə dəyişir.

Mədəniyyət və sivilizasiya arasındakı əlaqəyə siyasətçilər və mütəfəkkirlər tərəfindən fərqli baxılır. Əksəriyyəti mədəniyyət və sivilizasiyanın müstəqil anlayışlar olduğunu və ziddiyyətli olmadığını iddia etdirlər. Mədəniyyətin mövcudluğu sivilizasiyanın formalaşması üçün əsas şərtidir. Mədəniyyət və sivilizasiya anlayışlarını fərqləndirərək, sivilizasiyanın maddi aləmdə bəşəriyyətdən qaynaqlanan hər şeyi əhatə etdiyini, mədəniyyətin isə yalnız mənəvi və intellektual sahəyə aid olduğunu bildirirlir. Sivilizasiya şəhərsalma elmını, yəni bəşəriyyətin maddi nailiyyətlərini, mədəniyyət isə qeyri-maddi nailiyyətlərini ifadə edir.

Mədəniyyət və sivilizasiyadan bəhs edərkən, digər mədəniyyətlərdən və sivilizasiyalardan fərqliliyini düşünərək, İslam sivilizasiyası və mədəniyyətindən bəhs etmək də mütləqdir. İslam mədəniyyəti həyatın bütün sahələrində zəngin və geniş bir irs yaratmışdır. İslam sivilizasiyası bəşəriyyəti qaranlıqdan işığa doğru istiqamətləndirmək üçün ortaya çıxmış, eyni zamanda dünyada islahatlar aparan və düzgün istiqamətə yönəldən islahatçı prinsipləri əhatə edir.

İslam mədəniyyətini digər mədəniyyətlərdən fərqləndirən bir neçə xüsusiyyətlər var. Bu xüsusiyyətlər arasında onun ilahi mənşəyi, təkallahlığa inanc əsasında qurulmuş bir mədəniyyətə çevirən ilahi vəhydə təcəssüm olunur.

İslam mədəniyyəti balanslı bir mədəniyyətdir. Bu tarazlıq insanın ilahi vəhydən aldığı ilə insan təcrübəsi arasında arasında mövcuddur. Bu, həmçinin Allahın mütləq iradəsi ilə bəşəriyyətin məhdud iradəsi arasında da mövcuddur. İslam mədəniyyəti humanist bir mədəniyyətdir; milliyyətə, dilə, irqə və ya hətta soy-kökə əsaslanan irqçilik ehtiva etmir. İslam

mədəniyyətində fərqləndirmə meyarı təqva olduğundan, heç bir fərq qoymur. İslam mədəniyyəti mütləq, universal və hərtərəfli bir mədəniyyətdir. Bu, müxtəlif aspektləri tək bir qanunla əlaqəli olan ahəngdar bir mədəniyyətdir. Bu natamam olan digər mədəniyyətlərlə ziddiyyət təşkil edir. İslam mədəniyyəti doğru olanı əmr edən və yanlış olanı qadağan edən müsbət bir mədəniyyətdir. İslam mədəniyyəti həm inkişaf edir, həm də davamlıdır; onun təməlləri və prinsipləri sabitdir, lakin tətbiqi zaman və məkanla inkişaf edir.

Bu gün İslam mədəniyyəti müasir cəmiyyətlərin üzləşdiyi çətinlikləri anlamaq üçün vacib bir giriş nöqtəsidir. Bu mədəniyyəti açıq düşüncə və gələcəyə yönəlmiş vizyonla canlandırmaq tərəqqiyə və rifahə nail olmaq üçün zəruri bir addım olacaq. Bundan əlavə, müsəlmanlar mədəni irslərini dirçəltmək və intellektual və bədii azadlıqları təşviq etmək üçün nəyin lazım olduğunu yenidən nəzərdən keçirməli, bununla da yaradıcılığı və innovasiyanı təşviq edən çiçəklənən mədəni mühitə töhfə verməlidirlər. İslam mədəniyyəti sadəcə tarixi bir miras deyil, gələcəyə doğru davamlı bir səyahətdir və dünyaya müsbət təsirini davam etdirmək üçün gələcək nəsillərdən məlumatlılıq və iştirak tələb edir.

İslam mədəniyyəti qədim sivilizasiyalarla birlikdə mövcud olmuş və onlara töhfə vermiş ən görkəmli mədəniyyətlərdən biridir və bu dövrlərdə düşüncə, incəsənət və elmə dərin təsir göstərmişdir. Bu təsir Rəşidun Xilafətində və erkən İslam alimlərinin intellektual və elmi töhfələrində özünü göstərir.

İslam mədəniyyətinin digər mədəniyyətlərlə qarşılıqlı əlaqəsi sayəsində böyüdüynü və inkişaf etdiyini qəbul etmək vacibdir. İslam sivilizasiyası əvvəlki sivilizasiyaların intellektual və fəlsəfi xəzinələrinə əsaslanaraq uyğunlaşmaq və qarşılıqlı əlaqə qurmaq qabiliyyətini nümayiş etdirib. İslam bilik və elmdən gündəlik həyata qədər müxtəlif sahələrə dərin təsir göstərib.

İslam fəthləri zamanı ərəb mədəniyyəti fəth edilmiş xalqların mədəniyyətləri ilə qarışdı. Bu qarşılıqlı təsir təkcə İslamın yayılmasına deyil, həm də İslam mədəniyyətini digər mədəniyyətlərdən yeni anlayışlar və ideyalarla zənginləşdirdi. İslam mədəniyyətinin qədim sivilizasiyalara təsiri sadəcə mədəni dəyişiklik deyildi; bu, töhfə və innovasiya potensialı ilə dolu parlaq bir gələcəyin xəbərcisi olan dinamik bir qarşılıqlı təsir idi. Bu təsir millətlər arasında mədəni dialoqun güclü və çiçəklənən sivilizasiyaların qurulmasına necə töhfə verə biləcəyini nümayiş etdirir.

İslam mədəniyyəti müsəlmanların gündəlik həyatının əsas tərkib hissəsidir, onların tarixini və kimliyini əks etdirir. İslam mədəniyyətini

anlamaq sadəcə mənalara deyil, keçmiş və bu günü birləşdirən və müsəlman cəmiyyətlərinin gələcək trayektoriyasına təsir edən hərtərəfli bir çərçivədir.

Bu mədəniyyətin ölçülərini tanımaqla bir-birimizlə daha effektiv qarşılıqlı əlaqədə ola və fərqlərimizi və oxşarlıqlarımızı başa düşə bilərik. Buna görə də, İslam mədəniyyəti müasir dünyamızda qorumalı və təbliğ etməli olduğumuz dəyərlər və biliklər xəzinəsidir. İslam mədəniyyəti insan dəyərlərini təşviq etməyə və vahid bir cəmiyyət qurmağa yönəlmiş vahid bir səydir. İslam mədəniyyətinin nail olmağa çalışdığı məqsədlər onun düşüncə dərinliyini və fərdlər və cəmiyyətlər üçün vizyonunu əks etdirir.

### **Nəticə**

İslam mədəniyyəti tarixi, dini və sosial amillərin məcmu məhsuludur və müsəlman cəmiyyətinin, onun dəyərlərinin və etikasının hərtərəfli anlaşılmasını əks etdirir. Bu anlayışı anlamaq üçün onun komponentlərini, sahələrini və təsirlərini təhlil edə bilərik. İslam mədəniyyəti “əsrlər boyu müsəlman icmasından yaranan elmlərin, biliklərin, incəsənətin, davranışların, dəyərlərin və tarixin cəmi” kimi təyin edilə bilər. İslam mədəniyyətinin müsəlmanlar üçün gündəlik həyatın təməli daşı kimi əhəmiyyətini vurğulayır.

İslam sivilizasiyasının tarixi İslam tədqiqatlarının çox vacib bir sahəsidir. İslam tarixi keçmişdə baş vermiş və tamamilə İslam dini ilə əlaqəli hadisələrdir. İslamın çox geniş əhatə dairəsi var, buna görə də İslam tarixi haqqında müzakirələr də çox genişdir. İslamın böyüməsi, inkişafı və yayılması tarixi, İslamın inkişafı və yayılmasında iştirak edən şəxslər, müsəlmanların dini və ümumi sahələr, elm, mədəniyyət, memarlıq, siyasət, təhsil, iqtisadiyyat və s. kimi müxtəlif sahələrdə əldə etdikləri tərəqqi tarixi ilə bağlıdır. İslam Sivilizasiyasının tarixi, təhsil idarəçiliyində inkişaf etdirilən İslam dəyərlərindən qaynaqlanan həyat fəaliyyətlərinin təsviridir (4, s.87). İslam mədəniyyətini fərqləndirmək İslam tarixinin nə vaxt başladığı ilə bağlı fərqli fikirlər mövcuddur. İslam sivilizasiyası tarixində geniş istifadə olunan dövrlər üç dövrə bölünür: klassik dövr, orta əsrlər dövrü və müasir dövr, bunların hamısı İslam təhsilinin idarə edilməsinin inkişafında istinad kimi istifadə olunur və daha geniş arenanı özündə əhatə edir.

### **Ədəbiyyat:**

1. Axundov İ. Beynəlxalq siyasi arenada islam dini: siyasi strateji baxış /İslam Axundov //Dövlət və Din: İctimai fikir toplusu.- 2008.- № 4.- s.163-167.

2. Əliyeva F. Qloballaşma və İslam, “Dirçəliş XXI əsr”, 2008, № 124/125.- C.131-135.
3. Həsənli S. İslam mədəniyyətində elm. Bakı, “Elm və həyat”, 1998.
4. Nəsirov E. İslam tarixi, I c., Bakı, “Nurlar”, 2014.
5. Бартольд В.В. Ислам. Сочинения, т. VI. Москва, «Восточная литература», 1966, стр. 115-129.
6. Hakkı Dursun Yıldız. Doğuştan günümüze büyük İslam tarihi. Red. Prof.dr. Hakkı Dursun Yıldız. c.II, İst., 1992.
7. Kandemir M.Yaşar. Hadis. İslam Ansiklopedisi, XV c.,s.29. (s.27- 64).
8. [https://www.academia.edu/37527214/%C4%B0SLAM\\_K%C3%9CLT%C3%9CR\\_VE\\_MEDEN%C4%B0YET%C4%B0](https://www.academia.edu/37527214/%C4%B0SLAM_K%C3%9CLT%C3%9CR_VE_MEDEN%C4%B0YET%C4%B0)
9. <https://egitimsayfam.com/wp-content/uploads/download-manager-files/anadolu-aof-islam-kurumlari-ve-medeniyeti-3.pdf>
10. <https://qaziler.az/news/country/97930-yeniden-dircelen-islam-sivilizasiyasi>

### References:

1. Axundov, İ. *Beynəlxalq siyasi arenada islam dini: siyasi strateji baxış*. In: *Dövlət və Din: İctimai fikir toplusu*, 2008, No. 4, pp. 163–167.
2. Əliyeva, F. *Qloballaşma və İslam. Dirçəliş XXI əsr*, 2008, No. 124/125, pp. 131–135.
3. Həsənli, S. *İslam mədəniyyətində elm*. Bakı: Elm və həyat, 1998.
4. Nəsirov, E. *İslam tarixi*, Vol. I. Bakı: Nurlar, 2014.
5. Bartold, V. V. *Islam*. In: *Sochineniya*, Vol. VI. Moscow: Vostochnaya literatura, 1966, pp. 115–129.
6. Yıldız, H. D. *Doğuştan günümüze büyük İslam tarihi*. Vol. II. İstanbul, 1992.
7. Kandemir, M. Yaşar. *Hadis*. In: *İslam Ansiklopedisi*, Vol. XV, pp. 27–64.
8. *İslam kültür ve medeniyeti*. URL: [https://www.academia.edu/37527214/%C4%B0SLAM\\_K%C3%9CLT%C3%9CR\\_VE\\_MEDEN%C4%B0YET%C4%B0](https://www.academia.edu/37527214/%C4%B0SLAM_K%C3%9CLT%C3%9CR_VE_MEDEN%C4%B0YET%C4%B0)
9. *Anadolu AÖF: İslam kurumları ve medeniyeti*. URL: <https://egitimsayfam.com/wp-content/uploads/download-manager-files/anadolu-aof-islam-kurumlari-ve-medeniyeti-3.pdf>
10. *Yenidən dirçələn islam sivilizasiyası*. URL: <https://qaziler.az/news/country/97930-yeniden-dircelen-islam-sivilizasiyasi>

**Халида Камал гызы Назарова**

научный сотрудник

Институт философии и социологии НАНА,

Адрес: Азербайджан, Баку, ул. Г. Джавида, 31

E-mail: nezerov.1972@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-4792-8741>

## **ИСЧЕЗНОВЕНИЕ ГРАНИЦ МЕЖДУ ГЛОБАЛИЗАЦИЕЙ И ЦИВИЛИЗАЦИЕЙ**

### **Резюме**

В современной научно-философской литературе речь идет либо о столкновении цивилизаций, либо об их диалоге. Однако, несмотря на различие культур, для всего человечества существует лишь одна цивилизация, созданная совместными усилиями всех народов. Сегодня, наряду с мировой экономикой, вся мировая общественная система словно переживает кризис. Даже снимаются фильмы о конце света. Действительно, в Европе уже давно ведутся разговоры об истощении духа Запада, его упадке и деградации. Однако такие идеи выдвигают философы, исходящие из более масштабных процессов. Не все люди, живущие в этих странах, осознают, к чему может привести выбранный путь. Население особенно остро ощущает тревогу и страх во времена экономических кризисов. К тому же в такие периоды трудно повлиять на людей, поскольку подобные кризисы обычно исходят из глубин глобализирующегося мира. И всем приходится «жить как все, приспосабливаясь к обстоятельствам». В настоящее время усиливаются экологические кризисы, массовые заболевания, глобальная угроза из-за оружия массового уничтожения, опасность цепных войн и др.

*Цель статьи:* Для правильного понимания сущности процесса глобализации прежде всего необходимо различать понятия цивилизации и культуры. В действительности именно цивилизация приобретает общепланетарный масштаб, поскольку по своей природе выражает процесс развития всего человечества. Культура же, особенно духовная культура, различается у разных народов.

*Методы и методология исследования.* В ходе исследования использовались методы системного подхода и сравнительного анализа.

*Научная новизна.* В процессе глобализации различные культурные

элементы легко взаимодействуют друг с другом. Более того, общества, эффективнее использующие технологические возможности, оказывают более сильное влияние на другие. В этом смысле можно говорить о двух измерениях или направлениях глобализации.

**Выводы.** Исчезновение границ между глобализацией и цивилизацией — это процесс сближения различных народов, культур и цивилизаций в современном мире и уменьшения различий между ними. В результате глобализации границы между различными цивилизациями постепенно ослабевают. То есть культуры разных стран смешиваются, люди используют схожие технологии и образ жизни, музыка, кино, мода и кухня распространяются по всему миру, усиливаются коммуникация и сотрудничество между народами.

**Ключевые слова:** глобализация, цивилизация, этап, граница

**UDC-101.1**

**Khalida Kamal gizi Nazarova**

Institute of Philosophy and Sociology of ANAS,  
Researcher

Address: 31 H. Javid St., Baku, Azerbaijan

E-mail: nezerov.1972@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-4792-8741>

## **THE DISAPPEARANCE OF BOUNDARIES BETWEEN GLOBALIZATION AND CIVILIZATION**

### **Abstract**

In modern scientific and philosophical literature, discussion revolves either around the clash of civilizations or their dialogue. However, despite cultural differences, there exists only one civilization for all humanity, created through the joint efforts of all peoples. Today, along with the global economy, the entire world social system seems to be experiencing a crisis. Films about the end of the world are even being produced. Indeed, discussions about the exhaustion of the Western spirit, its decline and degradation, have long been taking place in Europe. However, such ideas are put forward by philosophers who proceed from broader processes. Not all people living in these countries fully understand where the chosen path may lead. The population feels anxiety and fear most acutely during periods of economic crises. Moreover, it is difficult to influence people during such times, since

these crises usually originate from the depths of a globalizing world. And everyone is forced to “live like others, adapting to circumstances.” Currently, ecological crises, mass diseases, the global threat posed by weapons of mass destruction, the danger of chain wars, and other risks are increasing.

*Purpose of the article:* For a proper understanding of the essence of globalization, it is прежде necessary to distinguish between the concepts of civilization and culture. In fact, it is civilization that acquires a global scale, since by its nature it expresses the process of development of all humanity. Culture, especially spiritual culture, differs among various peoples.

*Methods and methodology:* The study employed the methods of a systemic approach and comparative analysis.

*Scientific novelty:* In the process of globalization, different cultural elements easily interact with one another. Moreover, societies that more effectively utilize technological capabilities exert a stronger influence on others. In this sense, we can speak of two dimensions or directions of globalization.

**Conclusions.** The disappearance of boundaries between globalization and civilization reflects the process of closer interaction among different peoples, cultures, and civilizations in the modern world, as well as the reduction of differences between them. As a result of globalization, the boundaries between different civilizations are gradually weakening. That is, cultures of different countries are blending, people use similar technologies and lifestyles, music, cinema, fashion, and cuisine spread worldwide, and communication and cooperation between peoples are increasing.

**Keywords:** globalization, civilization, stage, boundary.

UOT-101.1

**Xalidə Kamal qızı Nəzərova**

AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu, Elmi işçi

Ünvan: Azərbaycan Bakı, H.Cavid 31

E-mail: nezerov.1972@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-4792-8741A>

## QLOBALLAŞMA VƏ SİVİLİZASIYA ARASINDAKI SƏRHƏDLƏRİN İTMƏSİ

### Xülasə

Müasir elmi-fəlsəfi ədəbiyyatda söhbət ancaq ya sivilizasiyaların qarşıdurmasından, ya da onların dialoqundan gedir. Halbuki, mədəniyyətlər

fərqli olduğu halda, bütün bəşəriyyət üçün ancaq bir sivilizasiya vardır və o, bütün xalqların birgə söyləri ilə yaradılmışdır. Bu gün bütün dünya iqtisadiyyatı ilə bərabər, bütün dünya ictimai sistemi də sanki bir böhran keçirir. İndi hətta dünyanın sonu haqqında filmlər də çəkilir. Düzdür, Avropada Qərb ruhunun tükənməsi, onun süqutu, tənəzzülü haqqında söhbətlər çoxdandır ki, başlanmışdır. Lakin bunu yazanlar daha böyük miqyaslı proseslərdən çıxış edən filosoflardır. Həmin ölkələrdə yaşayanların heç də hamısı getdikləri yolun haraya aparıb çıxaracağını təsəvvür etmir. Əhali bu təlaş, qorxu hissini daha çox dərəcədə iqtisadi böhranlar zamanı yaşayır. Həm də bu hadisələr zamanı kimi işə təsirləndirmək də çox çətin olur. Çünki, belə böhranlar adətən qloballaşan dünyanın dərinliklərindən gəlir. Və hamı “palaza bürünüb elnən sürünməli olur.” İndi ekoloji böhranlar, kütləvi xəstəliklər, kütləvi qırğın silahlarının qlobal vahiməsi, zəncirvari müharibə təhlükələri və s. getdikcə artır.

*Məqalənin məqsədi:* Qloballaşma prosesinin məğzini düzgün anlamaq üçün ilk növbədə sivilizasiya və mədəniyyət (culture) anlayışlarının fərqləndirilməsi lazımdır. Belə ki, ümumplanetar miqyas kəsb edən əslində sivilizasiyadır, çünki o, öz təbiəti etibarlı ilə bütün bəşəriyyətin inkişafını ifadə edən prosesdir. Mədəniyyət, xüsusən, mənəvi mədəniyyət isə müxtəlif xalqlar üçün fərqli olur.

*Tədqiqat metodları və metodologiyası:* Tədqiqat zamanı sistem yanaşma və müqayisəli təhlil metodlarından istifadə edilmişdir.

*Elmi yenilik:* Qloballaşma prosesilə fərqli mədəni elementlər digərlərilə asanlıqla görüşürlər. Hətta təsiredici mədəni faktorlar, texnoloji imkanlardan daha çox yararlanan toplumlar başqaları üzərində daha təsirli olurlar. Bu mənada qloballaşmanın iki ölçüsündən və ya yönündən danışa bilərik.

**Nəticə:** Qloballaşma və sivilizasiya arasında sərhədlərin itməsi – müasir dünyada müxtəlif xalqların, mədəniyyətlərin və sivilizasiyaların bir-birinə daha çox yaxınlaşması və aralarındakı fərqlərin azalması prosesini ifadə edir. Qloballaşma nəticəsində fərqli sivilizasiyalar arasında olan sərhədlər getdikcə zəifləyir. Yəni: müxtəlif ölkələrin mədəniyyətləri bir-birinə qarışır, insanlar oxşar texnologiya və həyat tərzindən istifadə edir, musiqi, film, moda, yeməklər bütün dünyaya yayılır, fərqli xalqlar arasında ünsiyyət və əməkdaşlıq artır.

**Açar sözlər:** qloballaşma, sivilizasiya, mərhələ, sərhəd.

Bu gün qloballaşma faktı sosial bir reallıqdır. Dünyada yaşayan hər

toplum az ya da, çox bu realılıqla üz-üzə gəlir. Çünki nəşriyyat, mətbuat, internet və digərləri uzaq yerləri vizual olaraq yaxınlaşdırır, yaxın olanları da uzaqlaşdırır. Dünya zaman və məkan cəhətdən yaxınlaşır. Bu yaxınlıq informasiya olaraq qarşımıza çıxır. Belə ki, internet vasitəsilə dünyadan xəbərdar olmaq imkanımız var. Ölkələr arasındakı sərhədlərin və keçilməz maneələrin bir mənası qalmamaqdadır. Qloballaşma prosesilə fərqli mədəni elementlər digərlərilə asanlıqla görüşürlər. Hətta təsiredici mədəni faktorlar, texnoloji imkanlardan daha çox yararlanan toplumlar başqaları üzərində daha təsirli olurlar. Bu mənada qloballaşmanın iki ölçüsündən və ya yönündən danışa bilərik. Birincisi təqdim etmə şəklindədir ki, bu təbii prosesdir. Qloballaşmanın bu yönü ilə məhəlli (yerli) mədəniyyətlər özlərini qlobal dünyaya təqdim edə bilirlər. Bu həm də onların tanınmalarına imkan yaradır. Başqa bir ölçü isə qloballaşdırma olaraq qarşımıza çıxır. Bu proses təqdim etmədən daha çox, təlqin etmə və söykəmə şəklində özünü göstərir. Dolayısıyla bu təbii olmayan prosesdir. Bu gün dünyanın qarşı-qarşıya qaldığı əsl problemlər də bu nöqtədə kəşişir. Başqa sözlə mübahisə və qarşıdurmaların əsas səbəblərini bu yön meydana gətirir. Çünki belə bir ölçü bəlli bir dünyagörüşü nün və həyat tərzinin universallaşdırılmasıdır. Təsirli olan cəmiyyətlər öz sosial, mədəni, iqtisadi və siyasi dünya görüşlərini bütün bölgələrə yaymaq və qəbul edilməsini təmin etmək prosesinə keçməkdədirlər. Güclü cəmiyyətlər bunu mənfəətləri üçün lazım hesab edirlər.

Qloballaşma prosesinin məğzini düzgün anlamaq üçün ilk növbədə sivilizasiya və mədəniyyət (culture) anlayışlarının fərqləndirilməsi lazımdır. Belə ki, ümumplanetar miqyas kəsb edən əslində sivilizasiyadır, çünki o, öz təbiəti etibarlı ilə bütün bəşəriyyətin inkişafını ifadə edən prosesdir. Mədəniyyət, xüsusən, mənəvi mədəniyyət isə müxtəlif xalqlar üçün fərqli olur. Lakin buna baxmayaraq, təəssüf ki, bir çox tədqiqatçılar qloballaşmanı məhz milli mədəniyyətləri də əhatə etdiyini göstərməyə çalışırlar. Məsələn, S.Hantinqton sivilizasiyanı dil və dinlə əlaqələndirməklə mədəniyyət və sivilizasiya arasındakı fərqi faktiki olaraq nəzərdən qaçırmış olur. Digər amerikan ideoloqu Piter L.Berqer də uyğun mövqedən çıxış edir. Təsədüfi deyildir ki, onların birgə redaktorluğu ilə nəşr olunmuş “Çoxüzlü qloballaşma. Müasir dünyada mədəni müxtəliflik” adlı kollektiv monoqrafiya da həmin ideya əsasında yazılmışdır. Burada, məsələn, mədəni qloballaşmanın hind variantından, Macarıstanda, Türkiyədə, Çilidə mədəni qloballaşmadan bəhs edən məqalələr toplanmışdır. Belə çıxır ki, hər bir xalq öz yolu ilə qloballaşmaya doğru gedir. Yəni bu hadisə heç də məhz Amerikadan başlayan və bütün dünyaya transfer edilən bir proses olmayıb,

bütün ölkələrin mədəniyyətlərini ehtiva edir və bu zaman hər bir xalq özü sanki qloballaşmanın bir subyekti olur.

Digər tərəfdən, vahid sivilizasiyadan, bəşəriyyətin vahid özünüdərk prosesindən danışmaq bəzi tədqiqatçılara mübahisəli görünür. Məsələn Şpenqler bəşəriyyəti bir subyekt kimi qəbul etmir və onun hansı ümumi məqsədindən danışmağı qeyri-mümkün hesab edir. Bununla belə, Çumakov fərqli bir mövqedən çıxış edərək, qlobal inkişafı sistemli bir proses kimi 5 mərhələyə bölür. XVIII əsrin ikinci yarısından XX əsrin 20-ci illərinə qədər bəşəriyyətin coğrafi və iqtisadi cəhətdən və nəhayət xeyli dərəcədə siyasi cəhətdən də bütövləşməsindən bəhs olunur. İkinci mərhələ kimi Çumakov XX əsrin 20-60-cı illərində gedən prosesləri, cəmiyyətin təbiətə qarşı birləşməsini və bu birliyin iqtisadi, siyasi və hətta ekoloji yönələrinin vahid məxrəcə gətirilməsini göstərir. Sonrakı mərhələləri Çumakov qloballaşmanın özünüdərk pillələri kimi təqdim edir. Son mərhələni isə postqloballaşma adlandırır. Bu artıq bəşəriyyətin vahid subyekt halında fəaliyyəti mərhələsidir ki, hələ əldə olunmadığına görə, hipotetik səciyyə daşıyır.

Ümumiyyətlə, A.N.Çumakovun haqqında bəhs etdiyimiz kitabı, doğrudan da, bütöv dünya miqyasında baş verməkdə olan proseslərə həsr olunmuşdur. Belə ki, əsərdə müasir proseslərin rüşeymləri və ideya mənbəyi min illər bundan əvvəl başlanmış daha fundamental hadisələrdə axtarılır.

#### Mərhələləri

Qloballaşma fenomeni əslində dörd mərhələli tarixi bir prosesdən keçib: sənətkarlıq, manufaktura, mexanikləşmə və avtomatlaşdırma

- Sənətkarlıq dövründə əmək ən əhəmiyyətli istehsal vasitəsi olub. Bazarda əmtəə-əmtəə mübadiləsi hökm sürüb.

- Manufaktura mərhələsində isə əmək sahibi, əvəzində istehsal etdiyinə bir qismini almaq şərti ilə əməyini satır və ya müəyyən bir əmək haqqı alırdı.

- Mexanikləşmə dövründə əmək gerçək mənada ilk dəfə texnologiya ilə tanış oldu. XIX əsrin 80-ci illərində gerçəkləşən məhsuldarlıq inqilabı, bu mərhələdə fəhləni (proletariati) işçiyə çevirdi. Mexanikləşdirmə böyük ölçüdə əməyi əvəz etməyə başladı. Dolayısı ilə əmək keyfiyyət dəyişdirərək müxtəlif mexaniki qurğuları, ehtiyatları, nasazlıq və problemləri nəzarətdə saxlayan bir mövqeyə gəldi.

- Avtomatlaşdırma mərhələsində isə daha əvvəl aşağı keyfiyyətli əməyin gördüyü və ya görə bilmədiyi demək olar ki, bütün işləri müasir robotlar artıqlaması ilə yerinə yetirirlər.

Qloballaşma prosesi ilə dünya tək formalı sosial görünüş alır. Bunun

əleyhinə olaraq yerli dəyərlərə maraq artımı müşahidə edilməkdədir. Bu artım xüsusilə XX əsrin sonlarından etibarən diqqət çəkməkdədir. Robertson qloballaşmanın “qətiliklə ənənəni və camaat axtarışını təşviq etdiyi, həm içəridən, həm də xaricdən ənənəvi mədəniyyətin inkişafına töhfə verdiyini” bildirir.

Sivilizasiyalar insanlığın tarix boyu yaratdığı ən böyük sərvətdir. İnsan həyatını, yaşama maraqlı edən amillərdən biri, hətta birincisi burada hər canlının qarşılıqlı yarışmasıdır. Belə ki, bəşər övladı yarandığı andan etibarən, yarışır – alim alimlə, incəsənət xadimi öz sahəsinin nümayəndəsi ilə, tələbə əlaçı tələbə ilə, siyasətçi daha xarizmadik siyasətçi ilə... Bu mənada, sivilizasiyalar da yarışır. Əgər sivilizasiyalar bu yarışda aralarında ikitərəfli əlaqələr qura bilsələr, onlar sivil hüquqların qarşılıqlı və mənəvi tanınmasına nail ola bilərlər. Sivilizasiya cəmiyyətin dünyagörüşü ilə, bir çox mütəfəkkirlərin fikrincə isə din ilə əhəmiyyətli dərəcədə bağlıdır. Sivilizasiya, eyni zamanda, dünyanın metafizikinin (mücərrəd) dərk olunması ilə də birbaşa bağlıdır. Buna görə də, indi ziddiyyət adı siyasi ideologiyalar arasından çox sivilizasiyalar arasında özünü göstərir. 90-cı illərdə Samuel Hantinqton belə bir fərziyyə ilə çıxış edirdi ki, zaman gələcək və sivilizasiyalar toqquşacaq. Lakin zamanla biz, bunun əksini gördük. Dünya sivilizasiyalarının qarşılıqlı inteqrasiyasını və bu birləşmədən yeni submədəniyyətlərin yarandığının şahidi olduq. Beləliklə, dünya sivilizasiyalarının müxtəlifliyi təkcə insan cəmiyyətinin əsas səciyyəsi deyil, həmçinin onun inkişafında aparıcı qüvvədir. "Yeni dünya düzəni" fikrinin ortaya çıxması və bu fikrin zamana uyğunlaşdırılması, özü də mövcud sivilizasiyaların birləşərək "qlobal vahid" mövq edən çıxış etməsinə xidmət göstərir. Bu isə müəyyən mənada sivilizasiyalar arasında anlaşılmazlıqların, toqquşmaların qarşısını almağa yönəlik atılan addımdır. Heç kəsə sirr deyil ki, sivilizasiyaların birləşdirici rolu olduğu kimi, həm də dağıdıcı, zərbə vurucu rolu da var ki, müasir dövrümüzdə bəzən bunun şahidi də oluruq. Sivilizasiyalar arasında qarşıdurmalardan yaranan təhlükə nə qədər real və hər an bütöv regionları öz ağışına alan şiddətli alova çevrilməyə hazır olsa da, onun qarşısını almaq heç də qeyri-mümkün deyildir. Sivilizasiyalar arasında gərginlik və qarşıdurma XXI əsrin real təhlükəsi kimi artıq özünü bəyan edib. Ona görə də insanlar sivilizasiyaların dialoqundan danışirlar.

Qloballaşma özünü əsasən üç sahədə göstərir: siyasi güc, mədəni əlaqələr və iqtisadi inkişaf. Qloballaşmanın siyasi boyutu beynəlxalq siyasi və iqtisadi birlik formasiyalarıdır. Bu prosesdə, başda qərar almaq üzərə, bəzi təməl milli hegemonluqlar Beynəlxalq Amnistiya Təşkilatı,

Beynəlxalq Şəffaflıq Təşkilatı (International Transparency), Avropa İnsan Haqları Məhkəməsi, İnsan Haqları İzləmə Komitəsi (Human Rights Watch) və s. kimi transmilli, Avropa Birliyi, NAFTA, BMT kimi beynəlxalq qurumlara həvalə edilməkdədir. Yəni iqtisadi, siyasi, sosial, mədəni və s. sahələrdə səlahiyyətlər əlaqədar qurumların məsuliyyətinə buraxılmaqdadır. Bu proses daha çox məşhur futurist Peter Drackerin “lokallaşma, regionallaşma və qloballaşma” mərhələlərini keçərək meydana gəlir. Siyasi düşüncədə Amerika Birləşmiş Ştatlarının dünyadakı hakimiyyəti ifadə olunur. Bu, həqiqətə çox yaxındır. Çünki, Amerikanın həyatımızın bütün sahələrində təsiri görünür. Bu mənada, qloballaşmanın Amerikanın müasir ideologiyası halına gəldiyini söyləmək mümkündür.

Müasir elmi-fəlsəfi ədəbiyyatda söhbət ancaq ya sivilizasiyaların qarşıdurmasından, ya da onların dialoqundan gedir. Halbuki, mədəniyyətlər fərqli olduğu halda, bütün bəşəriyyət üçün ancaq bir sivilizasiya vardır və o, bütün xalqların birgə söyləri ilə yaradılmışdır. Bu gün bütün dünya iqtisadiyyatı ilə bərabər, bütün dünya ictimai sistemi də sanki bir böhran keçirir. İndi hətta dünyanın sonu haqqında filmlər də çəkilir. Düzdür, Avropada Qərb ruhunun tükənməsi, onun süqutu, tənəzzülü haqqında söhbətlər çoxdandır ki, başlanmışdır. Lakin bunu yazanlar daha böyük miqyaslı proseslərdən çıxış edən filosoflardır. Həmin ölkələrdə yaşayanların heç də hamısı getdikləri yolun haraya aparıb çıxaracağını təsəvvür etmir. Əhali bu təlaş, qorxu hissini daha çox dərəcədə iqtisadi böhranlar zamanı yaşayır. Həm də bu hadisələr zamanı kimi isə təsirləndirmək də çox çətin olur. Çünki, belə böhranlar adətən qloballaşan dünyanın dərinliklərindən gəlir. Və hamı “palaza bürünüb elnən sürünməli olur.” İndi ekoloji böhranlar, kütləvi xəstəliklər, kütləvi qırğın silahlarının global vahiməsi, zəncirvari müharibə təhlükələri və s. getdikcə artır.

Qloballaşma KİV və internet vasitəsilə artıq mənəviyyat sferasına da müdaxilə edir və bu sahədəki virusların da çarəsini tapmaq asan deyil. Yəni, qloballaşma şəraitində hər bir ölkənin dərd-səri özünə bəs deyilmiş kimi, başqalarının da qurbanına çevrilmək təhlükəsi yaranır. Dərdlər də qloballaşır. Deməli, daha hər kəs təkcə özünü qorumaq, milli maraqlardan çıxış etməklə məhdudlaşa bilməz. Jan-Pol Sartr deyirdi ki, hər bir insan bütün dünyadakı günahlara görə məsuliyyət hissi keçirməlidir. İndiki dövrdə isə təkcə mənəvi məsuliyyət və ya günahkarlıq hissi bəs eləmir. İndi global təhlükələr insanların həyatını bilavasitə təhdid edir. Və deməli onlara qarşı mübarizə də bütün insanlığın vəzifəsidir. Lakin əmək bölgüsü və ixtisasların diferensiallaşması şəraitində, hər kəsin öz işini çətinliklə başa çatdırı bildiyi bir vaxtda dünyanın problemlərini düşünmək və həll etmək

vəzifəsi görəsən kimin üzərinə düşür? Hətta dövlət başçıları da əsasən öz ölkələrinin daxili problemləri ilə məşğul olmaq məcburiyyətində qalırlar. Belə olduqda isə, hər bir ölkə və hər bir xalq xarici təsirlərə, qlobal təhlükələrə qarşı özünü güvensiz hiss edir. qloballaşma əslində təməl proses olmayıb, törəmə prosesdir. Onun nədən və necə törədiyini izah etmək üçün isə vahid, qlobal bir sivilizasiyalaşma prosesinin müxtəlif dövrlərdə hansı amillərin təsiri ilə və necə paylandığını, integrativ və dezintegrativ tendensiyaaların nə vaxt uzlaşdığını və tarazlığın nə vaxt pozulduğunu araşdırmaq tələb olunur. Son vaxtlar fəlsəfi və ictimai-siyasi fikirdə ən çox istifadə edilən, ən çox dəbdə olan anlayışlardan biri məhz qloballaşmadır. Lakin təhlil göstərir ki, fəlsəfi kontekstdə bu anlayış heç bir yük daşımır. Belə ki, son dövrlərdə dünyanın coğrafi-siyasi xəritəsində ikiqütblü inkişafdan bırıqütblü inkişaf yoluna keçid tendensiyası müşahidə olunursa, bu hal ancaq yaranmış konkret siyasi-iqtisadi situasiyanı ifadə edir və hər hansı obyektiv-zəruri inkişaf qanunauyğunluğunu əks etdirmir. Çağdaş mənada qloballaşma da, şübhəsiz, qlobal sivilizasiyanın əhatə etdiyi müxtəlif yönümlü, müxtəlif çeşidli, müxtəlif ömürlü proseslərdən biridir. Qlobal sivilizasiya qloballaşmadan fərqli olaraq həmçinin qlobal problemləri də əhatə edir. Ekologiyaanın ayrı-ayrı lokal problemlər çərçivəsində yox, bəşər tarixi kontekstində, insanın mahiyyəti kontekstində nəzərdən keçirilməsi də məhz qlobal sivilizasiya çərçivəsində mümkün olur.

Məhz qlobal sivilizasiyaanın bəşəriyyətin ideya təcəssümü kimi nəzərdən keçirilməsi yenidən insanın mahiyyəti probleminə, həyatın mənası probleminə və həqiqi böyük fəlsəfi problematikaya qayıdışı da şərtləndirmiş olur.

Sivilizasiyalar müəyyən tarixi hadisənin rəqəmlərindən başlanmır. Həmin tarixi hadisənin bəşəriyyətin taleyində mərhələli rol oynayan əlamətləri, yaxud nəticələri ilə müəyyən olunur. Sivilizasiyalar epoxalarla özünü büruzə verir. Məsələn, ədəbiyyat və incəsənətdə İntibah epoxası, sufizm dövrü, ana dilli ədəbiyyata keçid mərhələsi və s. Tarixdə sivilizasiyaların rolu böyükdür - həm mənfi, həm də müsbət halda sivilizasiyalar möhtəşəm ideyalarla doğulur və insanlığın tərəqqisinə xidmət edir.

Müasir dövrdə sivilizasiya qloballaşma - kürəsəlliklə başlandı. Tarixə dünya müharibələri, ictimai inqilablar, qanlı repressiyalar, kosmosun fəthi və sovet imperiyasının biabırçılıqla dağılması dövrü kimi daxil olan XX əsr eyni zamanda, yüksək tərəqqi epoxası - elm, ədəbiyyat və incəsənətin böyük bədii fəlsəfi nailiyyətlər qazandığı vüsətli inkişaf əsri idi. Müxtəlif millətlər bir araya gələrək, qarşılıqlı təmas şəraitində qüvvələrini,

istedadlarını, tarixdə qazandıqları mədəni və milli naliyyətlərini birləşdirərək, böyük sosial-siyasi gücə çevirilmişdilər. Tarixdə heç bir zaman keçmiş sovet dövlətində yaşayan millətlər dünya sivilizasiyasına belə tərəqqi ucalığından qovuşmamışdılar. Əslində, 70 illik sovet dövründə postsovet məkanına daxil olan millətlər dünya ədəbi-tarixi prosesinə liderlik edib, bəşər mədəniyyətilə bədii-fəlsəfi şedevrlər bəxş edib. Qloballaşma dedikdə bəşər sivilizasiyasının ümumdünya problemlərinin meydana gəlməsi və dərk edilməsi, onun əsaslarına aid olan, eləcə də onun inkişafının sabit sosial modelinin yaradılması, onların həllinin metodlarının axtarışı ilə şərtlənən obyektiv mövcud olan dövr başa düşülür (V.V. Boqatirev).

Qloballaşma tarixi inkişaf mərhələlərində müxtəlif sahələrdə (dində çoxallahlıqdan və bütpərəstlikdən vahid dinə keçiddə, siyasi sahədə tayfanın xalqa və dövlətə keçməsinə, geosiyasətdə imperiyaların yaranmasında, ideologiyada sosial ideyaların geniş yayılmasında) özünü göstərmişdir və göstərir.

Buna baxmayaraq qloballaşmanın obyektiv proses olması, bəşəriyyətin öz inkişafında yeni mərhələyə keçməsi və s. kimi məsələlərdə elmdə oxşar mövqelərə rast gəlinir.

Qloballaşma prosesinin dərin analitik təhlili göstərir ki, o bəşəriyyətin tarixi inkişaf qanunauyğunluqları əsasında formalaşmış yeni obyektiv tarixi inkişaf mərhələsidir. Qloballaşma ən yeni informatika və telekommunikasiya vasitələri əsasında bəşəriyyətin böyük hissəsinin vahid iqtisadi-maliyyə, ictimai-siyasi və mədəni əlaqələr sisteminə cəlb olunması prosesidir. Sivilizasiyalararası dialoq və qarşılıqlı əlaqələrin zərurəti qanunauyğunluğunu yaradan inkişafdır.

## **Nəticə**

Son vaxtlar fəlsəfi və ictimai-siyasi fikirdə ən çox istifadə edilən, ən çox dəbdə olan anlayışlardan biri məhz qloballaşmadır. Lakin təhlil göstərir ki, fəlsəfi kontekstdə bu anlayış heç bir yük daşımır. Belə ki, son dövrlərdə dünyanın coğrafi-siyasi xəritəsində ikiqütblü inkişafdan birqütblü inkişaf yoluna keçid tendensiyası müşahidə olunursa, bu hal ancaq yaranmış konkret siyasi-iqtisadi situasiyanı ifadə edir və hər hansı obyektiv-zəruri inkişaf qanunauyğunluğunu əks etdirmir.

Müasir dövrdə dünyada baş verən ən mühüm proseslərdən biri qloballaşmadır. Qloballaşma müxtəlif ölkələr və xalqlar arasında iqtisadi, siyasi, mədəni və texnoloji əlaqələrin güclənməsi deməkdir. Bu proses nəticəsində dünyanın müxtəlif regionlarında yaşayan insanlar bir-birilə

daha sıx ünsiyyət qurur və müxtəlif sivilizasiyalar arasında olan sərhədlər tədricən zəifləyir. Sivilizasiya anlayışı müəyyən bir xalqın və ya cəmiyyətin tarix boyu formalaşdırdığı mədəniyyət, dil, din, adət-ənənə və həyat tərzini əhatə edir. Keçmiş dövrlərdə sivilizasiyalar bir-birindən daha çox fərqlənir və aralarında müəyyən sərhədlər mövcud olurdu. Lakin qloballaşma prosesi bu fərqlərin azalmasına və mədəniyyətlərin bir-birinə yaxınlaşmasına səbəb olur.

Internetin inkişafı, kütləvi informasiya vasitələri, beynəlxalq ticarət və turizmin artması müxtəlif xalqların mədəniyyətlərini bir-birinə tanıdır. İnsanlar başqa ölkələrin musiqisini dinləyir, filmlərinə baxır, mətbəxinə və həyat tərzini öyrənirlər. Bu isə sivilizasiyalar arasında olan sərhədlərin tədricən aradan qalxmasına gətirib çıxarır.

Qloballaşmanın müsbət tərəfləri ilə yanaşı, bəzi mənfi cəhətləri də vardır. Bir tərəfdən xalqlar arasında anlaşma və əməkdaşlıq artır, yeni ideyalar və texnologiyalar sürətlə yayılır. Digər tərəfdən isə bəzi xalqların milli dəyərləri və mədəni xüsusiyyətləri zəifləyir və unudula bilər.

Nəticə olaraq demək olar ki, qloballaşma müasir dünyanın ayrılmaz bir hissəsinə çevrilmişdir. Bu proses sivilizasiyalar arasında sərhədlərin azalmasına səbəb olsa da, hər bir xalq öz milli kimliyini, dilini, dinini və mədəniyyətini qorumağa çalışmalıdır.

## **Ədəbiyyat**

1. Nicat Muradzadə. “Yeni böhran və yeni dövrən: qloballaşmadan qloballaşmaya” demokrat.az (az.). 9 aprel 2020. 14 noyabr 2020 tarixində arxivləşdirilib. İstifadə tarixi: 4 may 2021.
2. Aslanova R. Qloballaşma və mədəni müxtəliflik. Bakı : Elm, 2004
3. Şükürov A.M. Qloballaşmış cəmiyyət : dünən, bu gün və sabah, B., “Azərbaycan Universiteti”, 2006
4. Quliyeva T. Təhsilə və elmi tədqiqatlara qloballaşmanın təsiri: Filologiya məsələləri 6 2013, s, 51-56
5. Sabaha doğru “Heydər Əliyev irsi” Bakı 2004 səh. 24-25
6. Ağayar Şükürov. Qloballaşma: mahiyyəti və perspektivləri. «Adiloğlu» nəşriyyatı. Bakı, 2001, s.55.
7. Rahid S.Ulusel. Qloballaşma və harmoniya fəlsəfəsi. Bakı, «Elm», 2005, s.118.

## References:

1. Muradzadə, N. *Yeni böhran və yeni dövrən: qloballaşmadan qloballaşmaya*. demokrat.az, 9 April 2020. Archived on 14 November 2020. Accessed 4 May 2021.
2. Aslanova, R. *Qloballaşma və mədəni müxtəliflik*. Bakı: Elm, 2004.
3. Şükürov, A. M. *Qloballaşmış cəmiyyət: dünən, bu gün və sabah*. Bakı: Azərbaycan Universiteti, 2006.
4. Quliyeva, T. *Təhsilə və elmi tədqiqatlara qloballaşmanın təsiri*. *Filologiya məsələləri*, No. 6, 2013, pp. 51–56.
5. *Heydər Əliyev irsi*. Bakı: Sabaha doğru, 2004, pp. 24–25.
6. Şükürov, A. *Qloballaşma: mahiyyəti və perspektivləri*. Bakı: Adiloğlu, 2001, p. 55.
7. Ulusel, R. S. *Qloballaşma və harmoniya fəlsəfəsi*. Bakı: Elm, 2005, p. 118.

УДК - 327.2

Ася Гумауак гызы Ахмедова

Старший специалист отдела международных отношений

Института Философии и Социологии НАНА

г.Баку, улица У.Бунйадзаде 14

Тел: +994557942944

E-mail: asyahmed75@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-3449-0832>

## СОВРЕМЕННЫЙ МИР: СТОЛКНОВЕНИЕ ЦИВИЛИЗАЦИЙ

### Резюме

*Цель статьи.* Столкновение цивилизаций — это тезис, разработанный Сэмюэлем Хантингтоном, согласно которому, начиная с эпохи завершения холодной войны, то есть после 1990 года, движущей силой развития были столкновения не политических и экономических идеологий, а цивилизаций, и эта тенденция сохраняется в XXI веке.

Политические, культурные и социальные изменения,

происходящие в современном мире, показывают, что по мере усиления взаимовлияния между цивилизациями расширяются как возможности для сотрудничества, так и возникают риски столкновения.

В статье рассматриваются основные идеи теории «Столкновения цивилизаций» Сэмюэля Хантингтона и отношение к этой теории. Одновременно проводятся исследования конфликтов, происходящих в современном мире и связанных со столкновением цивилизаций.

В соответствии с целью исследования были определены следующие *задачи*: объяснить концепцию «столкновения цивилизаций», изучить взгляды ученых на эту теорию и обратить внимание на то, оправдан ли этот тезис в современную эпоху стремительного развития информационных технологий.

*Методы и методика исследования.* Исследование проводилось на основе системного подхода и методов анализа.

*Степень исследования проблемы.* В ходе исследования данной темы была изучена теория «столкновения цивилизаций», рассмотрены мнения ряда деятелей, а также приведены некоторые из них в качестве источников. В ходе исследования тщательно отслеживались материалы, доступные на интернет-страницах, посвященных данной теме, и изучалась возможность включения концепции «столкновения цивилизаций» в число причин современных конфликтов.

*Научная новизна.* В статье рассматривается и представляется читателю основная суть идеи «столкновения цивилизаций». Исторические события показывают, что изучение взаимоотношений цивилизаций стало еще более актуальным в современную эпоху. Так, несмотря на то, что на дворе XXI век, конфликты и войны происходят повсюду в мире. Поэтому взаимный диалог цивилизаций всегда должен быть в центре внимания. Это дает основание утверждать, что тема статьи нова и важна для всех времен.

**Выводы.** Теория столкновения цивилизаций Сэмюэля Хантингтона подчеркивает роль культурной идентичности в современной глобальной политике. Этот подход предполагает, что для понимания международных отношений следует учитывать не только экономические и политические, но и культурные факторы. В то же время, теорию можно оценивать не как предсказание абсолютного конфликта, а как аналитическую основу, направленную на понимание глобального многообразия. Таким образом, культурные различия не обязательно означают конфликт. Напротив, эти различия

могут быть ресурсом для взаимного обогащения и построения общего будущего. Одним из главных направлений современной мировой политики должно стать укрепление этого потенциала для диалога и интеграции.

**Ключевые слова:** Цивилизация, глобализация, конфликт, объединение, холодная война, международные отношения.

UDC - 327.2

**Asya Ahmadova**

Institute of Philosophy and Sociology of ANAS

Senior Specialist

Baku city, U.Bunyadzade 14

Tel: +994557942944

Email: asyahmed75@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-3449-0832>

## THE MODERN WORLD: THE CLASH OF CIVILIZATIONS

### Abstract

*The purpose of the article.* The clash of civilizations is a thesis developed by Samuel Huntington, according to which, from the Cold War era onwards, that is, after 1990, it was not economic ideologies but civilizations that were the driving force, and this trend continues in the 21st century.

The political, cultural and social developments taking place in the modern world show that as the interinfluence between civilizations increases, both the opportunities for cooperation expand and the risks of collision arise.

The article "The Modern World: The Clash of Civilizations" examines the main ideas of Samuel Huntington's "Clash of Civilizations" theory and the attitude towards this theory. At the same time, research is being conducted on the conflicts currently taking place in the modern world, which are related to the clash of civilizations.

In accordance with the purpose of the study, the following **tasks** have been identified: to explain the concept of "clash of civilizations", to examine the views of scientists on this theory, and to draw attention to whether this thesis is justified in the modern era of rapid development of information technologies.

*Research methods and methodology.* The research was conducted based

on systematic approach and analysis methods.

*The degree of investigation of the problem.* While researching the topic, the theory of the "Clash of Civilizations" was examined, the opinions of a number of personalities were reviewed, and some of them were referenced. During the research, the materials available on the internet pages related to the topic were carefully monitored and whether the concept of the "Clash of Civilizations" is among the causes of modern conflicts was investigated.

*Scientific innovation.* The article examines and presents to the reader the main essence of the idea of the "Clash of Civilizations". Historical developments show that studying the mutual relations of civilizations has become even more relevant in the modern era. Thus, despite the fact that it is the 21st century, conflicts and wars occur everywhere in the world. Therefore, the mutual dialogue of civilizations should always be in the foreground. This gives reason to say that the topic of the article is new and important for every time.

**Results.** Samuel Huntington's theory of the clash of civilizations highlights the role of cultural identity in modern global politics. This approach suggests that not only economic and political factors, but also cultural factors should be taken into account in order to understand international relations. At the same time, the theory can be evaluated not as a prediction of absolute conflict, but as an analytical framework aimed at understanding global diversity. Thus, cultural differences do not necessarily mean conflict. On the contrary, these differences can be a resource for mutual enrichment and building a common future. One of the main directions of modern world politics should be to strengthen this potential for dialogue and integration.

**Keywords:** Civilization, globalization, conflict, unification, cold war, international relations.

UOT - 327.2

**Asya Humayaq qızı Əhmədova**

AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu

baş mütəxəssis

H.Cavid 31,

Tel: +994557942944

E-mail: asyahmed75@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-3449-0832>

**MÜASİR DÜNYA: SİVİLİZASIYALARIN TOQQUŞMASI**

**Xülasə**

*Məqalənin məqsədi.* Sivilizasiyaların toqquşması - Samuel Hantinqton tərəfindən hazırlanmış olan bir tezisdir ki, bu tezisə görə Soyuq müharibədən sonrakı dövrə müvafiq olaraq, yəni 1990-cı illərdən etibarən beynəlxalq ittifaqlarda və ya münaqişələrdə müəyyənədi amil siyasi və ya iqtisadi ideologiyalar deyil, sivilizasiyalardır və bu tendensiya XXI əsrdə də davam etdirilir.

Müasir dünyada baş verən siyasi, mədəni və sosial proseslər göstərir ki, sivilizasiyalar arasında qarşılıqlı təsir artdıqca həm əməkdaşlıq imkanları genişlənir, həm də toqquşma riskləri meydana çıxır.

“Müasir dünya: sivilizasiyaların toqquşması” adlı məqalədə Samuel Hantinqtonun “Sivilizasiyaların toqquşması” nəzəriyyəsinin əsas ideyası və bu nəzəriyyəyə münasibət araşdırılır. Eyni zamanda hazırda müasir dünyada baş verən münaqişələrin sivilizasiyaların toqquşması ilə əlaqəsi araşdırılır.

Tədqiqatın məqsədinə uyğun olaraq aşağıdakı **vəzifələr** müəyyənləşdirilmişdir: “Sivilizasiyaların toqquşması” anlayışını izah etmək, bu nəzəriyyə haqqında elm adamlarının fikirlərini araşdırmaq və bu tezinin informasiya texnologiyalarının sürətlə inkişaf etdiyi müasir dövrdə öz təsdirini tapıb-tapmamasını diqqətə çatdırmaq.

Tədqiqat metodları və metodologiyası. Tədqiqat sistemli yanaşma və təhlil metodlarına əsaslanaraq aparılmışdır.

*Problemin araşdırılma dərəcəsi.* Mövzu araşdırılarkən “Sivilizasiyaların toqquşması” nəzəriyyəsinə baxılmış, bir sıra şəxsiyyətlərin fikirləri nəzərdən keçirilmiş və onlardan bəzilərinə istinadlar edilmişdir. Araşdırma zamanı mövzu ilə bağlı internet səhifələrində mövcud olan materiallar diqqətlə izlənilmiş və “Sivilizasiyaların toqquşması” anlayışının müasir münaqişələrin baş vermə səbəbləri arasında olun-olmaması araşdırılmışdır.

*Elmi yenilik.* Məqalədə “Sivilizasiyaların toqquşması” ideyasının əsas mahiyyəti araşdırılaraq oxucuya təqdim olunmuşdur. Tarixi gediş göstərir ki, sivilizasiyaların qarşılıqlı münasibətlərini araşdırmaq müasir dövrdə daha da aktuallaşıb. Belə ki, XXI əsr olmasına baxmayaraq dünyanın hər yerində münaqişələr, müharibələr baş verir. Deməli, sivilizasiyaların qarşılıqlı dialoqu hər zaman ön planda olmalıdır. Bu da onu deməyə əsas verir ki, məqalənin mövzusu hər zaman üçün yenidir və əhəmiyyətlidir.

**Nəticələr.** Samuel Hantinqtonun sivilizasiyaların toqquşması nəzəriyyəsi müasir global siyasətdə mədəni kimliyin rolunu ön plana çıxarır. Bu yanaşma göstərir ki, beynəlxalq münasibətləri anlamaq üçün yalnız iqtisadi və siyasi amillər deyil, mədəni faktorlar da nəzərə alınmalıdır. Bununla yanaşı, nəzəriyyə mütləq qarşılıqlı proqnozu kimi

deyil, global müxtəlifliyi anlamağa yönəlmiş analitik çərçivə kimi qiymətləndirilə bilər. Belə ki, mədəni fərqlər mütləq qarşıdurma demək deyil. Əksinə, bu fərqlər qarşılıqlı zənginləşmə və ortaq gələcəyin qurulması üçün resurs ola bilər. Müasir dünya siyasətinin əsas istiqamətlərindən biri məhz bu dialoq və integrasiya potensialını gücləndirmək olmalıdır.

**Açar sözlər:** Sivilizasiya, qloballaşma, toqquşma, birləşmə, soyuq müharibə, beynəlxalq münasibətlər.

## **Giriş**

XXI əsr texnologiya, qloballaşma və sürətli informasiya axını dövrü kimi xarakterizə olunur. Bu inkişaf dövlətlər və cəmiyyətlər arasında əlaqələri intensivləşdirərək mədəni və ideoloji fərqləri daha görünən edib. Qloballaşma nəticəsində fərqli sivilizasiyalar arasında əlaqə intensivləşdikcə, həm qarşılıqlı zənginləşmə, həm də identikliklərin qorunması məsələsi aktuallaşır. Bu proses bəzən mədəni yaxınlaşmanı sürətləndirsə də, digər hallarda fərqliliklərin daha kəskin şəkildə hiss olunmasına səbəb olur. Bu da müxtəlif sivilizasiyalar arasında fikir, dəyər və həyat tərz fərqlərinin daha aydın görünməsinə diqqəti çəkir.

Sivilizasiya tarix boyu formalaşmış mədəniyyət, din, mentalitet və sosial dəyərlərin bütövlüyünü ifadə edir. Qloballaşma nəticəsində fərqli sivilizasiyalar daha sıx təmasda olur. Bu yaxınlaşma yeni ideyaların yayılmasına, iqtisadi əməkdaşlığa və mədəni zənginləşməyə şərait yaratsa da, bəzən kimlik qorxusu və dəyərlərin toqquşması ilə müşayiət olunur.

Hazırda dünyada baş verən siyasi, mədəni və sosial proseslər göstərir ki, sivilizasiyalar arasında qarşılıqlı təsir artdıqca həm əməkdaşlıq imkanları genişlənir, həm də toqquşma riskləri meydana çıxır. Yəni qloballaşma fonunda baş verən proseslər özlüyündə müsbət və mənfi tərəflər yaradır.

Müasir dövrdə sivilizasiyalararası gərginliklərin əsas səbəblərindən biri dəyərlərin fərqli şərh edilməsidir. Demokratiya, insan hüquqları, ailə modeli və sosial normalar kimi məsələlər müxtəlif cəmiyyətlərdə fərqli qəbul edilir. Bu fərqlər düzgün dialoq və qarşılıqlı anlayış olmadıqda münaqişələrə zəmin yarada bilər. İnformasiya müharibələri, ideoloji təsirlər və siyasi manipulyasiyalar da bu gərginliyi artıran amillər sırasındadır.

## **Sivilizasiyaların toqquşması nəzəriyyəsinin əsas ideyası**

Sivilizasiyaların toqquşması tezisini ilk dəfə amerikalı politoloq Samuel Hantinqton istifadə etmişdir. O, bu tezisə ilk olaraq 1993-cü ildə

“Foreign Affairs” jurnalında dərc olunmuş məqaləsində toxunmuş, daha sonra bu tədqiqat işini genişləndirərək 1996-cı ildə kitab halında nəşr etdirmişdir. “Sivilizasiyaların toqquşması və dünya nizamının yenidən təşkili” adlı kitabda təqdim olunan “Sivilizasiyaların toqquşması” nəzəriyyəsi müasir beynəlxalq münasibətləri izah etməyə çalışan ən mübahisəli və təsirli konsepsiyalardan biridir. Hantinqtonun irəli sürdüyü bu konsepsiyaya görə, Soyuq müharibədən sonrakı dövrdə global siyasətin əsas qarşিদurma xətti ideologiyalar və ya iqtisadi sistemlər deyil, mədəni-sivilizasion fərqlər üzərindən formalaşacaq. Yəni, Hantinqtonun tezisinin əsas fikri budur ki, soyuq müharibənin sona çatmasından sonra dünya siyasətində dominant konflikt xətti ideologiya və iqtisadi sistemlərdən çox mədəni və sivilizasiya fərqlərinə keçəcəkdir. O hesab edirdi ki, müharibələr və qarşıdurmalar daha çox müxtəlif sivilizasiya qrupları arasında formalaşacaq - yəni “mədəniyyətlər arasındakı fərq” əsas münaqişə amili olacaq [5].

Hantinqtona görə, sivilizasiya yalnız mədəni və dini xüsusiyyətləri deyil, həm də insanların kimliklərini, dəyərlərini və siyasi seçimlərini müəyyən edən əsas struktur olaraq çıxış edir. O dünyanı bir neçə böyük sivilizasiyaya ayırır - məsələn, Qərb, İslam, Sin/Çin, Hindu, Pravoslav və digərləri. O bu qrupları yalnız coğrafi sərhədlərlə deyil, ortaq dəyərlər və mədəni sistemlərlə xarakterizə edir. Hantinqton hesab edirdi ki, bu sivilizasiyalar tarix, din, dil və ənənələr kimi dərin mədəni amillərlə fərqlənir. Onun fikrincə, bu fərqlər sadəcə mədəni müxtəliflik deyil - gələcək siyasi və geosiyasi gərginliklərin əsas mənbəyidir. O yazır: “Bəşəriyyət arasındakı əsas bölünmələr və münaqişələrin başlıca mənbəyi mədəni olacaq” [1;31].

Bu yanaşma göstərir ki, qloballaşma dünyanı yaxınlaşdırsa da, insanların kimlik şüuru daha da güclənir və fərqli dəyərlər arasında toqquşma ehtimalı artır. Hantinqtonun fikrincə, bu sivilizasiyalar arasında “sınır xətləri” gələcəyin əsas münaqişə zonalarına çevrilə bilər. O vurğulayır ki: “Sivilizasiyalar bir-birindən tarix, dil, mədəniyyət, adət-ənənə və ən əsası dinə görə fərqlənir” [1;11]. Bu fikir dini və mədəni faktorların beynəlxalq münasibətlərdə artan rolunu izah edir.

Bu təsnifatın əsas arqumenti belədir ki, dərin mədəni fərqlər sivilizasiyalararası gərginlikləri daha da gücləndirir və siyasi qərarvermədə dominant konflikt xəttinə çevrilir. Hantinqton qeyd edir ki, qlobalizasiya mədəni fərqləri homogenləşdirmir - əksinə, fərqlilikləri daha da ön plana çəkməklə sivilizasiya şüurunu gücləndirir [1;126].

O hesab edir ki, soyuq müharibə ideologiya kontekstindəki

qarşıdurmanı aradan qaldırdıqdan sonra mədəni fərqlər əsasında yeni konflikt xətti ortaya çıxır - bu da beynəlxalq münasibətlərin analizində mədəni konteksti daha vacib edir [1;139]. Hantinqtonun nəzəriyyəsinə görə, Qərb dəyərlərinin qlobal yayılması bəzi qeyri-Qərb sivilizasiyalarında reaksiyaya səbəb olur. Bu, yalnız siyasi deyil, mədəni qarşıdurma nümunələri doğura bilər.

Tədqiqatçılar hesab edir ki, Hantinqtonun sivilizasiyaların toqquşması nəzəriyyəsi müasir siyasətin mədəni aspektlərini incələmək üçün əhəmiyyətli bir **analitik çərçivə təklif edir**. Çünki, o:

1) Soyuq müharibədən sonrakı dövrdə mədəni kimliyin beynəlxalq münasibətlərdə rolunu önə çəkir;

2) Bu nəzəriyyə qlobal siyasətdə mədəni faktorların və identikliyin geopolitik təsirlərini ciddi şəkildə müzakirəyə çıxardı;

3) Bu model mədəni müxtəlifliyin beynəlxalq sistemə təsiri barədə müzakirələr üçün zəngin bir diskurs yaratdı.

Hantinqtonun “sivilizasiyaların toqquşması” tezi *sadələşdirilmiş modellərə əsaslandığı*, real tarixi və siyasi faktları bəzən *əhatə etmədiyi və təcrid olunmuş mədəni bloklar kimi sivilizasiyaları təsvir etdiyi* üçün akademik sahədə çox müzakirə olunmaqla yanaşı həm də ciddi şəkildə tənqid olunmuşdur. Tərəfdarları hesab edir ki, bu yanaşma müasir geosiyasi gərginlikləri izah etmək üçün faydalıdır. Tənqidçilər isə bildirirlər ki, bu model sivilizasiyaları həddindən artıq sadələşdirir və əməkdaşlıq imkanlarını kölgədə qoyur. Əsas tənqid nöqtələrindən biri sivilizasiya anlayışının həddindən artıq ümumiləşdirilməsidir. Tənqidçilər bildirirlər ki, Hantinqton sivilizasiyaları vahid və dondurulmuş mədəni monolitlər kimi təsvir edir – amma əslində bu qruplar *daxili müxtəlifliyə və kontrastlara malikdirlər* (məsələn, İslam dünyası daxilində siyasi, sosial və mədəni fərqlər çox böyükdür). Bu təhlil göstərir ki, Hantinqtonun modelində sivilizasiyalar çox sadələşdirilmiş kateqoriyalar kimi çıxış edir və onların daxilindəki fərqliliklər nəzərə alınmır. Çoxsaylı müasir hadisələr göstərir ki, konfliktlər bir çox hallarda *eyni sivilizasiya daxilində* baş verir (məsələn, İraq, Suriyada sivil müharibə) və bəzən sivilizasiyalararası əlaqələr münafişədən çox *əməkdaşlıq* və qarşılıqlı təsir şəklində inkişaf edir [9].

Tənqidçilər həmçinin iddia edirlər ki, Hantinqton mədəni fərqləri əsas konflikt mənbəyi kimi göstərməklə, *iqtisadi və geopolitik amilləri* yetərin-cə nəzərə almır və davam edən münaqişələrin çoxu resurslar, hakimiyyət və geosiyasi maraqlar əsasında izah oluna bilər.

Bəzi tənqidçilər isə hesab edir ki, bu fikrin siyasi elmdə və siyasətçilər

arasında populyarlaşması gösdərir ki, o *özünü gerçəkləşdirən proqnoza* çevrilə bilər - yəni konfliktləri mədəni aspektlərdə interpretasiya edərək daha çox belə konfliktlərə yol aça bilər.

Hantinqton tezi həm də ona görə tənqid olunur ki, o, Qərbi mədəni normativ struktur kimi qəbul edir və qeyri-Qərb sivilizasiyalarını daha çox reaktiv və monolit kimi təsvir edir - bu isə ideoloji və mədəni stereotipləri gücləndirə bilər [9].

Fəlsəfə elmləri doktoru, professor Yusif Rüstəmov da “Sivilizasiyanın qarışıqlıqlı münasibəti” əsərində S.Hantinqtonun əsaslandırmağa çalışdığı nəzəriyyənin “həqiqətə uyğun tərəfləri ilə yanaşı onun prinsipcə qəbul edilə bilməyən cəhətlərini” göstərmişdir. Y.Rüstəmov yazır ki: “Mənim fikrincə, sivilizasiyaların toqquşmasını mütləqləşdirmək əslində bəşəriyyətin birliyi inkar etməkdir. Odur ki, dialoqa üstünlük vermək lazımdır” [2;4].

Y. Rüstəmov həmçinin yazır ki: “O deyir: “Birinci Dünya müharibəsi kommunuzmi, faşizmi yaratdı, demokratiyaya doğru yüz il davam edən hərəkəti geri çəkdi. İkinci Dünya müharibəsi həqiqətən də qlobal hadisə olan “soyuq müharibəni doğurdu.” Bu fikir ilə razılaşmamaq olmaz. Bu tarixi həqiqətdir. Lakin bu həqiqətin yalnız sivilizasiyalararası toqquşmanın nəticəsi kimi qiymətləndirmək doğru deyil. Dünya müharibələri bir sivilizasiyanın – Qərbin məhsuludur”[2;13]. Təəssüflə qeyd etmək ki, Y. Rüstəmovun 2007-ci ildə yazdığı bu sətir 20 ilə qədər vaxt keçməsinə baxmayaraq hələ də öz qüvvəsini saxlayır. Belə ki, bu günkü münaqişələrə nəzər saldıqda görürük ki, müasir müharibələrin də kökündə Qərb sivilizasiyası dayanır.

### **S.Hantinqtonun sivilizasiyaların toqquşması nəzəriyyəsinin müasir münaqişələrdə təzahürü**

Dünyanı bir neçə böyük sivilizasiyaya bölən Hantinqtonun nəzəriyyəsinin əsas məqamlarına görə qlobal münaqişələrin əsas səbəbi ideoloji və iqtisadi fərqliliklərdən deyil, *mədəni və sivilizasiya fərqlərindən* yaranacaq. Münaqişələr daha çox *sivilizasiyalar arasında sərhədlərdə* və ya “mədəni qırılma xətləri” boyunca baş verəcək. Hantinqton həmçinin qeyd edirdi ki, Qərb sivilizasiyası əvvəlki kimi qlobal liderliyi qoruyamayacaq və müxtəlif mədəniyyətlərin yüksəlişi ilə qarşılaşacaq. Gəlin bu əsas məqamları nəzərə alaraq hazırda dünyada baş verən bəzi münaqişələri Hantinqtonun nəzəriyyəsi prizmasından qiymətləndirməyə çalışaq:

**Rusiyanın Ukraynaya müdaxiləsi (Slavyan-Ortodoks vs Qərb).** Bu münaqişə həm geosiyasi, həm də mədəni elementlərə malikdir. Hantinqton

baxımından, Rusiyanın özünü “Qərbin xaricindəki Slavyan-Ortodoks dünyasının lideri” kimi görməsi və Qərb dövlətləri ilə ziddiyyətlər bu nəzəriyyəyə uyğun görünür.

**İslam ölkələri ilə Qərb arasında bəzi gərginliklər.** Terrorizm, Suriya münaqişəsi, vətəndaş müharibələri və siyasi qarışıqlıqlar bəzən *mədəni və dini fərqliliklərdən* qaynaqlanır. Hantinqtonun nəzəriyyəsi, bu münaqişələri Qərb-İslam sivilizasiyaları qarşılıqlı rəqabəti kimi izah edir.

**Çin və Qərb arasındakı gərginliklər (Çin sivilizasiyası və Qərb).** Ticarət müharibələri, Tayvan məsələsi və Cənubi Çin dənizi konfliktləri mədəni və siyasi güc balansına baxımından sivilizasiyalararası rəqabət kimi qiymətləndirilə bilər.

**Hindistan və Pakistan.** Hantinqton Hind sivilizasiyası və İslam sivilizasiyası arasındakı sərhədin münaqişə ocağı olacağını qeyd etmişdi. Hindistan-Pakistan münaqişələri buna nümunədir, xüsusilə Kəşmir məsələsində.

İran və İsrail arasında gərginliyi Hantinqton nəzəriyyəsi prizmasından qiymətləndirdikdə isə əsas səbəblər kimi aşağıdakıları qeyd edə bilərik:

**1) Dini və mədəni fərqlər** - İran əsasən İslam sivilizasiyasının şia qolunun lideri kimi çıxış edir. İsrail isə Yəhudi dövlətidir və Qərb sivilizasiyası ilə daha yaxın əlaqələrə malikdir. Hantinqton prizmasından baxanda, bu, *İslam-Yəhudi/Qərb sərhədindəki potensial sivilizasiyalararası ziddiyyət* kimi görünə bilər.

**2) Geosiyasi və strateji maraqlar** - İran regionda nüfuzunu artırmaq istəyir, xüsusilə Suriyada, Livanda və Yəmənə. İsrail isə təhlükəsizliyini qorumaq, nüvə proqramlarına nəzarət etmək və İranın təsirini məhdudlaşdırmaq istəyir. Bu, geosiyasi rəqabət və strateji maraqlar baxımından gərginlik yaradır.

**3) Hərbi və texnoloji elementlər** - İsrailin müdafiə sistemi və hava hücum qabiliyyəti, İranın ballistik raket və dron texnologiyaları qarşılıqlı təhlükəni artırır.

Hantinqton deyirdi ki, *sivilizasiyalar arasındakı sərhədlər münaqişə mərkəzi ola bilər*. İran və İsrail vəziyyəti həm mədəni-dini, həm də geosiyasi toqquşma nümunəsi kimi qiymətləndirilə bilər. Amma qeyd etmək lazımdır ki, bu münaqişə sadəcə dini və mədəni fərqlərə bağlı deyil, əsasən *geosiyasi, strateji və təhlükəsizlik maraqları* ön plandadır. Hantinqton nəzəriyyəsi bu münaqişəni sivilizasiyalararası kontekstdə başa düşməyə kömək edir, amma yenə də əsas səbəblər daha çox strateji və siyasi amillərlə bağlıdır.

Sual oluna bilər ki, bu münaqişədə ABŞ-ın rolunu Hantinqtonun “Sivilizasiyaların toqquşması” nəzəriyyəsi prizmasından necə izah etmək olar? ABŞ-ın regiondakı rolunu izlədikdə qarşıya çıxan mənzərə belə olur ki:

1. ABŞ İsrailin təhlükəsizliyini qorumaq və regiondakı nüfuzunu artırmaq üçün hərbi, siyasi və diplomatik dəstək verir. Yəni, İsrailin əsas dəstəkçisidir;
2. ABŞ beynəlxalq sanksiyalar, diplomatiya və təhlükəsizlik koalisiyaları ilə İranın nüvə fəaliyyətini məhdudlaşdırmağa çalışır. Yəni, İranın nüvə proqramına qarşıdır;
3. ABŞ Yaxın Şərqdə öz təsirini qoruyur, xüsusilə Səudiyyə Ərəbistanı, BƏƏ kimi müttəfiqlərlə yanaşı. Yəni, *regional balans nəzarət*.

Hantinqton deyirdi ki, sivilizasiyalararası ziddiyyətlər əsas münaqişə mənbəyi olacaq. Bu baxımdan İsrail + ABŞ = Qərb sivilizasiyası (ABŞ mədəni və siyasi olaraq Qərb nüfuzunun təmsilçisidir), İran = İslam sivilizasiyası (işə ənənəsi ilə). Beləliklə, ABŞ-ın rolu *Qərb sivilizasiyasının regiondakı maraqlarını müdafiə etmək* kimi qiymətləndirilə bilər. Yəni, Hantinqton nəzəriyyəsi baxımından, ABŞ-İsrail bloku və İran arasındakı gərginlik *sivilizasiyalararası qarşıdurmanın təzahürü* kimi görülməli. Amma ABŞ-ın regiondakı fəaliyyəti yalnız mədəni və sivilizasiya faktoru ilə izah edilmir. Burada enerji resursları və neft bazarları, geosiyasi strateji mövqelər (Suriya, İran, Körfəz ölkələri), terrorizm və təhlükəsizlik kimi məsələlərə diqqət etmək lazımdır. Yəni, Hantinqton nəzəriyyəsi bu gərginliyi böyük mədəni çərçivədə başa düşməyə kömək edir, amma ABŞ-ın hərəkətləri *real politik və strateji maraqlarla daha çox bağlıdır*.

Artıq qeyd etmişdik ki, Hantinqtonun nəzəriyyəsi bəzən **sadələşdirilmiş** hesab olunur. Çünki müasir münaqişələr yalnız mədəni fərqliliklərlə izah edilə bilməz. Burada iqtisadi, tarixi və geosiyasi faktorlar da böyük rol oynayır. Məsələn, yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi Ukrayna münaqişəsi həm mədəni fərqliliklər, həm də strateji və enerji resursları uğrunda mübarizə ilə bağlıdır.

Belə nəticəyə gəlmək olar ki, Hantinqtonun sivilizasiyaların toqquşması nəzəriyyəsi müasir münaqişələri mədəni və sivilizasiya baxımından analiz etməyə imkan verir, amma münaqişələrin tam səbəblərini yalnız bu prizma ilə izah etmək mümkün deyil. O, bir çərçivə təqdim edir, amma konkret geopolitik vəziyyətlərdə digər faktorları da nəzərə almaq vacibdir. Başqa sözlə, Hantinqtonun nəzəriyyəsi bir çox münaqişəni **mədəni çərçivədə analiz etməyə** imkan verir. Amma hər münaqişədə *daha dərinlən geosiyasi, iqtisadi və tarixi səbəblər* də var.

**“Sivilizasiyaların birləşməsi” ideyası.**

Beynəlxalq münasibətlər və mədəni nəzəriyyədə sivilizasiyaların toqquşması fikrinə alternativ yanaşma kimi “Sivilizasiyaların birləşməsi” ideyası ortaya çıxır. Bu baxışa görə, müasir dünya yalnız qarşıdurmalarla deyil, həm də qarşılıqlı təsir, integrasiya və ortaq dəyərlərin formalaşması ilə xarakterizə olunur. Başqa sözlə, sivilizasiyalar bir-birini sıradan çıxarmır - onlar qarşılıqlı öyrənmə yolu ilə yeni sintezlər yaradır.

Bu ideyanın nəzəri əsaslarını müzakirə edənlərdən biri Samuel Huntington olsa da, o daha çox fərqlilikləri vurğulayırdı. Buna cavab olaraq bir çox alimlər qeyd edir ki, qloballaşma şəraitində sivilizasiyalar arasında *birləşdirici mexanizmlər* güclənir. Məsələn, mədəni qarşılıqlı təsiri ön plana çıxaran yanaşmalardan birini irəli sürən hindistanlı iqtisadçı və filosof Amartya Sen vurğulayır ki, insan kimliyi tək bir sivilizasiya ilə məhdudlaşmır; fərdlər eyni anda bir neçə mədəni və sosial sistemə aid ola bilər. O, “Kimlik və Zorakılıq” əsərində göstərir ki, kimliyin çoxqatlı olması sivilizasiyalar arasında körpü yaradır və qarşıdurmanı azalda bilər [6].

Qloballaşmanın sürətləndiyi XXI əsrdə dövlətlər və cəmiyyətlər arasında əlaqələr görünməmiş dərəcədə sıxlaşıb. Bu proses yalnız iqtisadi və texnoloji integrasiyanı deyil, həm də mədəni və ideoloji qarşılıqlı təsiri gücləndirib. Müasir şəhərlər və beynəlxalq təşkilatlar müxtəlif mədəniyyətlərin bir arada fəaliyyət göstərə bildiyinin təzahürüdür. Hibrid mədəniyyətlər - musiqidə, texnologiyada, gündəlik həyat tərzində - fərqli sivilizasiyaların sintezinin real nümunələridir.

Sivilizasiyaların birləşməsini mümkün edən amilləri aşağıdakı kimi qruplaşdırma bilərik:

1. Qloballaşma və texnologiya. İnformasiya və nəqliyyat şəbəkələri mədəni sərhədləri zəiflədir, ideyaların sürətli yayılmasına şərait yaradır.

2. İqtisadi qarşılıqlı asılılıq. Ticarət və beynəlxalq əməkdaşlıq dövlətləri ortaq maraqlar ətrafında birləşdirir.

3. Təhsil və mədəni mübadilə. Akademik və mədəni proqramlar stereotipləri azaldır və qarşılıqlı anlaşmanı gücləndirir.

4. Qlobal problemlər. İqlim dəyişikliyi, pandemiyalar və təhlükəsizlik kimi məsələlər sivilizasiyalararası əməkdaşlığı zəruri edir.

Sivilizasiyaların birləşməsi ideyası göstərir ki, mədəni fərqlər mütləq qarşıdurma demək deyil. Əksinə, bu fərqlər qarşılıqlı zənginləşmə və ortaq gələcəyin qurulması üçün resurs ola bilər. Müasir dünyanın əsas istiqamətlərindən biri məhz bu dialoq və integrasiya potensialını gücləndirməkdir.

## **Nəticə**

Samuel Hantinqtonun sivilizasiyaların toqquşması nəzəriyyəsi müasir qlobal siyasətdə mədəni kimliyin rolunu ön plana çıxarır. Bu yanaşma göstərir ki, beynəlxalq münasibətləri anlamaq üçün yalnız iqtisadi və siyasi amillər deyil, mədəni faktorlar da nəzərə alınmalıdır. Bununla yanaşı, nəzəriyyə mütləq qarşıdurma proqnozu kimi deyil, qlobal müxtəlifliyi anlamağa yönəlmiş analitik çərçivə kimi qiymətləndirilə bilər.

Tarix göstərir ki, sivilizasiyalar arasında qarşılıqlı öyrənmə və əməkdaşlıq insan inkişafının əsas hərəkətverici qüvvələrindən biri olub. Müasir dünyada təhsil, mədəni mübadilə və beynəlxalq dialoq fərqlilikləri qarşıdurma deyil, zənginlik kimi qəbul etməyə kömək edə bilər.

Bununla yanaşı, sivilizasiyaların toqquşması qaçılmaz taley deyil. Nəticə etibarilə, müasir dünyada sivilizasiyalararası münasibətlər həm risk, həm də imkanlar yaradır. Əsas məsələ fərqlilikləri təhlükə kimi deyil, inkişaf üçün fürsət kimi görməkdir. Qarşılıqlı hörmət, dialoq və əməkdaşlıq sivilizasiyaların toqquşmasını qarşılıqlı zənginləşməyə çevirə biləcək əsas amillərdir.

Müasir dünyanın əsas çağırışı fərqlilikləri təhlükə kimi deyil, ortaq inkişaf üçün resurs və qlobal zənginliyin mənbəyi kimi dəyərləndirməkdir. Dialoq, inklüziv siyasət və qarşılıqlı hörmət mexanizmləri gücləndirildikdə sivilizasiyalararası münasibətlər qarşıdurmadan əməkdaşlığa transformasiya oluna, münaqişə deyil, əməkdaşlıq müstəvisində inkişaf edə bilər.

## **Ədəbiyyat - References**

- 1.Samuel Hantinqton Sivilizasiyaların toqquşması və dünya nizamının yenidən təşkili. Bakı, TEAS Press, 2021.
- 2.Yusif Rüstəmov. Sivilizasiyanın qarşılıqlı münasibəti. Bakı, Təknur, 2007.
- 3.[https://az.wikipedia.org/wiki/Soyuq\\_m%C3%BCCharib%C9%99](https://az.wikipedia.org/wiki/Soyuq_m%C3%BCCharib%C9%99)
- 4.<https://geostrategiya.az/news.php?id=51>
- 5.<http://e-derslik.edu.az/books/809/units/unit-1/page146.xhtml>
- 6.[https://az.wikipedia.org/wiki/Amartya\\_Sen](https://az.wikipedia.org/wiki/Amartya_Sen)
- 7.<https://az.wikipedia.org/wiki/Sivilizasiyalar>
- 8.<https://yazarlar.az/2024/07/07/samuel-hantinqtonun-sivilizasiyalarin-toqqusmasi>
- 9.<https://medium.com/>
- 10.<https://biiss.org>

Formatı: 60\*84  $\frac{1}{16}$ .

Həcmi: 42,25 ş.ç.v

Tirajı: 100

Direktor: Eyvazov Səməd  
Texniki redaktor: Xəlilov Mail

“OPTİMİST” MMC -də çap olunmuşdur.  
Azərbaycan, Bakı şəhəri, Nəsimi rayonu,  
D. Əliyeva küç., 239.